

Mn. Jaime MERCANT SIMÓ

LA METAFÍSICA DEL CONOCIMIENTO
DE KARL RAHNER

ANÁLISIS DE «ESPÍRITU EN EL MUNDO»

*Tesis doctoral
dirigida por el
Rvdo. Sr. Dr. D. Ignacio E. M. ANDEREGGEN*

*Universitat Abat Oliba CEU
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
Programa de doctorado en Estudios Tomísticos
Departamento de Humanidades*

Barcelona, 2017

*Sanctissimae Virgini Mariae,
quae per filium cunctas haereses sola interemit
in universo mundo, hoc opus humiliter dedicatum*

*“(Averroes) non tam fuit peripateticus,
quam philosophiae peripateticae depravator”*

SANTO TOMÁS DE AQUINO.
De unitate intellectus, cap. 2, co.

Resumen

El teólogo jesuita Karl Rahner, después del Concilio Vaticano II, se convirtió en el paladín de la *nouvelle théologie* y en el *princeps novorum theologorum* mediante la proclama de su giro antropológico. Es menester analizar a este teólogo de Friburgo, para comprenderlo adecuadamente, desde sus fundamentos filosóficos. La metafísica trascendental de Karl Rahner —expresada en su célebre obra *Geist in Welt*— está claramente fundamentada en el pensamiento del existencialista Heidegger y en el tomismo trascendental de Maréchal. No obstante, Rahner se presenta como auténtico intérprete de santo Tomás de Aquino, mas, en verdad, tergiversa los mismos textos, contextos y principios del Angélico. Nuestro autor, con su *Erkenntnismetaphysik*, lleva el *cogito* cartesiano hasta sus últimas consecuencias, identificando en el hombre el ser, el conocer y el objeto conocido, ignorando la distinción que el Angélico hace del ser natural y del ser cognoscitivo. Por otra parte, el concepto clave, para entender la metafísica trascendental del padre Rahner, es el *Vorgriff* o anticipación, que es un saber apriórico y atemático del *ser en general*. Además, Karl Rahner llega a mal interpretar la gnoseología del Aquinate identificando —*sic et simpliciter*— la *conversio ad phantasma*, la *abstractio* y la *reditio in seipsum*, sin tener en cuenta que santo Tomás habla de una unidad de los distintos procesos cognoscitivos, pero no los identifica. Por consiguiente, Karl Rahner instrumentaliza la metafísica y la gnoseología tomistas prácticamente en su totalidad. En definitiva —siguiendo a Cornelio Fabro—, Rahner “*non tam est thomista, quam philosophiae thomisticae depravator*”.

Resum

El teòleg jesuïta Karl Rahner, després del Concili Vaticà II, es convertí en el paladí de la *nouvelle théologie* i en el *princeps novorum theologorum* mitjançant la proclama del seu gir antropològic. Cal analitzar aquest teòleg de Friburg, per a una comprensió adequada, des dels seus fonaments filosòfics. La metafísica transcendental de Karl Rahner —expressada en la seva coneguda obra *Geist in Welt*— està clarament fonamentada en el pensament de l'existencialista Heidegger i en el tomisme transcendental de Maréchal. No obstant això, Rahner es presenta com autèntic intèrpret de sant Tomàs d'Aquino, però, en realitat, tergiversa els texts, contextos i principis de l'Angèlic. El nostre autor, amb la seva *Erkenntnismetaphysik*, duu fins a les darreres conseqüències el *cogito* cartesià, identificant en l'home l'ésser, el fet de conèixer i l'objecte conegut, ignorant la distinció que l'Angèlic fa de l'ésser natural i de l'ésser cognoscitiu. Per altra banda, el concepte clau, per entendre la metafísica transcendental del Pare Rahner, és el *Vorgriff* o anticipació, que és un coneixement aprióric i atemàtic de l'ésser en general. A més a més, Karl Rahner arriba a interpretar la gnoseologia de l'Aquinat identificant —*sic et simpliciter*— la *conversio ad phantasma*, l'*abstractio* i la *reditio in seipsum*, sense tenir en compte que sant Tomàs parla d'una unitat dels diferents processos cognoscitius, però no els identifica. En conseqüència, Karl Rahner instrumentalitza la metafísica i gnoseologia tomistes pràcticament en la seva totalitat. En definitiva —seguint Cornelio Fabro—, Rahner “*non tam est thomista, quam philosophiae thomisticae depravator*”.

Abstract

The Jesuit theologian Karl Rahner, after the Second Vatican Council, became the *nouvelle théologie's* paladin and princeps novorum theologorum by making an anthropological turn. It is necessary to analyze this theologian from Freiburg from his philosophical foundations to properly understand him. Karl Rahner's transcendental metaphysic —expressed in his famous work *Geist in Welt*— is clearly based on both Heidegger's existential thought and Maréchal's transcendental Thomism. Nevertheless, although Rahner acts as an authentic Saint Thomas of Aquinas interpreter, he distorts Angelic's texts, contexts and principles. Our author, with his *Erkenntnismetaphysik*, takes the Cartesian cogito to the last consequences, identifying in man the being, knowledge and known object, ignoring the distinction that Angelic makes between natural being and cognitive being. Additionally, the key concept to understand Father Rahner's transcendental metaphysics is *Vorgriff* or anticipation, which is an aprioric and unthematic knowledge of the being in general. Furthermore, Karl Rahner misunderstands Aquinas' gnoseology, identifying —*sic et simpliciter*— the *conversio ad phantasma*, *abstractio* and *reditio in seipsum*, disregarding that Saint Thomas refers to a unity between different cognitive processes without identifying them. Consequently, Karl Rahner instrumentalizes thomistic metaphysics and gnoseology, almost in its entirety. In short —as Cornelio Fabro indicates— Rahner “*non tam est thomista, quam philosophiae thomisticae depravator*”.

Palabras claves / Paraules claus / Keywords

Karl Rahner — Santo Tomás de Aquino — Metafísica del conocimiento — Antropología trascendental — *Espíritu en el mundo* — *Oyente de la palabra* — Joseph Maréchal — Martin Heidegger — *Vorgriff* — Giro antropológico

Karl Rahner — Sant Tomàs d'Aquino — Metafísica del coneixement — Antropologia transcendental — *Esperit en el món* — *Oient de la paraula* — Joseph Maréchal — Martin Heidegger — *Vorgriff* — Cornelio Fabro — *Gir antropològic*

Karl Rahner — Saint Thomas of Aquinas — Metaphysics of Knowledge — *Transcendental Anthropology* — *Spirit in the World* — *Hearer of the Word* — Joseph Maréchal — Martin Heidegger — *Vorgriff* — Cornelio Fabro — *Anthropological Turn*

Abreviaturas

a) Obras de Karl Rahner

- EM: *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino*. Traducción de A. ÁLVAREZ BOLADO. Barcelona: Herder, 1963 (traducción española de la segunda edición de *Geist in Welt*).
- GW¹: *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*. Innsbruck; Leipzig: Felizian Rauch, 1939 (primera edición).
- GW²: *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*. München: Kösel, 1957 (segunda edición).
- HW: *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*. München: Kösel, 1963.
- OP: *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*. Traducción de A. E. LATOR ROS. Barcelona: Herder, 1976 (traducción española de *Hörer des Wortes*).

b) Obras de santo Tomás de Aquino

- Catena in Lucam: *Catena aurea in quatuor Evangelia. Expositio in Lucam*.
- Compendium Theologiae: *Compendium theologiae ad fratrem Raynaldum*.
- Contra Gentiles: *Summa contra Gentiles*.
- De malo: *Quaestiones disputatae de malo*.
- De potentia: *Quaestiones disputatae de potentia*.
- De principiis naturae: *De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum*
- De spiritualibus creaturis: *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*.
- De unitate intellectus: *De unitate intellectus contra Averroistas*.
- De veritate: *Quaestiones disputatae de veritate*.
- De virtutibus: *Quaestiones disputatae de virtutibus*.
- In De caelo: *In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio*.
- In De divinis nominibus: *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*.
- In Physic.: *Commentaria in octo libros Physicorum*.

- Q. d. de anima: *Quaestio disputata de anima*.
- Quodlibet: *Quaestiones de quolibet*.
- Sententia De anima: *Sententia libri De anima*
- Sententia De sensu et sensato: *Sententia libri De sensu et sensato*.
- Sententia Metaphysicae: *Sententia libri Metaphysicae*.
- Super De causis: *Super librum De causis expositio*.
- Super De Trinitate: *Expositio super librum Boethii De Trinitate*.
- Super Sent.: *Scriptum super Sententiis*.
- Aunque las fuentes de santo Tomás de Aquino que se han consultado han sido varias, como consta en la bibliografía, los textos tomasianos citados en el presente trabajo han sido extraídos de: ALARCÓN, E. (coord.). *Corpus Thomisticum* [en línea]. Pamplona: Fundación Tomás de Aquino, 2013. Disponible en: <<http://www.corpusthomisticum.org>>. Asimismo, de este mismo sitio web se han tomado también los modos de citación.

c) Otras obras

- Las citas de la Sagrada Escritura están referenciadas no a pie de página, sino en el cuerpo del trabajo, mediante las abreviaturas convencionales tomadas de: BIBLIA VULGATA. Madrid: BAC, 1946.
- Para las obras patrísticas, se sigue el sistema clásico abreviado de citación a partir de la edición de Jacques Paul Migne: PL (*Patrologia latina*) y PG (*Patrologia graeca*).
- Las citas de los textos oficiales del Magisterio de la Iglesia están referenciadas mediante las abreviaturas ASS (*Acta Sanctae Sedis*) y AAS (*Acta Apostolicae Sedis*).
- Se ha seguido el sistema abreviado tradicional para las citas de las obras clásicas. Sin embargo, las fuentes exactas de donde se han extraído dichas citas están en el apartado bibliográfico del final del trabajo.

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN	17
PARTE I: FUNDAMENTOS DE LA ERKENNTNISMETAPHYSIK	27
CAPÍTULO I: INTERPRETACIÓN DE LA <i>SUMMA THEOLOGIAE</i> I, CUESTIÓN 84, ARTÍCULO 7..	29
1. CONSIDERACIONES INTRODUCTORIAS	29
1. 1. La finalidad de Rahner en <i>Geist in Welt</i>	29
1. 2. La elección de un textus princeps como punto de partida.....	34
2. COMENTARIO RAHNERIANO DEL PASAJE EN CUESTIÓN DE LA <i>SUMMA THEOLOGIAE</i> (I, Q. 84, A. 7)	36
2. 1. Título del artículo (die Überschrift des Artikels).....	37
2. 2. Objeciones (die Einwände).....	40
2. 3. El sed contra (der Gegeneinwand).....	45
2. 4. Corpus articuli: la solución (die Lösung).....	48
a) Primer y segundo fragmentos: la tesis (die These) y los indicios de la conversio (die Anzeigen der conversio).....	48
b) Tercer fragmento: la metafísica de la conversio (die Metaphysik der conversio).....	52
2. 5. Respuestas a las objeciones (die Antworten auf die Einwände).....	58
CAPÍTULO II: LOS POSTULADOS FUNDAMENTALES DE LA ERKENNTNISMETAPHYSIK	65
1. EL PUNTO DE PARTIDA DE LA METAFÍSICA DEL CONOCIMIENTO	65
1. 1. El hombre como cuestionabilidad.....	65
1. 2. Citas de la <i>Sententia libri Metaphysicae</i> (lib. 3, l. 1).....	73
2. EL ESSE Y EL COGNOSCERE EN LA UNIDAD DEL CONOCIMIENTO	78
2. 1. La unidad del conocimiento del hombre como animal rationale y la referencia al <i>Comentario a la Metafísica</i> de Aristóteles.....	78
2. 2. La identificación de ser y conocer como unidad originaria del ser consigo, y la esencial indeterminabilidad del propio concepto de ser.....	83
2. 3. Confrontación con los textos de santo Tomás en torno a la identidad de ser y conocer.....	95
PARTE II: METAFÍSICA DE LA SENSIBILIDAD	105
CAPÍTULO III: CONCEPCIÓN RAHNERIANA DE LA SENSIBILIDAD	107
1. EL CONCEPTO DE SENSIBILIDAD	107
1. 1. La sensibilidad: actus materiae y actus contra materiam.....	107
1. 2. Referencias en torno a la sensibilidad, entendida como quodammodo medius inter intellectum et res.....	109
a) Referencia al <i>De veritate</i> (q. 1, a. 11, co.).....	110

b) Referencia a la <i>Summa contra Gentiles</i> (lib. 4 cap. 11).....	111
c) Referencia a la <i>Summa Theologiae</i> (I, q. 87, a. 3, ad 3).....	113
d) Referencia a la <i>Summa Theologiae</i> (I, q. 14, a. 2, ad 1) y al <i>Comentario a las Sentencias</i> de Pedro Lombardo (lib. 1, d. 17, q. 1, a. 5, ad 3).....	113
1. 3. La sensibilidad como materia: tres referencias a la Prima Pars de la <i>Summa Theologiae</i> .	115
a) Referencia a la quaestio 12	116
b) Referencias a las quaestiones 75 y 85	117
2. EL CONOCIMIENTO DE LO OTRO MEDIANTE LA SENSIBILIDAD	117
2. 1. El conocimiento: actus, no actio.....	117
a) Referencia al <i>De veritate</i> (q. 8, a. 6, co.)	120
b) Referencia a Joseph Maréchal acerca de la proporcionalidad entre sujeto y objeto	123
2. 2. Tres afirmaciones acerca del concepto de species.....	126
a) Primera afirmación: “En la percepción exterior sensible se da una species (impresa); pero ésta no es, como tal, lo percibido”.	128
b) Segunda afirmación: “La percepción exterior no forma species expresa alguna, sino que el objeto exterior es percibido en su inmediata y real ‘mismidad’”.	131
α) Prótasis de la segunda afirmación en torno a la species expresa sensibilis.....	132
β) Apódosis de la segunda afirmación en torno a la percepción del objeto en su real mismidad	136
c) Tercera afirmación: “Un objeto sólo puede ser aprehendido en su inmediata ‘mismidad’, esto es, intuido, cuando él en su inmediata realidad, es una realidad del conocer mismo”.....	137
2. 3. La species sensibilis como autopresencia del objeto sensible.....	139
2. 4. La species sensibilis como autorrealización del objeto sensible	141
a) Referencia a la <i>Summa Theologiae</i> en torno a la duplex immutatio (I, q. 78, a. 3, co.).....	143
b) Referencia al <i>De potentia</i> (q. 5, a. 8, co.) en torno al esse intentionale en un medio físico.....	143
c) Referencia a Gustav Siewerth en torno a la relatio non mutua	146
d) Referencias a santo Tomás en torno a la esencia de los entes cognoscibles	154
α) Referencia al segundo libro de la <i>Summa contra Gentiles</i> (lib. 2, cap. 98, n. 2)	155
β) Referencia al <i>De veritate</i> (q. 8, a. 7)	157
γ) Referencia a la <i>Summa Theologiae</i> (I, q. 56, a. 2, ad 3).....	157
δ) Referencia a la <i>Summa contra Gentiles</i> (lib. 3, cap. 51) con los comentarios de Francisco Silvestre de Ferrara	158
2. 5. La species sensibilis como autorrealización de la sensibilidad	161
2. 6. Referencia a Joseph Geysler en torno a la percepción del mundo exterior según santo Tomás de Aquino	162
3. LA PASIVIDAD DE LA SENSIBILIDAD	167
3. 1. La inexistencia de un sensus agens.....	167
a) Referencias a santo Tomás de Aquino en torno a la pasividad de la sensibilidad.....	170
α) Referencia a la <i>Summa Theologiae</i> (I, q. 79, a. 3, ad 1)	170
β) Referencia a la <i>Summa contra Gentiles</i> (lib. 2, cap. 57).....	171
γ) Referencia al <i>De veritate</i> (q. 26, a. 3, ad 4)	172
b) Referencias a santo Tomás de Aquino en torno al sensus agens	173
α) Referencia al <i>De spiritualibus creaturis</i> (a. 9, co.)	173

β) Referencia al <i>De anima</i> (a. 4, ad 5).....	174
γ) Referencia a la <i>Summa Theologiae</i> (I, q. 79, a. 3, ad 1).....	175
3. 2. La noción de similitudo.....	176
a) Referencia a Gustav Siewerth en torno a los conceptos de species y similitudo.....	177
b) Referencia a la <i>Quaestio de quodlibet VIII</i> (q. 2, a. 1, co.).....	179
3. 3. La sensibilidad como actualizada tenencia de mundo	183
CAPÍTULO IV: LAS ESTRUCTURAS APRIÓRICAS DE LA SENSIBILIDAD	185
1. EL ESPACIO	185
1. 1. Lo mobile como a priori de la sensibilidad.....	185
a) Referencia a la <i>Sententia Libri Metaphysicae</i> (lib. 2, l. 4, n. 13)	188
b) Referencia al <i>Comentario a las Sentencias</i> de Pedro Lombardo (lib. 1, d. 8, q. 3, a. 3, co.) y al <i>Comentario a la Física</i> de Aristóteles (lib. 3, l. 1, n. 3)	195
1. 2. La cantidad como apriórico sensible commune.....	198
a) Referencia a Joseph Maréchal acerca de la cantidad como sensible común y de la intuición del espacio absoluto	199
b) Referencias a santo Tomás en torno a la cantidad como sensible commune	203
α) Referencias a la <i>Sententia libri De anima</i> (lib. 2, l. 13 y lib. 3, l. 1)	203
β) Referencia a la <i>Summa Theologiae</i> (I, q. 78, a. 3, ad 2)	207
γ) Referencia al <i>De sensu et sensato</i> (tr. 1, l. 2, n. 12).....	209
1. 3. La espacialidad como forma apriórica de la imaginatio.....	210
a) Referencias en torno al sensus communis, como fontalis radix omnium sensuum	214
α) Dos referencias a la <i>Summa Theologiae</i> (I, q. 78, a. 4, ad 1 y I, q. 1, a. 3, ad 2)	214
β) Referencias a la <i>Sententia libri De anima</i> (lib. 3, l. 3, n. 4 y 11).....	216
b) Referencia a Gustav Siewerth acerca de las relaciones metafísicas de las potencias cognoscitivas.....	219
c) Referencias a la <i>Expositio super librum Boethii De Trinitate</i> (III, q. 5, a. 3) en torno a los tres grados de abstracción.....	224
2. EL TIEMPO	231
2. 1. El tiempo como inherente en el motus	231
a) Cita del segundo libro del <i>Comentario a las Sentencias</i> de Pedro Lombardo (lib. 2, d. 2, q. 1, a. 2, ad 1) en relación a la concepción del tiempo como interior a cada movimiento.....	233
b) Citas en torno al finis del motus	237
2. 2. La relación de la espacialidad y de la temporalidad en el mobile, y el abandono de la tesis del motus localis.....	240
2. 3. El espacio y el tiempo como sensibilia communia de la imaginatio.....	246
PARTE III: TEORÍA DE LA ABSTRACTIO Y DE LA REDITIO COMPLETA	251
CAPÍTULO V: LA CUESTIÓN DE LA REDITIO IN SEIPSUM.....	253
1. EL CARÁCTER ABSTRACTIVO DE LA REDITIO IN SEIPSUM	253
1. 1. La reditio completa in seipsum y la oppositio mundi	253
a) Referencia a la <i>Summa contra Gentiles</i> (lib. 4, cap. 11).....	256
b) Referencia a la <i>Expositio super librum Boethii De Trinitate</i> (III, q. 6, a. 2, ad 5)	261

1. 2. Tres indicios del carácter abstractivo de la reditio in seipsum: concepto, juicio y verdad ...	263
a) El ser formal del concepto universal producido en la reditio in seipsum	263
b) La concretio o la síntesis concretiva del concepto universal.....	266
c) El juicio y la verdad concebidos como complejo	267
2. LA CUESTIÓN DE LA CONCRETIO Y DE LA COMPLEXIO	269
2. 1. Concretio en santo Tomás de Aquino, según Rahner.....	269
a) Referencia a Joseph Maréchal	270
b) Cita y referencias a la <i>Summa Theologiae</i> en torno a la concretio.....	274
α) Cita de la quaestio 12.....	275
β) Referencias a la quaestio 13	277
c) Cita de la <i>Summa contra Gentiles</i>	280
2. 2. La complexio en santo Tomás de Aquino, según Rahner	282
a) Referencia a la <i>Summa contra Gentiles</i> (lib. I, cap. 59).....	283
b) Referencia a la <i>Summa Theologiae</i> (I, q. 16, a. 2)	287
CAPÍTULO VI: EL INTELLECTUS AGENS.....	291
1. INTELLECTUS AGENS COMO CONDICIÓN DE POSIBILIDAD DE LA REDITIO COMPLETA.....	291
1. 1. Breve planteamiento de Karl Rahner	291
1. 2. Referencia a la <i>Summa Theologiae</i> (I, q. 54, a. 4).....	294
2. LA ESENCIA DEL INTELLECTUS AGENS	296
2. 1. El intellectus agens como condición apriórica de cognoscibilidad de una forma materiae.....	296
a) Cita de la <i>Summa contra Gentiles</i> (lib. II, cap. 75).....	298
b) Cita de la <i>Summa contra Gentiles</i> (II, 96) y del <i>De spiritualibus creaturis</i> (a. 9, co.)	299
2. 2. El intellectus agens como liberación de la forma de la materia.....	302
a) Cita del <i>De veritate</i> (q. 8, a. 6, ad 5)	304
b) Referencia a Joseph Maréchal y las citas de éste a santo Tomás	306
2. 3. El intellectus agens entendido como Vorgriff	312
a) Referencia a la <i>Summa Theologiae</i> (I, q. 84, a. 7, ad 3) y al <i>De divinis nominibus</i> de Dionisio Areopagita (I, 5)	314
b) Referencia a la <i>Expositio super librum Boethii De Trinitate</i> (III, q. 6, a. 2, co.) y al <i>De divinis nominibus</i> de Dionisio Areopagita (VII, 3).....	318
CAPÍTULO VII: EL EXCESSUS RAHNERIANO	321
1. EL SER EN SÍ Y LA ANTICIPACIÓN ABSTRACTIVA	321
1. 1. La relación de la materia y forma en el marco del hilemorfismo noético de Karl Rahner	321
a) Cita de la <i>Summa Theologiae</i> (I, q. 7, a. 1)	324
b) Referencia al <i>De veritate</i> (q. 29, a. 3, co.) en torno a la quantitas virtualis	326
1. 2. El Ansichsein überhaupt como la forma aprehendida en la anticipación abstractiva	329
2. LA CONCEPCIÓN RAHNERIANA DEL ESSE TOMISTA	331
2. 1. El esse como síntesis del ser en sí ideal y del ser en sí real	331
a) Referencia a la <i>Summa Theologiae</i> (I, q. 16, a. 7)	333
b) Referencia a Stanislaus von Dunin-Borkowski en torno a las verdades eternas	336
2. 2. El esse como el en sí de la realidad aprehendida en el juicio	341
a) Referencias en torno a la noción de esse.....	345

α) Referencia a Franz Maria Sladeczek.....	345
β) Referencia a André Marc.....	354
b) Cita del <i>Comentario a la Metafísica</i> de Aristóteles (IV, 1, 543).....	356
c) Referencia a Régis Jolivet en torno a la noción de substancia.....	361
2. 3. La unidad del esse y su universalidad.....	364
a) Cita de la <i>Summa Theologiae</i> en torno a la subsistencia del ente (I, q. 45, a. 4, co.).....	370
b) Citas en torno a la concepción del esse como lo más íntimo de todo ente.....	372
α) Cita y referencia a la <i>Summa Theologiae</i> (I, q. 8, a. 1, co.; I, q. 105, a. 5, co.).....	372
β) Cita del <i>Comentario a las Sentencias</i> (lib. 2, d. 1, q. 1, a. 4, co.).....	375
γ) Cita de la <i>Cuestión disputada De anima</i> (a. 9, co.).....	377
c) Tres referencias en torno al esse como maxime formale omnium.....	378
α) Referencia a la <i>Summa contra Gentiles</i> (lib. 1, cap. 23).....	378
β) Referencias a la <i>Summa Theologiae</i> (I, q. 4, a. 1, ad 3; I, q. 7, a. 1, co.).....	379
2. 4. El esse absolutum y el hombre como quodammodo omnia.....	381
a) Cita del <i>De potentia</i> (q. 7, a. 2, ad 7).....	385
b) Dos importantes referencias acerca de las cinco pruebas de la existencia de Dios: a la <i>Summa Theologiae</i> (I, q. 2, a. 3) y a la <i>Summa contra Gentiles</i> (lib. 1, cap. 13).....	387
α) Primera vía: ex motu rerum.....	387
β) Segunda vía: ex causis efficientibus.....	390
γ) Tercera vía: ex possibili et necessario.....	391
δ) Cuarta vía: ex gradibus perfectionum qui in rebus inveniuntur.....	392
ε) Quinta vía: ex ordine universi merito.....	394

CAPÍTULO VIII: EL INTELLECTUS AGENS COMO POTENCIA ANTICIPATIVA DEL EXCESSUS SOBRE EL ESSE..... 395

1. LOS GRADOS DE ABSTRACCIÓN.....	395
1. 1. Referencias en torno a la triplex abstractio.....	395
a) Referencia a la <i>Summa Theologiae</i> (I, q. 85, a. 1, ad 2).....	397
b) Referencia a Joseph Maréchal en torno a los grados de abstracción.....	400
α) Primer grado: abstracción directa del universal.....	401
β) Segundo grado: la abstracción matemática.....	403
γ) Tercer grado: la abstracción de los conceptos trascendentales.....	406
c) Referencia a Alfons Hufnagel en torno al conocimiento intuitivo.....	408
1. 2. El tercer grado de abstracción como momento en el juicio.....	413
a) Primera referencia a la <i>Expositio super librum Boethii De Trinitate</i> (III, q. 5, a. 3).....	417
b) Segunda referencia a la <i>Expositio super librum Boethii De Trinitate</i> (III, q. 6, a. 2).....	424
2. EL LUMEN INTELLECTUS AGENTIS COMO POTENCIA ANTICIPADA DEL EXCESSUS.....	426
2. 1. El intellectus agens como fundamento de los primeros principios.....	426
a) Referencia a Alfons Hufnagel en torno a los prima principia.....	429
b) Cita del <i>De veritate</i> (q. 10, a. 13, co.).....	433
2. 2. Interpretación rahneriana de la imagen del lumen.....	436
a) Referencia a Martin Honecker, director de tesis doctoral de Karl Rahner.....	442

b) Referencia a Pierre Rousselot en torno a la captación del singular a partir de la <i>Summa Theologiae</i> (I, q. 86, a. 1).....	450
c) Cita del <i>De potentia</i> (q. 5, a. 1, ad 18) y del <i>De veritate</i> (q. 22, a. 12, co.) en torno al conocimiento implícito de Dios.....	453
3. LA IDENTIDAD DE LA ABSTRACTIO CON LA REDITIO COMPLETA	455
3. 1. El ser formal de la reductio in se completa.....	455
a) Referencia a la <i>Expositio super librum De causis</i> (l. 15) y al <i>De veritate</i> (q. 1, a. 9, co.; q. 10, a. 9, co.) en torno a la noción de reductio completa	457
b) Referencias en torno a la inmaterialidad de la reductio	460
3. 2. Reductio in conversione ad phantasma	463
PARTE IV: CONVERSIO AD PHANTASMA Y REDEFINICIÓN DE LA METAFÍSICA.....	467
CAPÍTULO IX: EL INTELLECTUS POSSIBILIS COMO ORIGEN DE LA SENSIBILIDAD	469
1. CONVERSIO AD PHANTASMA E INTELLECTUS POSSIBILIS	469
1. 1. La pregunta por la conversio ad phantasma	469
1. 2. El intellectus possibilis como origen de la sensibilidad.....	471
a) Referencias a la <i>Summa Theologiae</i> (I, q. 76, aa. 1 y 5) en torno a la unidad de alma y cuerpo.....	475
b) Referencias a la <i>Summa Theologiae</i> (I, q. 77, aa. 6-7) en torno a la emanatio	482
2. EL ORIGEN DE LA SENSIBILIDAD Y LA CONVERSIO AD PHANTASMA	490
2. 1. El origen de la sensibilidad como conversio ad phantasma.....	490
a) Cita de la <i>Summa Theologiae</i> (I, q. 77, a. 7, co.) acerca de la sensibilidad entendida como cierta participación deficiente del intelecto.....	493
b) Citas en torno a la necesidad del fantasma para la intelección	494
α) Cita de la <i>Sententia De anima</i> (lib. 3, l. 12, n. 8)	494
β) Citas de la <i>Summa Theologiae</i> (I, q. 85, a. 1, ad 3 y ad 4).....	496
2. 2. El origen de la sensibilidad en el anticipante apetito del espíritu del ser en general.....	503
2. 3. Citas y referencias a <i>De malo</i> (q. 1, a1), a la <i>Summa Theologiae</i> (I, q. 80, a. 1) y al <i>De veritate</i> (q. 25) en torno al appetitus naturalis	507
3. LA LIBERTAD DEL ESPÍRITU Y EL ACTO DE LA COGITATIVA	513
3. 1. La libertad del espíritu.....	514
a) Referencias a la <i>Summa contra Gentiles</i> (lib. II, cap. 47 y 48)	517
b) Referencias al <i>De veritate</i> (q. 22, a. 4, ad 2; q. 24, a. 1, co.; a. 2, co.)	520
3. 2. La cogitativa	525
a) Referencia al <i>De anima</i> (a. 13, co.) y a la <i>Summa Theologiae</i> (I, q. 78, a. 4, co.) en torno a la distinción real de las potencias sensibles.....	530
b) Referencia al <i>De veritate</i> (q. 10, a. 5, co.) en torno a la naturaleza de la cogitativa	535
CAPÍTULO X: LA SPECIES INTELLIGIBILIS.....	539
1. LA SPECIES INTELLIGIBILIS COMO LEY APRIÓRICA DEL ESPÍRITU	539
1. 1. Species intelligibilis y conversio ad phantasma.....	539
1. 2. Referencias y citas de santo Tomás de Aquino	543

a) Referencia a la <i>Quaestio de quodlibet III</i> (q. 9, a. 1, co.) y a la <i>Summa Theologiae</i> (I, q. 89, a. 5, co.), y cita del <i>Comentario a las Sentencias</i> de Pedro Lombardo (lib. III, d. 14, q. 1, a. 1, qc. 2, co.) acerca de la participación de las especies del ser del intelecto posible	544
b) Referencias y citas en torno al alma como forma substancial	548
α) Referencias a la <i>Summa Theologiae</i> (I, q. 76, aa. 1 y 3).....	548
β) Cita de la <i>Summa Theologiae</i> (III, q. 77, a. 3, ad 2)	556
γ) Cita de la <i>Expositio super librum Boethii De Trinitate</i> (III, q. 5, a. 4, ad 4)	557
2. ONTOLOGÍA DE LA CAUSALIDAD INTRAMUNDANA	560
2. 1. El carácter formal-ontológico de la especie en el espíritu	560
2. 2. Cita del <i>De veritate</i> (q. 9, a. 3, ad 6) acerca de la reciprocidad de las causas material y formal	566
3. LA ONTOLOGÍA DE LA EFICIENCIA INTRAMUNDANA EN SU APLICACIÓN AL SER DE LA SENSIBILIDAD	573
3. 1. La especie intelligibilis y el ser de la sensibilidad	573
3. 2. Referencia a la <i>Sententia De anima</i> (II, l. 24, n. 533) y a la <i>Summa Theologiae</i> (I, q. 78, a. 3, co.) en torno al esse intentionale et spirituale en el conocimiento sensible	576
CAPÍTULO XI: POSIBILIDAD DE LA METAFÍSICA SOBRE EL PLANO DE LA IMAGINATIO	581
1. LA REDEFINICIÓN DE LA METAFÍSICA	581
2. LA REDEFINICIÓN DEL HOMBRE COMO ESPÍRITU EN EL MUNDO	588
PARTE V: DISCERNIMIENTO CRÍTICO DE <i>GEIST IN WELT</i> A PARTIR DE SU AUTOR, DE SUS FUENTES Y DE OTROS TEXTOS AFINES	595
CAPÍTULO XII: MÁS ALLÁ DEL TEXTO DE <i>GEIST IN WELT</i>.....	599
1. RAHNER Y LA NEOESCOLÁSTICA	599
1. 1. Karl Rahner: de Freiburg a Freiburg.....	600
1. 2. <i>Geist in Welt</i> : una obra neoescolástica modernizante.....	606
a) Declaración de intenciones: <i>Begleittext zu Geist in Welt</i>	606
b) A propósito de las <i>Veinticuatro tesis tomistas</i>	615
1. 3. El <i>Wiener Memorandum</i>	622
2. DE MARÉCHAL A KANT	629
2. 1. Acceso de Rahner al tomismo trascendental de Maréchal.....	629
2. 2. Interpretación rahneriana de la metafísica del conocimiento de Maréchal: <i>Die Grundlagen einer Erkenntnistheorie bei Joseph Maréchal</i>	635
a) Planteamiento de la cuestión: necesidad de un a priori de carácter metafísico.....	635
b) Comentario a las nueve proposiciones de Joseph Maréchal	649
c) Reflexión final: el conocimiento entendido como proceso ontológico	657
3. DE HEIDEGGER A HEGEL	667
3. 1. Origen y contexto de la relación de Karl Rahner con su maestro Martin Heidegger	667
a) Martin Heidegger: de Meßkirch a Freiburg im Breisgau.....	667
b) Rahner: entre Martin Honecker y Martin Heidegger.....	669
c) La influencia de la filosofía existencial de Heidegger en <i>Geist in Welt</i>	673
3. 2. <i>Introduction au concept de philosophie existentielle chez Heidegger</i>	676
a) La finalidad del texto	676

b) El Dasein y la pregunta por el ser	678
c) El Dasein como ser en el mundo y ser en el tiempo	689
α) Ser en el mundo (In-der-Welt-sein)	689
β) Ser en el tiempo (In-der-Zeit-sein)	693
d) La nada, la finitud del Dasein y la cuestión de Dios	696
3. 3. Seminario de Heidegger acerca de la Fenomenología del espíritu de Hegel: <i>Protokolle aus Seminaren Martin Heideggers</i>	701
a) El texto de Rahner en el contexto de la <i>Fenomenología del espíritu</i>	704
α) Lo falso como momento de la verdad.....	705
β) La conciencia (Bewußtsein).....	706
γ) La autoconciencia (Selbstbewußtsein)	710
b) La interpretación de la conciencia desdichada (das unglückliche Bewußtsein).....	714
CAPÍTULO XIII: DE CAMINO HACIA UNA TEOLOGÍA ANTROPOCÉNTRICA	723
1. HÓRER DES WORTES: FUNDAMENTOS PARA UNA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN	723
1. 1. El hombre ante Dios.....	724
a) Omne ens est verum.....	725
b) El espíritu como oyente de la palabra.....	734
1. 2. Relación entre la filosofía y la teología.....	738
a) La proclamación del giro antropológico trascendental.....	738
b) Confrontación con la enseñanza de santo Tomás y del Magisterio de la Iglesia.....	746
2. DOS CONSECUENCIAS TEOLÓGICAS CONCRETAS DE LA FILOSOFÍA RAHNERIANA DE LA RELIGIÓN.....	757
2. 1. El existencial sobrenatural	760
2. 2. El cristianismo anónimo	768
CONCLUSIÓN	787
BIBLIOGRAFÍA.....	797

INTRODUCCIÓN

STATUS QUAESTIONIS Y OBJETO DEL ESTUDIO

Es probable que nadie pensara, en 1936, que *Geist in Welt (Espíritu en el mundo)*, la frustrada tesis doctoral del célebre jesuita alemán Karl Rahner, después de no recibir la aprobación de Martin Honecker, su *Doktorvater*, se convertiría en la obra filosófica fundamental a partir de la cual el propio Rahner elaboraría ulteriormente una prolífica producción teológica, proclamando, a la vez, la necesidad de realizar el *transzendental-anthropologische Wende* (giro antropológico trascendental) que tanta influencia tendría en la *nouvelle théologie* de la época postconciliar, tanto que acabaría por convertirse en su paladín. Sin embargo, cualquier investigador que aspire a comprender en profundidad la teología trascendental del padre Rahner se verá necesariamente obligado a recurrir a los fundamentos filosóficos de su *Erkenntnismetaphysik* (metafísica del conocimiento) que aparecen en *Geist in Welt*. Es cierto que también es importante su otra obra *Hörer des Wortes (Oyente de la palabra)*, pero este libro no es más que una continuidad del otro, a partir del cual Rahner asumió los principios de su metafísica antropológica para elaborar una *Religionsphilosophie*. Nos disponemos a afirmar, en consecuencia, que la *metafísica del conocimiento* de nuestro autor se puede encontrar íntegramente en las páginas de *Geist in Welt*, y que los escritos posteriores, donde resuenan, ciertamente, los ecos de su antropología trascendental, únicamente encuentran sentido a la luz de dicha obra, a pesar de que éstos, de modo recíproco, también son de gran utilidad para la correcta comprensión de aquélla.

Sic rebus stantibus, hemos optado por realizar *in extenso* un análisis crítico de *Geist in Welt* con el deseo de que pueda ser provechoso para todos aquellos que decidan contribuir al discernimiento crítico del *corpus rahneriano*, a pesar de lo ardua que pueda resultar esta empresa por su complejidad intrínseca. El título completo de la obra que vamos a proceder a examinar es: *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin (Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino)*. En la lectura de toda esta obra podemos evidenciar el gran interés del doctor Rahner por desarrollar una metafísica del conocimiento que ante el lector se presente fiel a la doctrina del Angélico Doctor, lo cual, por otro lado, queda sobradamente patente en las cerca de dos mil trescientas

referencias que el propio autor hace a las obras del *corpus thomisticum*, así como en la sobreabundancia de categóricas expresiones que él mismo utiliza para subrayar que las enseñanzas que ofrece en *Geist in Welt* son radicalmente tomistas. Por el contrario, nuestra principal ὑπόθεσις es que el padre Rahner acaba deformando *ab imis fundamentis* las tesis del Aquinate —incluso las más elementales—, con el propósito de establecer, mediante un vocabulario tomasiano, y al amparo de la autoridad doctrinal del Santo Doctor, unos principios filosóficos para la posterior elaboración de una filosofía de la religión o pseudoteología con un marcado carácter trascendental e idealista. Por esta razón, no podemos leer *Geist in Welt* como si su autor no tuviera más pretensiones que la de constituir un sistema epistemológico cerrado en sí mismo. Ahora bien, el objeto de nuestra investigación, que, a la vez, establece los límites de la misma, no es más que el de demostrar que la doctrina contenida en *Espíritu en el mundo* no es tomista, intentando probar cómo, en el desarrollo de la misma obra, hay una fuerte orientación hacia la cuestión teológica. La obra de Rahner es tan extensa que se podría escribir acerca de ella *usque ad consummationem saeculi*. Aunque de ningún modo ambicionamos realizar un estudio exhaustivo del *corpus rahneriano*, dado que esto nos obligaría a recurrir a los 5012 escritos indexados por Albert Raffelt, desbordando sobremano los límites de nuestro trabajo, no obstante, hemos visto factible hacer un estudio concreto y pormenorizado de la *Erkenntnismetaphysik* del padre Rahner.

MÉTODO Y FUENTES

El μέθοδος debe depender forzosamente de su finalidad, del objeto que debemos alcanzar, el cual, aunque esté situado *más allá* (μετά) del camino (ὁδός) que debemos recorrer, lo determina. Teniendo en cuenta esto, hemos utilizado un doble método en la unidad de la finalidad que hemos querido alcanzar. El primer método se ha aplicado a las cuatro primeras partes del trabajo; el segundo a la quinta y última.

En las cuatro primeras partes, dicho método nos lo aporta el propio Rahner, debido a que su finalidad corresponde a la nuestra, aunque de modo invertido; él pretende demostrar que su *Erkenntnismetaphysik* es tomista y nosotros, en cambio, simplemente queremos demostrar lo contrario. Por consiguiente, a nuestro entender el método más efectivo, en este caso, es el del contrastar la doctrina rahneriana con la tomista, en concreto recurriendo a los mismos textos tomasianos, prácticamente sin necesidad de acudir a los comentaristas de santo Tomás o a otros escolásticos, porque, de hecho, el propio Rahner renuncia a ello desde el principio, abogando por reinterpretar al Aquinate liberado incluso de sus propias fuentes, como san Agustín o Aristóteles. Siempre que

hemos citado, de modo puntual, a otros autores distintos de santo Tomás de Aquino, ha sido únicamente para comprender mejor alguna cuestión compleja, y nunca para compararlos directamente con Karl Rahner. Asimismo, desde el momento en que el padre Rahner se autodefine como tomista, nosotros estamos legitimados para poder seleccionar cualquier pasaje del *corpus thomisticum* que consideremos oportuno para hacer un ejercicio de confrontación. No obstante, para evitar la acusación de tener prejuicios ideológicos, nos hemos limitado a refutar a Rahner mediante Rahner mismo, es decir, recurriendo a los textos tomistas a los que él mismo apela. Básicamente, este es el motivo por el cual nuestro estudio tiene una considerable extensión, dado que se ha examinado minuciosamente cada uno de los capítulos y cada una de las páginas del mismo libro. Como consecuencia de lo antedicho, las cuatro primeras partes del presente trabajo tienen un carácter especialmente especulativo, en donde la erudición bibliográfica pasa a un segundo plano, en vista de que nuestro interés aquí no es tanto el mostrar lo que han dicho otros acerca de Rahner, sino discernir lo que el propio Rahner dice en contraposición con lo que enseña el Doctor Común.

Como es natural, ante tanta profusión de referencias y citas tomasianas, hemos tenido que hacer una selección de las mismas. El criterio para tal selección ha sido doble: se ha tenido en cuenta, primeramente, el grado de importancia de los juicios o argumentaciones de nuestro autor; y, en segundo lugar, se han escogido las referencias o citas más destacadas que el mismo Rahner ha aprovechado para sostener sus argumentaciones. A partir de aquí, se han expuesto y contrastado las doctrinas de ambos autores, revelando sus coincidencias o sus divergencias, y procurando concluir con un juicio claro, contundente y resolutivo. Con todo, también hemos procurado analizar todas aquellas referencias que el doctor Rahner hace a los autores de su época, como Siewerth o Hufnagel, intentado averiguar cómo éstos han podido influir negativa o positivamente en nuestro autor con respecto a su reinterpretación del tomismo. Para ello, hemos estudiado las obras alemanas que hemos citado a lo largo de nuestro trabajo, los pasajes de las cuales que hemos seleccionado han sido traducidos excelentemente por la traductora profesional Aina Climent Belart. Dicha traducción textual se ha realizado bajo nuestra atenta supervisión, siempre cuidando de ser leales al sentido filosófico de los propios autores. Asimismo, hemos contado con la magnífica colaboración de Pedro Galmés Riera, quien ha hecho una esmerada revisión de las traducciones de los textos en alemán. Del mismo modo, destacamos la apreciada ayuda de los asesores lingüísticos que hemos tenido para algunos textos en francés y en español: Gregori M^a Guasp Bou y Santiago M^a Amer Pol. Por la cooperación de los cuatro estamos enteramente agradecidos, puesto que nos ha

sido mucho más fácil, así, presentar nuestro trabajo con más exactitud y pulcritud. Dios pague a todos el bien que sin duda han hecho.

Aquellos que se decidan a leer las cuatro primeras partes de nuestra tesis doctoral es posible que se sorprendan de que nunca citemos a Kant, por ejemplo, ni tampoco a Hegel o a Heidegger. La razón de estas omisiones también corresponde al rigor metodológico que hemos tratado de mantener, debido a que, en todo *Geist in Welt*, el doctor Rahner no cita a estos filósofos en ninguna ocasión. Por ende, a pesar de que sea archiconocida por muchos la influencia de éstos en nuestro autor, determinamos que, a la hora de realizar el análisis textual de la obra en cuestión, no era adecuado comparar *directe* los textos de Rahner con los de estos filósofos modernos, para evitar, así, plantear unas conclusiones preestablecidas desde un principio.

Ahora bien, en la quinta y última parte del trabajo sí que hemos acudido a los antedichos filósofos modernos, pero casi siempre partiendo del comentario que hacía nuestro autor acerca de ellos. A pesar de que dicha parte se presente, *prima facie*, como la más heterogénea, tiene una finalidad que la vertebra y le da unidad, que es la de comprender *Geist in Welt* más allá de *Geist in Welt*, es decir, más allá de su texto y contenido. Nuestra tesis hubiera resultado del todo incompleta si nos hubiéramos limitado exclusivamente a hacer un análisis del susodicho texto rahneriano. Por ende, a lo largo de los dos últimos capítulos, para comprender en mayor profundidad *Espíritu en el mundo*, se han estudiado —aunque siempre teniendo en cuenta el extenso análisis textual precedente— todos aquellos elementos externos que lo envuelven y le dan sentido, precisamente por estar estrechamente vinculados a él. Dichos elementos son: la biografía del propio autor —como es lógico—; los textos que le son afines; y las fuentes modernas a las que, en éstos, nuestro autor hace referencia. En seguida, cuando exponamos la estructura del trabajo, veremos cuáles son las cuestiones concretas que se abordan en estos dos últimos capítulos. Aquí simplemente queremos señalar las dos intenciones que hemos tenido con nuestra metodología. La primera ha sido la de aclarar cuáles son las fuentes modernas a las que nuestro autor está vinculado, y que inspiran y sostienen *Geist in Welt*; la segunda ha sido demostrar cómo, en su *Erkenntnismetaphysik*, hay una evidente tendencia hacia la creación de una filosofía de la religión —con *Hörer des Wortes*— que servirá, ulteriormente, para proclamar el *giro antropológico trascendental* de la teología. En definitiva, en esta parte final, debido a que precisamente analizamos *Geist in Welt* desde fuera, hemos podido argumentar con más amplitud recurriendo a múltiples fuentes, entre las que destacamos los diversos textos rahnerianos que hemos citado, y también todas

aquellas destacadas obras —ya sean críticas o favorables— que tratan acerca de la doctrina del doctor Rahner.

Cabe decir, para terminar este punto acerca de la metodología, que no hubiera sido posible que nuestra investigación llegase a buen puerto sin la honorable dirección del padre Ignacio Andereggen, el cual ha sido para nosotros, además de un buen amigo y hermano en el sacerdocio, un sabio maestro y un excelente *Doktorvater*, en el sentido más profundo del término. Le estamos inmensamente agradecidos porque, a lo largo de nuestro trabajo, él siempre nos ha guiado, con gran meticulosidad y fecunda exigencia, pero también con sincera caridad, por el camino seguro de la verdad y de la fidelidad a la doctrina de santo Tomás de Aquino, *Doctor doctorum et clarissimum Ecclesiae lumen*.

CONSIDERACIONES BIBLIOGRÁFICAS

La bibliografía en referencia a la *Erkenntnismetaphysik* del padre Rahner es relativamente escasa, sobre todo si la comparamos con todos los innumerables estudios que tratan acerca de su teología. La evidente dificultad de *Geist in Welt*, tanto por su intrincado lenguaje como por sus tortuosas argumentaciones, que hacen que el contenido sea áspero al entendimiento, es el principal obstáculo para abordar dicha cuestión. Pero, además, existen otras dos dificultades que consideramos dignas de mención. Una de ellas la tienen los propios autores rahnerianos, muchos de los cuales, al renunciar al tomismo, se ven incapaces de analizar adecuadamente dicha obra, pues ésta no admite más que la confrontación con la filosofía tomista, aunque sea para reivindicar el supuesto tomismo del padre Rahner. De hecho, los rahnerianos que se han animado a afrontar ampliamente la *metaphysica cognitionis* del doctor Rahner —pensamos, por ejemplo, en Avelino de la Piedad o en Rodríguez Molinero— lo han hecho sin acudir prácticamente a los textos tomistas a los cuales apela su maestro, y, directamente, lo han comparado con Heidegger, Hegel o Kant. De este modo, aunque sin pretenderlo ni quererlo, estos autores se han convertido en los principales objetores de Rahner, pues, intentando justificarlo, han terminado por contradecirlo, dándonos implícitamente la razón al manifestar la ruptura existente entre sus enseñanzas y las del Aquinate. La segunda dificultad la tienen aquellos que pretenden hacer un estudio de carácter crítico, pues corren el riesgo de recibir los consecuentes e inevitables reproches y desaprobaciones por poner en cuestión las enseñanzas, aunque sean las filosóficas, del *princeps novorum theologorum*. No obstante, esta es una dificultad meramente externa que, por lo general, es superada si los antirahnerianos en cuestión son, a la vez, convencidos tomistas. Es más, nos atrevemos a decir que es más fácil

que un tomista entienda mejor a Rahner que los mismos rahnerianos, debido a que éstos, al desconocer la doctrina del Angélico Doctor, no pueden ver cuáles han sido los aspectos de su pensamiento que se han visto deformados o tergiversados. Uno de los tomistas que se decidió a criticar la metafísica trascendental del padre Rahner fue Cornelio Fabro, acerca del cual queremos hacer aquí una oportuna observación.

Aunque, en 1941, el padre Fabro, en su libro *Percezione e pensiero*, llegó a hacer una breve y puntual alabanza de *Geist in Welt*, es cierto que, años más tarde, demostró haber profundizado en la *Erkenntnismetaphysik* de nuestro autor con la publicación de su célebre obra, de obligada lectura, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, la cual causó un gran impacto no solamente por su estilo contundentemente crítico, sino también por su rigor y gran precisión. Ahora bien, debemos advertir que Fabro no lo dijo todo, y tampoco podemos considerar que la crítica a la *Erkenntnismetaphysik* de Karl Rahner quedó, desde entonces, absolutamente resuelta, como si no hubiera nada más que decir. Si esto fuera así, el presente trabajo, así como lo hemos planteado, no tendría sentido alguno. Con esto que estamos diciendo no pretendemos, de ningún modo, erigirnos por encima de la obra fabriana. Al contrario, a él se le debe que hoy seamos capaces de ver con meridiana claridad muchos de los errores metafísicos y gnoseológicos de Karl Rahner; como decía fray Diego de Estella, *pygmaeos gigantum humeris impositos, plusquam ipsos gigantes videre*. No obstante, esto no quita que podamos reconocer algunas de las carencias que se encuentran en el estudio del padre Fabro, las cuales hemos intentado superar con nuestro trabajo. La primera de ellas es consecuencia de la época en que vivió. Como es lógico, el padre Fabro, muerto en 1995, nunca tuvo acceso a los textos inéditos de Rahner que se editaron en 1996 y de los cuales nosotros nos hemos podido servir. La segunda carencia es que, en ningún momento, él se ocupa de los textos ni prácticamente de los autores a los que Rahner se refiere explícitamente: Rousselot, Maréchal, Siewerth, Hufnagel, Von Dunin-Borkowski, incluso el propio Honecker, entre otros. La tercera objeción que hacemos a Fabro es puramente metodológica. Él, para analizar la metafísica del conocimiento rahneriana, parte de una serie de prejuicios que, aunque ciertos, establecen de antemano la dependencia de Hegel, Heidegger y Kant, lo cual hemos procurado evitar, como hemos dicho antes.

A pesar de todo lo anterior, debemos reconocerle al padre Fabro su perspicacia a la hora de contrastar los propios textos tomasianos con las tesis rahnerianas, haciendo notar sus clamorosas tergiversaciones, en lo cual nosotros nos hemos inspirado y de lo que hemos tomado ejemplo. Finalmente, debe quedar claro que Fabro no hace un

análisis integral de *Geist in Welt*, sino que de aquí y de *Hörer des Wortes* extrae los principios y los pasajes más relevantes, destacando sus incoherencias. Este *modus operandi*, que también es legítimo, difiere por completo del nuestro, puesto que nosotros nos hemos entregado al estudio sistemático de *Geist in Welt* en todas sus páginas, para posteriormente entender mejor su filosofía de la religión.

ESTRUCTURA DE LA INVESTIGACIÓN

Los trece capítulos de los que está compuesta nuestra investigación están distribuidos en cinco partes, a saber: I) Fundamentos de la *Erkenntnismetaphysik*; II) Metafísica de la sensibilidad; III) Teoría de la *abstractio* y de la *reditio completa*; IV) *Conversio ad phantasma*; y, finalmente, V) Discernimiento crítico de *Geist in Welt* a partir de su autor, de sus fuentes y de otros textos afines. Recordemos que las cuatro primeras partes están dedicadas exclusivamente al análisis textual de *Geist in Welt*, en lógica confrontación con la doctrina de santo Tomás de Aquino. En cambio, en la quinta y última parte nos hemos ocupado en examinar aquellos elementos que, a pesar de que no forman parte de la obra que analizamos, están especialmente relacionados con ella.

La primera parte consta de dos capítulos. En el primero consideramos el *textus princeps* que Rahner emplea como punto de partida, correspondiente a un pasaje de la *Summa Theologiae* (I, q. 84, a. 7) que trata acerca de la necesidad que tiene el alma, en el estado presente de vida, de convertirse a los fantasmas para conocer la realidad extramental. El interés por este capítulo es triple: ver desde un primer momento cómo nuestro autor traduce libremente dicho pasaje de la *Suma de Teología*, cómo plantea su método hermenéutico, y qué conceptos adopta para el desarrollo de su argumentación. En el segundo capítulo se examinan los tres pilares fundamentales de la metafísica del conocimiento de nuestro autor: la cuestionabilidad del hombre como punto de partida (*Ausgangpunkt*); la identidad del ser, del conocer y del objeto conocido; y también la concepción que tiene el padre Rahner de *unidad del conocimiento*. La segunda parte está compuesta por dos extensos capítulos que tratan acerca de la *metafísica de la sensibilidad*. En el capítulo tercero se expone de qué modo entiende Rahner que la sensibilidad es un *medius* entre el intelecto y el mundo. Por otro lado, en el capítulo cuarto intentamos desmontar la tesis de las estructuras aprióricas de la sensibilidad (espacio y tiempo) que definen al hombre en su *espacialidad* y su *temporalidad*. En cambio, la tercera parte del trabajo muestra el carácter dialéctico que tiene el conocimiento del espíritu según Rahner, en cuanto se identifica la *abstractio* con la propia *reditio completa in seipsum*, es decir, la *oppositio mundi*, el *ser en lo otro* (*Beim-*

Andern-Sein), con la concienticidad, o sea, con el *ser consigo mismo* (*Bei-sich-selbst-Sein*) del sujeto. Así pues, son cuatro los capítulos que articulan la presente parte. El capítulo quinto trata acerca del carácter abstractivo de la *reditio*. En el capítulo sexto tratamos sobre el *lumen intellectus agentis*, entendido por Rahner como anticipación (*Vorgriff*) y como condición de posibilidad para la *reditio in seipsum*. El capítulo séptimo aborda las cuestiones más metafísicas con el análisis de la concepción rahneriana del *esse* tomista, remarcando la importancia que tiene para nuestro autor el carácter fundante del juicio respecto del mismo *esse*. Finalmente, en el capítulo octavo, sometemos nuevamente a examen el concepto rahneriano del *intellectus agens*, pero esta vez entendido como potencia anticipativa del *ser en general*, es decir, como potencia del *excessus* o *Vorgriff auf esse*. La cuarta parte es la que corresponde a la última parte de *Geist in Welt* dedicada *ex professo* a la *conversio ad phantasma*. Son tres los capítulos correspondientes a esta parte. El capítulo noveno analiza la tesis del origen de la sensibilidad a partir de la *conversio ad phantasma* del espíritu, en el lanzarse tras *lo otro* del mundo. Por otra parte, también se cuestiona la concepción que tiene el padre Rahner de la cogitativa, como la potencia de la unidad (identidad) sensible-espiritual, y de la libertad entendida como la emergencia metafísica de la conciencia respecto de *lo otro* de la sensibilidad. El capítulo décimo trata acerca de la *species intelligibilis* como ley apriórica del espíritu. Y, en último lugar, en el capítulo undécimo —que corresponde a las últimas páginas de *Espíritu en el mundo*— analizamos la conclusión del doctor Rahner, que redefine al hombre como *espíritu en el mundo* y la misma metafísica, afirmando su posibilidad desde el plano de la *imaginatio* hacia el *ser en general*.

Finalmente, la última y quinta parte del trabajo, que pretende discernir críticamente *Geist in Welt* a partir de su autor, sus verdaderas fuentes y los textos afines, está compuesta por dos capítulos. Así pues, en el capítulo duodécimo encontramos, de modo discontinuo, la biografía de nuestro autor en relación a las cuestiones filosóficas que nos ocupan. A partir de aquí se presenta el Rahner perteneciente a la neoescolástica suarista. Subsiguientemente, se aborda la cuestión del Rahner que llega a Kant a través del tomismo trascendental del padre Maréchal. Y, en tercer lugar, nos ocupamos del Rahner que accede al existencialismo de Heidegger y, a través de éste, también al idealismo de Hegel. Para todo esto, hacemos estribar toda nuestra argumentación sobre los interesantísimos escritos rahnerianos que fueron inéditos hasta 1996, cuando se incluyeron en los *Sämtliche Werke*. El primero de estos textos que analizamos es *Begleittext zu Geist in Welt*, donde Rahner revela las verdaderas intenciones y fuentes de su obra. Dicho escrito estaba destinado a ser una introducción

a la tesis doctoral de nuestro autor, aunque nunca se llegó a adjuntar a la misma por razones que a día de hoy desconocemos. Otro texto es el célebre *Wiener Memorandum* en el que el padre Rahner propone, entre otras cuestiones, una reforma de la filosofía y la teología escolásticas en diálogo con la filosofía moderna. En el tercer texto, *Die Grundlagen einer Erkenntnis bei Joseph Maréchal*, el doctor Rahner se dedica a hacer un resumen-interpretación de la doctrina del padre Maréchal. El cuarto texto es *Introduction au concept de philosophie existentielle chez Heidegger*, que constituye la única ocasión en que Rahner escribió ampliamente acerca de la doctrina existencial de Heidegger. Finalmente, ofrecemos el análisis de los *Protokolle aus Seminaren Martin Heideggers*, especialmente de un trabajo que hizo nuestro autor acerca de un seminario que impartió Heidegger acerca de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Para acabar, en el capítulo decimotercero se muestra, mediante la lectura de *Hörer des Wortes* y de otros textos próximos en la temática, el propósito de Rahner por constituir, sobre la base de su metafísica trascendental, una filosofía de la religión a través de la cual la teología dogmática llegue a reformularse a partir de la experiencia trascendental del hombre.

RESPUESTA ANTICIPADA A LAS POSIBLES OBJECIONES

Somos conscientes de que el mismo hecho de que exista una obra que ponga en cuestión alguna teoría rahneriana, ya de por sí, suele ser objeto de acerbas desautorizaciones que pretenden hacer una enmienda a la totalidad, independientemente de que la obra sea leída o no. Por consiguiente, no queremos acabar esta introducción sin anticiparnos brevemente a cuatro posibles objeciones que puede recibir nuestra investigación, a saber: su carácter tomista, crítico, polémico e impugnante. Por el contrario, para nosotros estas imputaciones son, más bien, ventajosas, y las reivindicamos como necesarias. Tomistas nos consideramos nosotros y tomista se consideró Rahner; él apeló a santo Tomás y nosotros hemos hecho lo propio. Simplemente, a partir de este denominador común, se ha desarrollado nuestro estudio en donde ha primado la confrontación a partir de los mismos textos tomasianos. Los que no aciertan, en todo caso, son los que pretenden comprender a Rahner al margen del tomismo al cual él mismo recurre para intentar justificar sus tesis. En segundo lugar, nuestro estudio tiene un carácter crítico en el sentido etimológico del término. La confusión reinante en las argumentaciones de nuestro autor, y las deformaciones de las citas tomasianas, nos ha obligado a adoptar un método *criticus* o κριτικός, es decir, que permita discernir, distinguir, separar, discriminar y juzgar. Por otra parte, es menester que se genere una sana polémica (πολεμικός), siempre desde la caridad y el máximo respeto, en torno a la cuestión de la doctrina rahneriana. Ésta

sigue gozando de una inmunidad injustificada, y solamente mediante la polémica o la controversia se podrá espolpear a aquellos que, desde sus cátedras de filosofía o de teología, y episcopales también, tienen los medios efectivos para someter a profundo examen este fenómeno sobredimensionado del rahnerismo. Finalmente, nuestra tesis es, en efecto, impugnante, pues estamos convencidísimos de que no es suficiente enseñar la verdad, sino que, para que resplandezca mejor ésta, es necesario también impugnar o confutar el error; “*ut diligenti discussione habita veritas limpidius appareret*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sententia Metaphysicae*, lib. 2, l. 1).

En definitiva, de algún modo nos complace considerarnos, con nuestra aportación, continuadores de la lucha apologética de aquellos denodados autores —como Lakebrink, Fabro, Siri, Gherardini, Livi, Andereggen, Ewart, Ferraro, Lanzetta o Cavalcoli— que, en su día, incumpliendo el precepto del *loquimini nobis placentia* (Is 30, 10), se atrevieron a romper el tabú del rahnerismo y alzar la voz en contra de la doctrina antropocéntrica de nuestro autor, con miras al bien común de la Iglesia, que es *maius et divinius* que el bien particular.

PARTE I

FUNDAMENTOS DE LA ERKENNTNISMETAPHYSIK

En los dos capítulos que componen esta primera parte de nuestro trabajo analizaremos lo que, sin duda, ofrece la clave de interpretación de *Espíritu en el mundo*, es decir, de la *Erkenntnismetaphysik* del doctor Rahner. En el primer capítulo expondremos la traducción e interpretación que nuestro autor realiza del *textus princeps*, elegido por él mismo, para plantear el problema del conocimiento humano, que llega a identificar con la cuestión de la *conversio ad phantasma*. Abruptamente, Rahner empieza por el pasaje de la *Summa Theologiae* (I, q. 84, a. 7) dedicado a la antedicha cuestión, obviando todas las otras cuestiones psicológicas y gnoseológicas precedentes. En este preciso punto podremos observar el peculiar modo que tiene Rahner, tanto para traducir al alemán los textos latinos de santo Tomás, como para interpretarlos.

Asimismo, creemos que lo más destacable, en este primer capítulo, es la manifestación del método hermenéutico rahneriano que domina en todas y cada una de las páginas de *Geist in Welt*. Por otra parte, también aquí será indispensable la *explicatio terminorum* de los conceptos rahnerianos fundamentales —mundo (*Welt*) o *ser consigo mismo* (*Beisichselbstsein*), por ejemplo— que, con frecuencia, aparecen en sus intrincadas argumentaciones, que, aunque éstas sean ásperas al entendimiento, con la clarificación desde el principio de dichos conceptos, serán mucho más fáciles de desenredar y esclarecer.

En el segundo capítulo, se presentarán los postulados o elementos fundamentales que el padre Rahner asienta desde el principio de su *metaphysica cognitionis*. Tales fundamentos (*Grundlagen*) son: la cuestionabilidad (*Fragbarkeit*), como punto de partida (*Ausgangspunkt*) de la metafísica; la unidad metafísica del conocimiento; y la proclamación de la identidad o unidad originaria (*ursprüngliche Einheit*) del ser-conocer-objeto conocido. Estos postulados estriban en el propio concepto de ser (*Sein*), que adquiere en Rahner un carácter de *esencial indeterminabilidad*. Veremos cómo este ser indeterminado (e irreal) solamente puede ser determinado por la propia pregunta por el *ser en general* (*Sein überhaupt*), revelándose, así, dicha pregunta (el juicio) como fundante, y el *esse* como fundado por ésta, reduciendo el conocimiento a autoconocimiento, y redefiniendo el ser como el *ser consigo mismo* del cognoscente, es decir, como conciencia, en donde el grado de la *potencia de ser* (*Seinsmächtigkeit*) se mide según la capacidad de *autoposición* que tiene el espíritu.

CAPÍTULO I

INTERPRETACIÓN DE LA *SUMMA THEOLOGIAE* I, CUESTIÓN 84, ARTÍCULO 7

1. Consideraciones introductorias

1. 1. *La finalidad de Rahner en Geist in Welt*

Desde las primeras páginas de *Geist in Welt*¹ o *Espíritu en el mundo*², Karl Rahner manifiesta el objeto de su estudio y el método que ha seguido. Dicha obra aspiraba a ser una tesis doctoral acerca de la metafísica del conocimiento (*Erkenntnismetaphysik*) de santo Tomás de Aquino, aunque —como veremos al final de nuestro trabajo— esta aspiración se vio frustrada al no conseguir la aprobación del doctor Honecker, su director. Pero dejemos, por ahora, este apunte histórico de lado. Lo que nos interesa aquí es analizar el pensamiento filosófico de un autor que influyó sobremanera en la teología católica postconciliar. En *Geist in Welt* la intención de nuestro autor es harto ambiciosa, ya que pretende interpretar al Santo Doctor *immediate*, es decir, absteniéndose de considerar los estudios que se han hecho a lo largo de los siglos por tantos escolásticos y egregios comentadores. Incluso, el padre Rahner quiere obviar el mismo origen histórico de la doctrina tomasiana. Por ende, a Rahner no le interesan, a la hora de analizar la doctrina tomasiana, las dependencias histórico-doctrinales que el Aquinate tiene de Aristóteles, de san Agustín o de la filosofía de su tiempo. Para nuestro autor, la razón para desnudar de esta manera a santo Tomás de su propia historia (*Geschichte*) y doctrina es alcanzar lo que es *realmente filosófico* en él.

¹ Cfr. RAHNER, K. *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*. Innsbruck; Leipzig: Felizian Rauch, 1939 (a partir de ahora esta primera edición alemana se citará como GW¹); RAHNER, K. *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*. München: Kösel, 1957 (a partir de ahora esta segunda edición alemana se citará como GW²).

² Cfr. RAHNER, K. *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino*. Traducción de A. ÁLVAREZ BOLADO. Barcelona: Herder, 1963 (a partir de ahora esta edición española se citará como EM).

Basándose en lo anterior, Rahner justifica que, para entender el pensamiento del Aquinate, no se puede emplear el método de acudir a todas las enseñanzas filosóficas textuales diseminadas a lo largo de todo el *corpus thomisticum*, ya que en él no encontramos ningún desarrollo sistemático de su filosofía; el objetivo es buscar, simplemente, su *filosofía viva (lebendige Philosophie)* desde la cual elaboró su teología³.

“Por metafísica tomista del conocimiento entendemos la doctrina del mismo Tomás de Aquino. Nos tomamos, por tanto, el derecho de intentar entender a santo Tomás inmediatamente, sin apoyarnos en sus comentaristas o en el testimonio de su escuela y sin ocuparnos del origen histórico de su doctrina. Si este esfuerzo en torno a la doctrina de santo Tomás no deja, con todo, de ser investigación histórica, lo es precisamente como investigación filosófica. No nos importa, pues, el Tomás religado a su tiempo, dependiente de Aristóteles, de san Agustín y de la filosofía de su momento histórico. Existe sin duda este Tomás. Y por bueno damos que la investigación histórica se ocupe de él. Pero, justificadamente o no, se puede dudar de si por el mero camino de la investigación histórica es posible alcanzar lo realmente filosófico en Tomás (en el presente estudio histórico no es la historia lo que primariamente interesa, sino la filosofía). Para adueñarse de lo propiamente filosófico de un filósofo, sólo un camino es viable: hundir los ojos con él en las cosas mismas. Sólo así se puede entender lo que él pensaba. No intentamos, por tanto, captar todo lo que Tomás dijo aquí y allá, con la misma apreciación indiferenciada, para clasificarlo después en un orden puramente exterior. No se alcanza así el original acontecer filosófico que en Tomás se produjo”⁴.

Nosotros no vemos cómo se puede comprender el verdadero pensamiento de santo Tomás de Aquino al margen de su historia y sus fuentes, o de sus textos y contextos. Rahner aboga por un método ficticio que pretende interpretar, *de facto*, la doctrina

³ “Tomás no ha escrito ninguna obra considerable de desarrollo sistemático estrictamente filosófico. La filosofía viva, desde la que él escribe su teología, no se presenta ante nosotros en su unidad y en su concreto crecimiento en una facticidad histórica inmediatamente aprehensible, sino que permanece escondida en su silencioso pensar” (EM, p. 11): “*Er hat kein einziges größeres Werk einer systematischen philosophischen Entwicklung geschrieben. Die lebendige Philosophie, aus der er seine Theologie schreibt, hat sich also in ihrer Einheit und Entwicklung gar nicht unmittelbar historisch greifbar vollzogen, sie blieb in der Verborgenheit seines stillen Denkens*” (GW¹, p. XI; GW², p. 12).

⁴ EM, pp. 13-14: “*Mit thomistischer Erkenntnismetaphysik meinen wir die Lehre des Thomas von Aquino selbst. Wir nehmen uns daher das Recht, ihn unmittelbar zu verstehen zu suchen, ohne uns auf seine Kommentatoren und das Zeugnis seiner Schule zu berufen und ohne uns mit der geschichtlichen Herkunft seiner Lehre zu beschäftigen. Ist dieses Bemühen um die Lehre des Thomas somit geschichtliches Fragen, so will es doch als philosophisches gemeint sein. Es geht uns daher nicht um den Thomas seiner Zeitbedingtheiten, seiner Abhängigkeiten von Aristoteles, Augustinus und von der Philosophie seiner Tage. Es gibt auch einen solchen Thomas. So mag man sich in historischem Forschen auch um diesen bemühen. Mag der Zweifel, ob man auf solche Weise das wirklich Philosophische in Thomas erreichen könne, zu Recht bestehen oder nicht —in dieser geschichtlichen Arbeit soll es vor allem nicht um ‚Geschichte‘, sondern um Philosophie selbst gehen. Wenn es daher gilt, das eigentlich Philosophische in einem Philosophen zu ergreifen, so kann das nur so geschehen, daß man mit ihm auf die Sache selber schaut. Nur so läßt sich verstehen, was er meinte. Darum kann es sich hier nicht darum handeln, alles und jedes, was Thomas einmal sagte, in gleichmäßiger Schätzung aufzusammeln und äußerlich zusammenzuordnen. So läßt sich das ursprünglich philosophische Geschehen bei ihm nicht erreichen*” (GW¹, p. XI; GW², p. 11).

tomista en su evolución actual. Así lo dice nuestro autor: “Lo que importa es esto otro: desde el originario punto de partida de su filosofía, con frecuencia bien poco explícito, volver a concebir ésta de nuevo en su concreto crecimiento”⁵. Ahora bien, es difícil de entender de qué modo Rahner puede afirmar que el pensamiento del Aquinate, que vivió en el siglo XIII, puede seguir evolucionando o creciendo a día de hoy. En el fondo, lo que nuestro autor trata de hacer es interpretar la doctrina tomasiana a través de los autores modernos, como Kant o Heidegger. Por esta razón, advierte Karl Rahner: “No se exija, por tanto, a este estudio la justificación de cada una de sus afirmaciones con una cita sacada del mismo santo Tomás”⁶. En las primeras páginas, el padre Rahner indica que el verdadero pensamiento de santo Tomás surge en diálogo con la filosofía moderna. Sin embargo, de modo paradójico, encontramos en todo *Geist in Welt* innumerables citas y referencias a santo Tomás y ninguna a Kant, a Hegel o a Heidegger, que, como demostraremos al final de nuestro trabajo, son las verdaderas fuentes de nuestro autor, aunque él procure advertir, desde el principio, que no es así:

“La extensión limitada del estudio vedaba una confrontación *expresa* y minuciosa de la filosofía moderna, desde Kant hasta Heidegger con Tomás. El intento de hacer más actuales los problemas tratados en su libro, mediante un par de ‘brillantes’ bosquejos de tales paralelismos, no le interesaba al autor. Quien conozca la filosofía reciente, hallará por su propia cuenta tales puntos de contacto. En gracia de los lectores escolásticos, dado el peligro quizá de chocar con muchas fórmulas del trabajo que pudieran parecerles kantianas, queremos advertir, expresamente ya desde ahora, que al presente estudio no le interesa hacer crítica del conocimiento, sino metafísica del conocimiento; tratamos siempre, por tanto, de un hilemorfismo noético al que, en oposición a Kant y en el sentido de una general determinación óptica del conocer, corresponde siempre un hilemorfismo *ontológico* en los objetos”⁷.

Asimismo, encontramos en *Geist in Welt* varias referencias a eclécticos autores contemporáneos de Karl Rahner —por ejemplo, Maréchal, Siewerth o Rousselot—, a través de los cuales él llega al pensamiento moderno. Aquí conviene destacar dos

⁵ EM, p. 14: “Es muß vielmehr darauf ankommen, von dem ersten, oftmals wenig ausdrücklichen Ansatz seiner Philosophie her diese neu in ihrer Durchführung zu begreifen” (GW¹, p. XI; GW², p. 11).

⁶ EM, p. 14: “Es kann in dieser Arbeit daher nicht gefordert werden, daß jeder ihrer Sätze mit einem Zitat aus Thomas belegt werde” (GW¹, p. XII; GW², p. 12).

⁷ EM, p. 16: “Eine ausdrückliche, eingehende Konfrontierung der modernen Philosophie von Kant bis Heidegger mit Thomas verbot der beschränkte Umfang der Arbeit. Der Versuch, durch ein paar ‚geistvolle‘ Andeutungen solcher Parallelen die Probleme des Buches aktueller erscheinen zu lassen, lag dem Verfasser nicht. Wer die neuere Philosophie kennt, wird hoffentlich auch so diese Berührungspunkte herausmerken. Für scholastische Leser, die vielleicht in Gefahr sind, sich an manchen kantisch klingenden Formulierungen des Buches zu stoßen, sei hier ausdrücklich festgestellt, daß es dem Buch nicht um Erkenntniskritik, sondern um Erkenntnismetaphysik geht und daß es sich darum im Gegensatz zu Kant immer um einen noetischen Hylemorphismus handelt, dem im Sinn einer durchgängigen Seinsbestimmtheit des Erkennens ein ontologischer Hylemorphismus im Gegenständlichen entspricht” (GW¹, pp. XIII-XIV; GW², p. 14).

curiosidades bibliográficas. La primera es que, en la segunda edición de *Geist in Welt*, se eliminó la bibliografía que había al principio de la primera edición⁸. La segunda curiosidad la encontramos en los prólogos a la primera y segunda ediciones. Rahner apunta que Maréchal y Rousselot son citados frecuentemente en la obra para interpretar mejor a santo Tomás de Aquino: “Si los nombres de Pierre Rousselot y Joseph Maréchal van a aparecer con frecuencia, es porque he querido con ello acentuar que el presente estudio se siente tributario al menos del espíritu de la interpretación de santo Tomás que ellos nos ofrecieron”⁹. Lo llamativo es, precisamente, la escasez de referencias y citas de Rousselot y Maréchal a pesar de que Rahner haya anunciado una abundancia de las mismas. Si examinamos la totalidad de las notas a pie de página de *Geist in Welt*, encontraremos en total solamente cuatro referencias a Rousselot y diez a Maréchal; una sencilla evidencia de la cual sorprendentemente no tenemos constancia en la escasa bibliografía que trata sobre el tema que nos ocupa. Opinamos que Rahner se aprovecha del trabajo hecho por los padres Pierre Rousselot y Joseph Maréchal que establecen una artificial conciliación entre la doctrina de santo Tomás y el pensamiento moderno. La citación de estos autores eclécticos le sirve a Rahner, simplemente, para pivotar hacia el inmanentismo, contradiciendo *absolute* las enseñanzas del Doctor Común, resultando, de esto mismo, que dichos autores también sean tergiversados por nuestro autor. Rahner se sirve de estos filósofos —de sus nombres, más que de sus argumentos; de su *espíritu*, más que de sus textos—, para encubrir a sus principales fuentes. De hecho, el propio Rahner, más que basarse en la obra escrita de Rousselot y Maréchal, asevera que se siente tributario del *espíritu* de la interpretación que hicieron ellos de santo Tomás. Por otra parte, a pesar de las interminables referencias y citas tomasianas que encontraremos en *Geist in Welt*, en la *metafísica del conocimiento* de Rahner encontramos graves lagunas y omisiones, como él mismo reconoce:

“Advertimos, por tanto, desde el principio, que el estudio tropezará continuamente con problemas que, sólo en parte o de ningún modo, puede tomar en consideración. Así, por ejemplo, se trata someramente la cuestión de la comprensión tomista del *esse* y son muchos los problemas que van a quedar incompletos en su tratamiento, sobre la esencia de la sensibilidad, sobre los primeros principios, etc. Cuestiones como la de la *species expressa*, el *verbum mentis*, la *resolutio* de un conocimiento (tanto en los *prima principia* como en los *sensibilia*), la *analogia entis*, la unidad de apercepción, etc., ni siquiera serán

⁸ Cfr. GW¹, pp. IX-X.

⁹ EM, p. 11: “Wenn Pierre Rousselot und Joseph Maréchal vor allem angeführt werden, so soll damit betont sein, daß diese Arbeit sich dem Geist ihrer Thomasinterpretation vorzüglich verpflichtet fühlt” (GW¹, p. V; GW², p. 9).

mencionados, a pesar de su importancia para una comprensión definitiva de los problemas tratados en el estudio”¹⁰.

En cuanto al título del libro, Rahner elige la expresión *Geist in Welt* (*Espíritu en el mundo*) porque es la que más de adecua, según él, a la tesis de la *conversio ad phantasma*, con la cual quiere nuestro autor dar una explicación tomista al problema del conocimiento humano en sus dos dimensiones —intelectiva y sensitiva— que se mantienen en una *unidad metafísica*, precisamente mediante la *conversio intellectus ad phantasma*: “la *conversio ad phantasma* es la palabra clave que designa la unidad de todas las potencias cognoscitivas humanas en el ejercicio cognoscitivo y por esto también, en definitiva, la unidad original del único conocer humano”¹¹. Rahner concibe el hombre como *espíritu* porque es capaz de tener *conocimiento metafísico*. Este *espíritu*, mediante la sensibilidad, tiene la experiencia fenoménica del *mundo*. Más adelante tendremos ocasión de explicitar mejor estos términos y las fuentes de dónde surgen. Por ahora, nuestro autor nos adelanta que, gracias a estas dos dimensiones y a la susodicha *conversio ad phantasma*, el hombre puede ser definido como *espíritu en el mundo*:

“El estudio viene titulado ‘Espíritu en el mundo’. La palabra ‘espíritu’ se usa como título de una facultad que, desbordando el mundo, conoce lo metafísico. Mundo es el nombre de la realidad accesible a la inmediata experiencia del hombre. Este estudio se ocupará, pues, de la pregunta: cómo el conocer humano puede ser, según santo Tomás, espíritu en el mundo. La tesis de que el conocer humano se mueve de manera inmediata en el mundo de la experiencia, y que todo lo metafísico sólo llega a ser conocido dentro del mundo y por *inmediato contacto* con él, la expresa santo Tomás en su doctrina de la aplicación y del permanente quedar aplicado del intelecto a la apariencia sensible, en la doctrina de la *conversio intellectus ad phantasma*. Así, el estudio podría también haber sido titulado: *conversio ad phantasma*”¹².

¹⁰ EM, p. 18: “Es sei daher gleich zu Anfang darauf aufmerksam gemacht, daß diese Arbeit dauernd auf Fragen stößt, die sie nur zum Teil oder auch gar nicht in Angriff nehmen kann. So ist z. B. die Frage nach dem thomistischen esse-Begriff nur eben angepackt, viele Probleme über das Wesen der Sinnlichkeit, über die ersten Prinzipien usw. Bleiben bei ihrer Behandlung ungeklärt. Fragen wie über die *species expressa*, das *verbum mentis*, die *resolutio* einer Erkenntnis (in die *prima principia* sowohl als auch in die *sensibilia*), die *analogia entis*, die *Einheit* der Apperzeption usw. kommen überhaupt nicht zur Sprache, obwohl sie für das endgültige Verständnis der hier zur Behandlung stehenden Fragen von Bedeutung sind” (GW¹, p. XV; GW², p. 16).

¹¹ EM, p. 17: “[...] die *conversio ad phantasma* ist das thomistische Stichwort für die Einheit aller menschlichen Erkenntniskräfte im Erkenntnisvollzug und damit letztlich auch für die Ursprungseinheit des einen menschlichen Erkennens” (GW¹, p. XIV; GW², p. 15).

¹² EM, p. 17: “Die Arbeit ist betitelt ‚Geist in Welt‘. Geist ist gemeint als Titel eines Vermögens, das über die Welt hinausgreifend das Metaphysische erkennt. Welt ist der Name der Wirklichkeit, die der unmittelbaren Erfahrung des Menschen zugänglich ist. Wie das menschliche Erkennen nach Thomas Geist in Welt sein können, das ist die Frage, um die es in dieser Arbeit geht. Der Satz, daß das menschliche Erkennen zunächst einmal in der Welt der Erfahrung sei und alles Meta-physische nur in und an der Welt erkannt werde, ist bei Thomas ausgesprochen in seiner Lehre von der Hinwendung

1. 2. La elección de un *textus princeps* como punto de partida

Como sabemos, la *Pars Prima* de la *Summa Theologiae* trata sobre Dios y sus criaturas, articulándose de la siguiente manera: la ciencia teológica (q. 1); Dios uno (qq. 2-26); Dios trino (qq. 27-43); la producción y distinción de las criaturas (qq. 44-49); los ángeles (qq. 50-64); la creación del mundo material (qq. 65-74); el hombre (qq. 75-102); y el gobierno divino del mundo (qq. 103-119). En realidad, podemos decir que la *Pars Prima* en conjunto —como la totalidad de la *Summa*— trata siempre sobre Dios, ya sea considerado en sí mismo —uno en esencia y trino en personas—, o ya sea considerado en su obra creadora, que Él mismo conserva y gobierna. Esto es muy importante tenerlo en cuenta para no obviar en qué contexto está situado el artículo que Karl Rahner adopta, aunque provisionalmente, como *textus princeps* para fundamentar sus postulados y argumentaciones que aparecen en *Geist in Welt*. Para santo Tomás de Aquino, la realidad creada depende absolutamente de Dios, no es autónoma. Por esta razón, la *Summa Theologiae* no empieza hablando del hombre, ni siquiera del ángel, sino de Dios mismo. Posteriormente, el Santo Doctor trata de las criaturas, pero no consideradas en sí mismas, sino *sub ratione Dei*, es decir, como obra divina de la creación. Así pues, siguiendo el criterio del Divino Tomás, igualmente debemos contemplar *sub ratione Dei* las cuestiones *De homine*, incluidas aquellas que hacen referencia al propio conocimiento humano (qq. 84-89).

Karl Rahner, por el contrario, obvia todas estas consideraciones que hemos apuntado, partiendo *ex abrupto* de un pasaje secundario de la *Summa*, sin tener en cuenta todas las cuestiones previas, como evidencia Cornelio Fabro¹³. El padre Rahner, pues, empieza por el artículo séptimo de la cuestión 84. En este artículo el Aquinate se pregunta lo siguiente: “*Utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata*”¹⁴. Ahora bien, la diferencia con Rahner es que santo Tomás, antes de tratar sobre la intelección humana *in phantasmatibus*, no ha considerado al hombre puramente como *espíritu*, es decir, como conciencia, sino que, además de haber hecho una exposición acerca de las distintas potencias del alma¹⁵, ha definido al hombre mismo como un compuesto de cuerpo y alma¹⁶. Solamente después de contemplar todas estas cuestiones precedentes, el

und der dauernden Hingewandtheit des Intellekts an die Erscheinung, von der ‚conversio intellectus ad phantasma‘. Darum hätte die Arbeit auch überschrieben werden können: ‚Conversio ad phantasma‘ (GW¹, p. XIV; GW², pp. 14-15).

¹³ Cfr. FABRO, C. *El viraje antropológico de Karl Rahner*. Buenos Aires: CIAFIC, 1981, p. 28.

¹⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 84, a. 7.

¹⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, qq. 77-83.

¹⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, qq. 75-76.

Aquinatense aborda la cuestión 84, que trata acerca de cómo el alma —unida al cuerpo— conoce la realidad corpórea.

La susodicha cuestión octogésima cuarta contiene ocho artículos, de los cuales nuestro autor parte directamente del séptimo. Karl Rahner simplemente quiere demostrar —desde su *Erkenntnismetaphysik*— que la teoría de la *conversio ad phantasmata* equivale a la definición del hombre como *espíritu en el mundo*, con claras resonancias hegelianas y heideggerianas, como demostraremos al final de nuestro estudio. En cambio, la intención del Santo Doctor, a la hora de elaborar la cuestión 84, es la de demostrar que el hombre entiende lo corporal. Al ser lo corporal una realidad inferior del hombre, santo Tomás de Aquino antes ve preciso demostrar que el alma conoce lo corporal por el entendimiento¹⁷, mediante los sentidos¹⁸. El alma no conoce la realidad material ni por su esencia¹⁹ ni por especies innatas²⁰ ni por especies inteligibles provenientes de formas separadas²¹, ya que dicho entendimiento es como una *tabula in qua nihil est scriptum*. Si no se admitiera todo esto, en vez de hablar del conocimiento humano, deberíamos hablar, más bien, de un autoconocimiento de carácter angélico. El hombre, según el *Doctor Communis*, necesita de la realidad extramental para poder conocer. Incluso, aunque se admita que el conocimiento verdadero del mundo material extramental se dé por una participación en las *razones eternas*²², el hombre necesita también de las especies inteligibles que provienen de los propios objetos. El conocimiento intelectual parte de la realidad sensible, no del juicio o del *ser consciente*, como veremos que piensa nuestro autor a lo largo de nuestro trabajo. Prueba de que el hombre, para conocer, necesita de una realidad que no está presente de modo apriórico en su conciencia, es que el juicio del entendimiento queda impedido —concluye santo Tomás— cuando existe en los sentidos algún tipo de limitación²³. Tendremos tiempo de desarrollar las antedichas afirmaciones que hemos expuesto en síntesis. Ocupémonos ahora, sin embargo, del artículo séptimo en cuestión, que se ha visto deformado por la interpretación rahneriana, no solamente por los comentarios que el padre Rahner ha hecho del mismo, sino también por su peculiar traducción. Respecto de dicha traducción, advertimos que apareció por vez primera en la segunda edición de *Geist in Welt*; en la primera edición solamente está el texto latino. No se puede decir que dicha traducción sea literalmente exacta, más bien debe considerarse como una

¹⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 84, a. 1.

¹⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 84, a. 6.

¹⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 84, a. 2.

²⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 84, a. 3.

²¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 84, a. 4.

²² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 84, a. 5.

²³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 84, a. 8.

traducción interpretativa como afirma Álvarez Bolado en la traducción de *Geist in Welt* que hace al español: “Traducimos directamente del texto alemán que nos ofrece el autor y no del texto latino. La razón es obvia. Rahner no traduce simplemente, sino que interpreta ya. Nos hemos esforzado por conservar los matices de esta interpretación”²⁴. Esto quedará patente cuando comparemos a continuación el texto latino tomasiano con la misma traducción rahneriana.

2. Comentario rahneriano del pasaje en cuestión de la *Summa Theologiae* (I, q. 84, a. 7)

Empezamos exponiendo el comentario-interpretación-traducción que Rahner hace del pasaje de la *Summa Theologiae* (I, q. 84, a. 7) referido a la *conversio ad phantasmata*. Advertimos que el propio comentario de Rahner al susodicho pasaje tomasiano es provisional e introductorio. Podríamos decir que este texto de la *Summa*, con el cual empieza nuestro autor *Geist in Welt*, obviando todas las cuestiones y artículos previos, le sirve de pretexto para introducir una serie de cuestiones que presumiblemente quedarán resueltas a medida que el doctor Rahner avance en su argumentación. Asimismo, Rahner aprovecha para mostrar una serie de conceptos singulares. Por una parte, algunos de estos conceptos proceden de santo Tomás —por ejemplo, *conversio ad phantasmata*—, aunque los acaba deformando o tergiversando. Por otra parte, otros conceptos provienen de la filosofía moderna —como *Beisichselbstsein*—, aunque nuestro autor no especifique en el principio ni en todo *Geist in Welt* su verdadera procedencia. Es más, la intención de Rahner en toda la obra será la de aplicar dicha terminología moderna a la doctrina tomasiana. Sin más dilación, vayamos, pues, al comentario que el doctor Rahner realiza al presente texto de la *Summa Theologiae*, empezando por el mismo título del artículo.

²⁴ EM, p. 23, nota 2 del traductor A. ÁLVAREZ BOLADO.

2. 1. Título del artículo (die Überschrift des Artikels)

1) Texto latino:

“Utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata”²⁵.

2) Traducción de Karl Rahner²⁶:

“Kann der Intellekt aktuell etwas erkennen durch die intelligiblen species, die er bei sich hat, ohne sich den phantasmata zuzukehren?”²⁷.

3) Traducción de Alfonso Álvarez Bolado²⁸:

“¿Puede el intelecto conocer algo actualmente por medio de las species inteligibles que en sí mismo tiene, sin necesidad de aplicarse a los phantasmata?”²⁹.

Como hemos leído más arriba, santo Tomás plantea la cuestión de si el entendimiento puede entender en acto, mediante las especies inteligibles que en sí tiene (*quas penes se habet*), sin volverse hacia los fantasmas o imágenes sensibles. El título de este artículo no se puede entender bien sin recurrir al artículo tercero, en donde el Santo Doctor explica que las especies inteligibles no son innatas. Santo Tomás descarta el innatismo tanto en el conocimiento sensitivo como en el intelectual. En este sentido, el alma está en potencia respecto de las imágenes sensibles (*phantasmata*), que son el principio de la sensación, como respecto de las especies o semejanzas, que son principio de la intelección. No existen especies inteligibles innatas en el entendimiento, sino que éste está en potencia respecto de aquéllas: *“Anima cognoscitiva sit in potentia tam ad similitudines quae sunt principia sentiendi, quam ad similitudines quae sunt principia intelligendi. Et propter hoc Aristoteles posuit quod intellectus, quo anima intelligit, non habet aliquas species naturaliter inditas, sed est in principio in potentia ad huiusmodi species omnes”³⁰*. Habiendo dejado claro que dichas especies inteligibles las tiene en sí el entendimiento después de haberlas adquirido, queda ahora por resolver si al propio entendimiento le son suficientes dichas especies adquiridas o, por el contrario,

²⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 84, a. 7.

²⁶ Volvemos a recordar que la traducción que hizo Rahner del latín al alemán solamente se encuentra en la segunda edición de *Geist in Welt* del año 1957.

²⁷ GW², p. 21.

²⁸ Como hemos dicho hace poco, Álvarez Bolado no traduce del latín. Él hace una traducción de la *traducción interpretativa* del padre Rahner, que es lo que nos interesa analizar.

²⁹ EM, p. 23.

³⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 84, a. 3, co.

necesita volverse hacia las imágenes sensibles; esta es la cuestión planteada. Karl Rahner cree que el artículo séptimo es el punto álgido de la metafísica del conocimiento, y en él se repite toda la doctrina de los artículos precedentes. Así, con esta simplificación, nuestro autor justifica la omisión de dichos artículos, aunque nada dice del artículo octavo posterior:

“Así se evidencia también que el a. 7 no es una cuestión secundaria y parcial de la metafísica tomista del conocimiento que pueda ser desgajada del conjunto de esta metafísica y resuelta de cualquiera manera. El artículo resume la aporética integral de esta metafísica del conocimiento en su última agudización. El artículo repite a un nivel más profundo lo que le precede, y decide de antemano lo que, en su explícito planteamiento, ha de seguir. Esto justifica que emprendamos una interpretación directa de este artículo, y que sólo vagamente esbozemos el contenido de los aa. 1-6 de la q. 84, únicamente en cuanto nos parezca de importancia para la aclaración de la pregunta que titula al a. 7”³¹.

Efectivamente, Rahner hace una tímida mención al artículo primero, en donde el Santo Doctor define el conocimiento intelectual como inmaterial, universal y necesario, pero siendo lo corporal conocido por este mismo conocimiento inmaterial, universal y necesario, ya que lo recibido está en el recipiente al modo del recipiente: “*Intellectus species, corporum, quae sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter et immobiliter, secundum modum suum, nam receptum est in recipiente per modum recipientis. Dicendum est ergo quod anima per intellectum cognoscit corpora cognitione immateriali, universali et necessaria*”³². Con esto, el Doctor Angélico nos dice que el entendimiento entiende *per similitudinem* la misma la realidad *extra animam*, aunque al modo intelectual, ya que los objetos corporales entendidos son materiales, particulares y contingentes. Esto le sirve a nuestro autor para declarar —inspirado en Joseph Maréchal³³— que santo Tomás afirma que el hombre tiene un *conocimiento absoluto* (*absolute Erkenntnis*), como los *grandes filósofos*, según él, han aseverado desde los griegos hasta Hegel. Dicho *conocimiento absoluto* supone ser el principio (*Ansatz*) para

³¹ EM, p. 38: “Somit zeigt sich auch, daß a. 7 nicht eine nebensächliche Teilfrage der thomistischen Erkenntnismetaphysik ist, die sich aus ihrem Ganzen herauslösen und beliebig so oder anders beantworten ließe. Dieser Artikel faßt die ganze Aporetik dieser Erkenntnismetaphysik in ihrer letzten Zuspitzung zusammen. So wiederholt dieser Artikel vertieft, was ihm vorausging, und entscheidet zum voraus, was in ausdrücklicher Fragestellung noch nachfolgt. Das gibt uns die Berechtigung, diesen Artikel für sich zu interpretieren, und rechtfertigt es auch, daß die a. 1-6 der q. 84 in ihrem Inhalt nur soweit vag umzeichnet wurden, als es für das Verständnis der Titelfrage des a. 7 von Bedeutung schien” (GW¹, p. 8; GW², p. 36).

³² SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 84, a. 1, co.

³³ Cfr. MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V; *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Madrid: Gredos, 1959, vol. V; EM, p. 35, nota 1; GW¹, p. 6, nota 4; GW², p. 33, nota 1.

toda metafísica del conocimiento³⁴. La crítica de cualquier objeto —según Rahner— es posible en tanto que el sujeto lo posea conscientemente y lo pueda juzgar, que es lo mismo que decir que sea consciente de estar *enfrente* de lo conocido³⁵. Es así que debe entenderse que el conocimiento intelectual sólo es posible *convertendo se ad phantasmata*, es decir, descansando sobre las imágenes sensibles: “Este conocimiento tiene que descansar (*convertere*) sobre las cosas (*phantasmata*) y tiene, como conocimiento universal y necesario, que juzgar a estas cosas”³⁶. Por consiguiente, queda así planteada la pregunta sobre la *conversio ad phantasmata*, lo cual, en fin, significa para el padre Rahner tres cosas:

- “1. Se pregunta por el conocimiento intelectual, que, para santo Tomás, halla su posibilidad sólo en un encuentro con el mundo material (mediante la sensibilidad).
2. Este conocer intelectual es una *cognitio immaterialis, universalis, necessaria*, es, por tanto, metafísica, que trasciende principalmente el objeto en que encuentra su punto de partida.
3. Se pregunta si este conocimiento metafísico, que desborda siempre su punto de partida, ha de realizar este desbordamiento, siempre de nuevo y en cada caso, en un volverse sobre el punto de partida material, o no”³⁷.

³⁴ “El sentido y la posibilidad del conocer intelectual, más aún, del conocer humano en absoluto, está en discusión, y esta discusión alcanza en el a. 7 su momento álgido. Es cierto que ya en el a. 1, antes de toda posición temática del problema, queda ya previamente decidido: el hombre está en posesión de una *cognitio immaterialis, universalis et necessaria*. Que en el hombre se da realmente un conocimiento absoluto; que vale: *forma rei intellectae est in intellectu universaliter et immaterialiter et immobiliter*. Éste es el grandioso punto de arranque del que santo Tomás parte con todos los grandes filósofos desde los griegos hasta Hegel” (EM, p. 35): “*Der Sinn und die Möglichkeit von intellektuellem, ja menschlichem Erkennen überhaupt stand in Frage, und eben diese Frage kommt in a. 7 erst auf ihren entscheidenden Höhepunkt. Zwar wird schon im ersten Artikel vor jeder thematischen Fragestellung eine Vorentscheidung getroffen: der Mensch ist im Besitz einer ‚cognitio immaterialis, universalis et necessaria‘. Daß eine absolute Erkenntnis im Menschen Wirklichkeit sei; daß gilt: forma rei intellectae est in intellectu universaliter et immaterialiter et immobiliter, das ist der große erste Ansatz, den Thomas mit jeder großen Philosophie von der der Griechen bis zu der Hegels mitsetzt*” (GW¹, p. 6; GW², p. 33).

³⁵ Cfr. EM, p. 36; GW¹, p. 7; GW², p. 34.

³⁶ EM, p. 38: “*Sie selbst soll auf den Dingen (phantasmata) beruhen (convertere) und soll doch als allgemeine und notwendige Erkenntnis diese Dinge beurteilen*” (GW¹, p. 8; GW², p. 36).

³⁷ EM, p. 37: “*1. Es ist gefragt nach intellektuellem Erkennen, das für Thomas immer nur in einem Zusammentreffen mit der materiellen Welt (durch Sinnlichkeit) seine Möglichkeit hat. 2. Dieses intellektuelle Erkennen ist eine cognitio immaterialis, universalis, necessaria, ist so schon ‚Metaphysik‘, die prinzipiell den Gegenstand überbietet, von dem sie ihren Ausgang nimmt. 3. Es ist gefragt, ob diese metaphysische, den Ausgangspunkt überbietende Erkenntnis diesen Übergriff immer und jedesmal vollziehen müsse in einem Zugriff zum materiellen Ausgangspunkt oder nicht*” (GW¹, pp. 7-8; GW², p. 35).

2. 2. Objeciones (die Einwände)

1) Texto latino:

“Ad septimum sic proceditur. Videtur quod intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata. Intellectus enim fit in actu per speciem intelligibilem qua informatur. Sed intellectum esse in actu, est ipsum intelligere. Ergo species intelligibiles sufficiunt ad hoc quod intellectus actu intelligat, absque hoc quod ad phantasmata se convertat.

Praeterea, magis dependet imaginatio a sensu, quam intellectus ab imaginatione. Sed imaginatio potest imaginari actu, absentibus sensibilibus. Ergo multo magis intellectus potest intelligere actu, non convertendo se ad phantasmata.

Praeterea, incorporalium non sunt aliqua phantasmata, quia imaginatio tempus et continuum non transcendit. Si ergo intellectus noster non posset aliquid intelligere in actu nisi converteretur ad phantasmata, sequeretur quod non posset intelligere incorporeum aliquid. Quod patet esse falsum, intelligimus enim veritatem ipsam, et Deum et Angelos”³⁸.

2) Traducción de Karl Rahner:

“1. Es scheint, daß der Intellekt aktuell etwas erkennen kann durch die intelligiblen species, die er bei sich hat, ohne sich den phantasmata zuzukehren: Der Intellekt nämlich kommt zu seiner Verwirklichung durch die intelligible species, durch die er informiert wird. Aber einfach dadurch, daß der Intellekt zu dieser seiner Verwirklichung kommt, erkennt er auch schon. Folglich genügen die intelligiblen species dafür, daß der Intellekt etwas aktuell erkenne, und er braucht sich (dabei) nicht den phantasmata zuzukehren.

2. Außerdem hängt die Einbildungskraft mehr von der äußeren Sinnlichkeit ab als der Intellekt von der Einbildungskraft. Nun kann aber die Einbildungskraft aktuelle Anschauungen Auch ohne die Gegebenheit des sinnlichen Gegenstandes haben. Also kann noch viel eher der Intellekt etwas aktuell erkennen ohne Hinkehr zu den phantasmata.

3. Schließlich gibt es von unkörperlichen (nicht-welthaften) Dingen keine phantasmata, denn die Einbildungskraft geht über den Horizont von Zeit und Raum nicht hinaus. Wenn also unser Intellekt nur dadurch etwas aktuell erkennen könnte, daß er sich zu den phantasmata hinkehrt, wäre er folgerichtig nicht imstande, etwas Unkörperliches (Nichtwelthaftes) zu erkennen. Doch das ist offenbar falsch: erkennen wir doch (auch) die Wahrheit selbst sowie Gott und die Engel”³⁹.

³⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 84, a. 7, args. 1-3.

³⁹ GW², p. 21.

3) Traducción de Alfonso Álvarez Bolado:

“1. Parece que el intelecto puede conocer algo actualmente por medio de las *species* inteligibles que en sí tiene, sin necesidad de volverse a los *phantasmata*: pues el intelecto llega a su actualización mediante las *species* inteligibles, por las que es informado. Ahora bien, por el simple hecho de llegar a esta su actualización, él conoce ya. En consecuencia, bastan las *species* inteligibles para que el intelecto llegue a conocer actualmente algo, sin que necesite para ello aplicarse a los *phantasmata*.

2. Por otra parte, la imaginación depende más de la sensibilidad externa que el intelecto de la imaginación. Ahora bien, la imaginación puede tener intuiciones actuales sin que necesite la actual presencia del objeto sensible. Mucho más, por tanto, podrá el intelecto conocer algo actualmente sin que se aplique a los *phantasmata*.

3. Finalmente, no existen *phantasmata* de las cosas incorpóreas (no mundanas), pues la imaginación no traspasa el horizonte de espacio y tiempo. Por tanto, si nuestro intelecto sólo pudiera conocer algo actualmente por aplicación a los *phantasmata*, no sería capaz, en consecuencia, de conocer algo incorpóreo (no mundano). Y esto es evidentemente falso: pues entendemos también la verdad misma, y a Dios y a los ángeles”⁴⁰.

Creemos que metodológicamente es mejor que las objeciones en sí, tal como las plantea santo Tomás de Aquino, sean abordadas al final del presente capítulo, cuando tratemos las propias respuestas a dichas objeciones. En estos momentos, nos interesa más cómo plantea el padre Rahner dichas objeciones empezando por su peculiar traducción. De la traducción rahneriana queremos destacar que, a partir de este momento hacia adelante, nuestro autor, cada vez que lea en los textos tomasianos cualquier cosa referente a lo *corpóreo*, él mismo lo trocará en lo *mundano*. Así lo hemos leído en el paréntesis que él ha añadido en la traducción de la tercera objeción, al identificar lo *incorpóreo* con lo *no mundano* (*nicht-welthaften*). Pronto veremos lo que quiere decir para el padre Rahner el *mundo*. Por ahora, quedémonos simplemente con este sencillo apunte terminológico.

Para Karl Rahner las objeciones que presenta santo Tomás tienen un valor en sí mismas, en tanto que objetan, preguntan o cuestionan. En el próximo capítulo de nuestro trabajo expondremos cómo la *pregunta* es uno de los fundamentos de la metafísica rahneriana del conocimiento. De hecho, aquí, en el comentario que nuestro autor hace al susodicho artículo, adelantándose a su posterior argumentación, ya se vislumbra el carácter fundamental de la cuestionabilidad: “La elaboración de la ‘pregunta’ es la primera y grave tarea del filósofo. La pregunta es lo primero, no sólo porque los filósofos dieron diversas respuestas al problema, sino porque muchas veces

⁴⁰ EM, pp. 23 y 25.

no se les ocurrió qué preguntar. Sólo la pregunta designa el ámbito dentro del que hay que buscar la verdad”⁴¹. Lo que revelan las dos primeras objeciones que plantea santo Tomás —según Rahner— es el problema de la *species intelligibilis*, que no es más que el problema del conocimiento en general. Si el entendimiento es visto por Rahner como un lugar de una posible experiencia teológica es porque dicho conocimiento es de carácter universal y necesario, que traspasa todo lo mundano, lo sensible: “debe aclararse la posibilidad intrínseca de un conocimiento intelectual como lugar de un acontecer teológico. Por tanto, debe explicarse de antemano este conocimiento como una *cognitio universalis et necessaria*, que sobrepasa las cosas singulares y el mundo mismo”⁴². Ahora bien, lo que se pregunta Rahner es cómo puede conciliarse dicha *cognitio universalis et necessaria* con el conocimiento de lo particular, consecuencia de la experiencia sensible del mundo, teniendo en cuenta que dicha experiencia de lo mundano es el suelo (*Boden*) o la plataforma en donde descansa, de forma permanente, el conocimiento intelectual. Es aquí donde la *species intelligibilis* alcanza especial significación, según Rahner, y, de hecho, esto es lo que querrá demostrar en *Espíritu en el mundo*, especialmente en la parte que trata acerca de la *conversio ad phantasma*: “la naturaleza de la *species* no es un presupuesto del problema, sino tema expreso de la pregunta del artículo. Y así se evidencia también, desde esta nueva vertiente, cómo en este artículo es el todo del conocimiento humano lo que deviene tema expreso de interrogación, problema”⁴³.

Por otra parte, según el padre Rahner, la tercera objeción plantea, a la vez, la cuestión sobre el conocimiento metafísico intuitivo, y la dificultad de conciliarlo con el conocimiento sensible del mundo: “Si existe, pues, un conocimiento metafísico, ¿no tiene también que existir una intuición metafísica? ¿Y cómo puede darse una intuición tal, dentro del cuadro de la experiencia del mundo, siendo la metafísica comprensión de lo extramundano, de lo incorpóreo?”⁴⁴. Parece contradictorio entender la *experiencia del mundo* como *fundamento permanente* del conocimiento metafísico, ya que, así,

⁴¹ EM, pp. 38-39: “Die Ausarbeitung der Frage ist das erste und schwere Geschäft des Philosophen. Die Frage ist das erste, nicht bloß deshalb, weil die Philosophen verschiedener Meinung waren über die Antworten, sondern weil sie oft überhaupt keine Fragen hatten. Erst die Frage eröffnet den Umkreis, innerhalb dessen die Wahrheit überhaupt suchen ist” (GW¹, p. 9; GW², p. 37).

⁴² EM, p. 39: “[...] erklärt soll werden die innere Möglichkeit einer intellektuellen Erkenntnis als des Ortes eines theologischen Geschehens, und darum zuvor als einer *cognitio universalis et necessaria*, die über die einzelnen Dinge und über die Welt überhaupt hinausreicht” (GW¹, p. 9; GW², p. 37).

⁴³ EM, pp. 40-41: “[...] das Wesen der *species intelligibilis* durch die Frage des Artikels in dessen Problematik mit hineingezogen wird. Und damit wird auch von dieser Seite her deutlich, wie in diesem Artikel das Ganze menschlicher Erkenntnis in die Frage zurückgeholt wird” (GW¹, pp. 10-11; GW², p. 39).

⁴⁴ EM, p. 41: “Wenn es also eine metaphysische Erkenntnis gibt, muß es dann nicht auch eine metaphysische Intuition geben? Wie sollte es aber eine solche Intuition im Raum der Erfahrung von Welt geben können, da doch Metaphysik Begreifen des Außerweltlichen, der incorporea ist?”. (GW¹, p. 12; GW², p. 40).

parecería que el entendimiento quedaría circunscrito a un conocimiento que no puede trascender el espacio ni el tiempo, totalmente dependiente de la *imaginatio*, de la intuición sensible; sería imposible una *cognitio universalis et necessaria*.

“Todo pensar apuntaría, como medio, hacia la intuición sensible. Una metafísica humana en sentido tomista, esto es, una metafísica que trasciende el espacio-tiempo, que vale del todo-siempre, que alcanza lo absoluto y absolutamente necesario, sería intrínsecamente imposible. No existiría ninguna *cognitio immaterialis, universalis et necessaria*. ‘*Quod patet esse falsum*’⁴⁵.

No negaremos que el tema de la *species intelligibilis* es importante en las objeciones que plantea santo Tomás de Aquino, sin embargo, no vemos cómo dichas *species* puedan ser —como expone el doctor Rahner— la respuesta al conocimiento humano en su totalidad. Por otro lado, en cuanto a la *intuición*, Rahner, como expresa en la nota a pie de página, pretende desmarcarse de la interpretación de Hufnagel. Antes de avanzar, nos parece interesante analizar las referencias que hace nuestro autor al propio Hufnagel, puesto que aquí queda sintetizada, por adelantado, la concepción rahneriana del mismo conocimiento como *ser consigo mismo*.

La referencia a la obra de Alfons Hufnagel la hace Karl Rahner⁴⁶, desde un principio, para que no haya dudas sobre la concepción de *intuición* que adopta, la cual —según nuestro autor— debe entenderse *a sensu contrario* a cómo la concibe el doctor Hufnagel. Cuando tratemos en nuestro trabajo sobre la *abstractio*, desarrollaremos más detalladamente el pensamiento de Hufnagel. Sin embargo, aquí nos interesa exponer sucintamente qué entiende Hufnagel por intuición, para que quede claro lo que no entiende el padre Rahner. Para Hufnagel, la intuición le sirve al hombre para conocer fundamentalmente los *primeros principios* (*ersten Prinzipien*) o las *esencialidades* (*Wesenheiten*), aunque también dicho autor explicará cómo, mediante dicha intuición, también el hombre puede conocer las esencias concretas y lo sobrenatural (*Übernatürliche*). Ciertamente, Hufnagel es una fuente *moderada* de inspiración para nuestro autor, como veremos ulteriormente. No obstante, el padre Rahner tiene interés en subrayar que, si se quiere ser fiel a la metafísica del conocimiento de santo Tomás, la *intuición* en sí no puede restringirse al ámbito de los *primeros principios* o de las

⁴⁵ EM, p. 43: “*Alles Denken zweckte als Mittel auf sinnliche Anschauung ab. Eine menschliche Metaphysik im thomistischen Sinn, die alles Raum-Zeitliche übersteigt, alles Sein schlechthin verpflichtet, das Absolute und einfachhin Notwendige erreicht, wäre innerlich unmöglich, es gäbe keine cognitio immaterialis, universalis et necessaria. ,Quod patet esse falsum*” (GW¹, p. 12; GW², p. 41).

⁴⁶ Cfr. HUFNAGEL, A. *Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin*. Münster in Westfalen : Aschendorff, 1932, pp. 58, 192-196, 203, 211, 239, 241, 297, referenciado en EM, pp. 41-42, nota 8; GW¹, pp. 11-12, nota 13; GW², pp. 39-41, nota 8.

esencias. La *intuición* está vinculada, más bien, con la autoconciencia, al *ser consigo mismo* (*Beisichselbstsein*). Advertimos que esta noción de *ser consigo mismo* estará presente en todo nuestro trabajo, ya que, junto con el concepto de *anticipación* (*Vorgriff*), constituye el núcleo de la *Erkenntnismetaphysik* de Karl Rahner. Solamente a través del prisma del *ser consigo mismo* podemos entender la tesis de nuestro autor, ya que, para él, el conocimiento se define como el *ser consigo del ser* (*Beisichsein des Seins*), como próximamente tendremos ocasión de constatar.

“El concepto de intuición de Hufnagel, que le sirve de hilo conductor para determinar qué clase de intuiciones son las que santo Tomás enseña, está decisiva y exclusivamente orientado por la no-discursividad. Puede así, naturalmente, caracterizar al conocimiento de los primeros principios y de las esencias universales como intuición; intuición que es en ambos casos la misma; pues precisamente lo que contiene la visión de las esencias universales es lo que expresan los primeros principios. Pero este concepto de intuición no corresponde a la interior fisonomía de la metafísica tomista. Para llegar a un concepto verdaderamente tomista de intuición, habría que tener en cuenta primeramente que, para santo Tomás, el conocimiento recae esencialmente sobre lo realmente existente, y que el prototipo del conocer es la real identidad de conocer y ser conocido. Conocer es ‘ser cabe sí [ser consigo] del ser’. Que, por tanto, intuición en auténtico sentido tomista sólo se da allí donde el ser es aprehendido en su real *mismidad*, precisamente porque se identifica con el aprehensor mismo. La intuición de los primeros principios es como tal una intuición de conceptos, y santo Tomás es precisamente el más acre adversario de la concepción que quiere ver en los conceptos como tales, de manera inmediata y sin ulterior requisito, la aprehensión del ser mismo. A esto se añade que los principios mismos descansan sobre una *abstractio* y son una *compositio et divisio* (como proposiciones que son), es decir, son precisamente lo contrario de una intuición. Por su carácter judicativo (los seres intuitivos, Dios y los ángeles, no juzgan), los primeros principios son precisamente el *stigma* de la pura racionalidad de nuestra intelectual ‘intuitividad’; intuitividad que, por esto mismo, no poseemos en sentido estricto. La abstracción, como proceso de formación del concepto, es lo opuesto al genuino concepto tomista de intuición a pesar de Hufnagel”⁴⁷.

⁴⁷ EM, pp. 41-42, nota 8: “Hufnagels Intuitionsbegriff, der für ihn den Leitfaden abgibt, um festzustellen, welche Intuitionen bei Thomas gelehrt werden, ist im Entscheidenden ausschließlich an der Nicht-diskursivität orientiert. So kann er natürlich die Erkenntnis der ersten Prinzipien und der allgemeinsten Wesenheiten als Intuition bezeichnen, was beidemal im Grund dieselbe ‚Intuition‘ ist, denn eben was die ‚Schau‘ der allgemeinsten Wesenheiten beinhaltet, sprechen die allgemeinsten Prinzipien aus. Doch ist das kein Intuitionsbegriff, der dem inneren Zug der thomistischen Metaphysik entspricht. Ein solcher müßte davon ausgehen, daß die Erkenntnis nach Thomas wesenhaft auf das wirklich Existierende ausgeht, und daß der Urtyp des Erkennens die reale Identität von Erkennen und erkanntem Sein ist: Erkennen ist Beisichsein des Seins. Intuition im eigentlich thomistischen Sinn ist daher nur dort vorhanden, wo Sein in seinem realen Selbst dadurch erfaßt wird, daß es identisch ist mit dem Erfassenden. Die Intuition erster Prinzipien ist als solche eine ‚Intuition‘ von Begriffen, und Thomas ist gerade der schärfste Gegner der Auffassung, daß man in Begriffen als solchen unmittelbar und ohne weiteres schon des Seins selbst habhaft wäre. Dazu kommt, daß die Prinzipien selbst auf einer abstractio beruhen und eine compositio et divisio sind (weil sie Sätze sind), also das Gegenteil einer Intuition. Die ersten Prinzipien sind durch ihren Urteilscharakter (intuitive Wesen, Gott und Engel urteilen nicht) gerade das Stigma der bloßen Rationalität unserer intellektuellen ‚Intuitivität‘, die wir im

2. 3. El sed contra (der Gegeneinwand)

1) Texto latino:

“Sed contra est quod philosophus dicit, in III de anima, quod nihil sine phantasmate intelligit anima”⁴⁸.

2) Traducción de Karl Rahner:

“Anderseits sagt der Philosoph (III De Anima, cap. 7): „Die Seele erkennt nichts ohne phantasma”⁴⁹.

3) Traducción de Alfonso Álvarez Bolado:

“En cambio, el filósofo afirma (III De Anima, cap. 7) ‘el alma nada entiende sin phantasma”⁵⁰.

Ante las objeciones que ha planteado, Santo Tomás cita, como argumento de autoridad, a Aristóteles en el *sed contra*, que asevera que el alma no puede entender *sine phantasmate*: οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ⁵¹. Rahner dice que santo Tomás admite esta sentencia aristotélica, pero teniendo en cuenta que Aristóteles no consigue explicar cómo el hombre puede conocer aquello que trasciende lo sensible. De alguna manera, Rahner quiere decirnos que la tesis del *sine phantasmate* no debe entenderse, en los textos tomasianos, en su propio sentido aristotélico, ya que está limitada al conocimiento de las realidades corpóreas, del mundo. Para él, santo Tomás profundizó más en esta cuestión que el propio Aristóteles. Con toda seguridad, en esto último Rahner tiene razón. Sin embargo, creemos que nuestro autor tiene unas intenciones bien distintas de santo Tomás, ya que el padre Rahner entiende lo incorpóreo (lo no mundano, lo no sensible) como el ser de la autoconciencia. Por de pronto, para justificar que el Aquinate se siente *abandonado* por Aristóteles en esta cuestión, el doctor Rahner hace la siguiente cita sesgada, sin transcribir siquiera el texto latino original:

eigentlichen Sinn gerade darum nicht besitzen. Abstraktion als Begriffsbildung ist trotz Hufnagel der Gegensatz zum genuin thomistischen Begriff der Intuition” (GW¹, pp. 11-12, nota 13; GW², p. 40, nota 8).

⁴⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 84, a. 7, s. c.

⁴⁹ GW², p. 23.

⁵⁰ EM, p. 25.

⁵¹ ARISTÓTELES. *De anima* III, 7, 431a16: “El alma jamás intelige sin el concurso de una imagen” (ARISTÓTELES. *Acercas del alma*. Traducción de T. CALVO MARTÍNEZ. Madrid: Gredos, 1978, p. 239).

“Habiendo dicho el filósofo que el alma no es capaz de ningún conocimiento intelectual si no se aplica al *phantasma*, y que los *phantasmata* provienen de los sentidos, quiere, sin embargo, mostrar cómo el intelecto puede conocer lo que dista de todo sentido... Pero a esta cuestión no encontramos respuesta en Aristóteles”⁵².

Al lector le puede servir este ejemplo para el futuro, puesto que, en reiteradas ocasiones, podrá comprobar cómo Rahner amolda los textos tomasianos a su antojo. Como hemos dicho, la cita está cercenada y no expresa fielmente lo que realmente está comentando santo Tomás en dicho pasaje acerca de lo que enseña Aristóteles. Vayamos por partes; veamos primeramente lo que enseña el Estagirita al querer demostrar que el intelecto entiende *in phantasmatibus*: Τὰ μὲν οὖν εἶδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ⁵³. Esta afirmación del Filósofo debemos situarla dentro de la doctrina de la abstracción. Tanto la realidad natural como los objetos matemáticos solamente los podemos entender mediante la abstracción, pero, incluso después de haber abstraído, lo que se entiende está referido a la realidad extramental, y sólo así puede aceptarse que el entendimiento en acto se identifique con los objetos que entiende; en otras palabras: lo que se acaba entendiendo es el objeto en sí, la cosa misma. Después de esto, el Estagirita anuncia su intención de tratar más adelante acerca del conocimiento, por parte del alma, de las realidades que están separadas, o sea, de las que están fuera del alcance de los sentidos, teniendo en cuenta que el alma humana está unida a un cuerpo extenso. No obstante, esta explicación anunciada no se llegó a realizar, no encontrándose en todo el *corpus aristotelicum*.

Τὰ δὲ ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα νοεῖ ὥσπερ, εἴ τις τὸ σιμὸν ἢ μὲν σιμὸν οὐ, κεχωρισμένως δὲ ἢ κοῖλον [εἴ τις] ἐνόει [ἐνεργεία], ἄνευ τῆς σαρκὸς ἂν ἐνόει ἐν ἢ τὸ κοῖλον-οὔτω τὰ μαθηματικά, οὐ κεχωρισμένα ὄντα, ὡς κεχωρισμένα νοεῖ, ὅταν νοῆ ἢ ἐκεῖνα. Ὅλως δὲ ὁ νοῦς ἐστίν, ὁ κατ' ἐνέργειαν, τὰ πράγματα. Ἄρα δ' ἐνδέχεται τῶν κεχωρισμένων τι νοεῖν ὄντα αὐτὸν μὴ κεχωρισμένον μεγέθους, ἢ οὐ, σκεπτέον ὕστερον⁵⁴.

⁵² SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sententia De anima*, lib. 3, l. 12, citado en EM, p. 43: “Weil der Philosoph gesagt hatte, daß die Seele keiner intellektuellen Erkenntnis fähig sei ohne Hinwendung zum Phantasma, die Phantasmata aber von den Sinnen herkommen, so will er aufweisen, wie der Intellekt erkennen könne, was von allen Sinnen getrennt sei... Doch findet sich für diese Frage bei Aristoteles keine Lösung...” (traducción de K. RAHNER en GW¹, p. 12; GW², pp. 41-42).

⁵³ ARISTÓTELES. *De anima* III, 7, 431b2: “La facultad intelectual entiende, por tanto, las formas en las imágenes” (ARISTÓTELES. *Acerca del alma*. Traducción de T. CALVO MARTÍNEZ. Madrid: Gredos, 1978, p. 240).

⁵⁴ ARISTÓTELES. *De anima* III, 7, 431b13-19. Traducción de T. CALVO MARTÍNEZ: “Las llamadas abstracciones, en fin, las entiende del mismo modo que lo chato: en tanto que chato, lo entiende sin abstraer de la materia, pero si se entiende en tanto que concavidad actualmente, entonces se entiende abstrayendo de la carne en que se da la concavidad; cuando lo entiende, entiende también de esta manera los objetos matemáticos: como separados de la materia aunque no se den separados de ella. De manera general, el intelecto en acto se identifica con sus objetos. Más adelante, por lo demás, habremos de examinar si el intelecto puede o no entender algo que exista separado de la materia, no estando él mismo separado de la extensión” (ARISTÓTELES. *Acerca del alma*. Madrid: Gredos, 1978, pp. 240-241).

Es en este contexto que hay que situar la cita que ha hecho nuestro autor al comentario de santo Tomás. El Angélico señala que el hombre, mediante la abstracción, puede realizar una separación *secundum intellectum* de aquellas cosas que están *secundum rem coniuncta*. Y así va explicando el conocimiento por abstracción de los objetos propios de la física y de la matemática⁵⁵. Más adelante, cuando hablemos de los grados de abstracción desarrollaremos mejor el tema. Aquí solamente queremos destacar la conclusión del Santo Doctor. Dice él que hay unos objetos inmateriales que están separados de la materia *secundum esse*, como por ejemplo, las substancias separadas; fijémonos que en ningún momento el Aquinate pone como ejemplo el ser autoconsciente.

*“Deinde cum dicit utrum autem movet quaestionem de his quae sunt separata a materia secundum esse, dicens quod posterius considerandum erit, utrum contingat intellectum nostrum non separatam a magnitudine, idest a corpore, intelligere aliquid separatorum, idest aliquam substantiam separatam. Haec enim quaestio hic determinari non potuit, quia nondum erat manifestum esse aliquas substantias separatas, nec quae vel quales sint”*⁵⁶.

Santo Tomás afirma que la solución de este problema es una labor propia del metafísico. Es aquí donde santo Tomás advierte que, por razones desconocidas —la inconclusión de la obra, su intransmisión o la muerte del Filósofo—, la susodicha cuestión no se encuentra en la obra aristotélica: “[...] *Unde haec quaestio pertinet ad metaphysicum: non tamen invenitur ab Aristotele soluta, quia complementum illius scientiae nondum ad nos pervenit, vel quia nondum est totus liber translatus, vel quia forte praeoccupatus morte non complevit*”⁵⁷. La lectura completa del pasaje tomasiano demuestra que el Santo Doctor no pretende valorar como contradictoria la doctrina de Aristóteles del conocimiento *in phantasmatibus* con su propia interpretación. Otra cuestión diferente es la que trata acerca del conocimiento de las realidades separadas de toda materia. Pero incluso aquí —como veremos ulteriormente en nuestro trabajo— el conocimiento humano, según santo Tomás, depende del conocimiento sensible, ya que el conocimiento metafísico se alcanza por una cierta elevación del intelecto hacia

⁵⁵ *“Deinde cum dicit abstractione autem quia dixerat philosophus, quod nequaquam sine phantasmate intelligit anima, phantasmata autem a sensu accipiuntur; vult ostendere quomodo intellectus noster intelligit ea quae sunt a sensibus separata. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quomodo intelligit mathematica, quae a materia sensibili abstrahuntur. Secundo, inquit utrum intelligat ea quae sunt secundum esse a materia separata, ibi, utrum autem contingat. Circa primum considerandum est, quod eorum quae sunt in rebus coniuncta, contingit unum sine altero intelligi, et vere, dummodo unum eorum non sit in ratione alterius. Si enim Socrates sit musicus et albus, possumus intelligere albedinem, nihil de musica intelligendo. Non autem possum intelligere hominem, nihil intelligendo de animali, quia animal est in ratione hominis. Sic ergo separando secundum intellectum, quae sunt secundum rem coniuncta modo praedicto, non contingit falsitas”* (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sententia De anima*, lib. 3, l. 12, n. 17 (781)).

⁵⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sententia De anima*, lib. 3, l. 12, n. 21 (785).

⁵⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sententia De anima*, lib. 3, l. 12, n. 21 (785).

unas realidades que le son superiores, pero partiendo del dato sensible de las realidades inferiores que, aunque no esté en el término del conocimiento metafísico, está en su principio. Por ende, no se puede afirmar que exista entre santo Tomás y Aristóteles —como pretende hacer creer Rahner— ningún tipo de divergencia en cuanto a la tesis que sostiene la imposibilidad de que el intelecto entienda *sine phantasmate*. Rahner afirma que Aristóteles no le soluciona a santo Tomás el problema de la aparente contradicción entre el conocimiento sensible y el metafísico. Es más, Karl Rahner parece sostener que la *conversio ad phantasmata*, tal y como la entiende restrictivamente Aristóteles, es incompatible con la doctrina del *conocimiento metafísico* del mismo Santo Doctor⁵⁸.

2. 4. *Corpus articuli: la solución (die Lösung)*

A partir de este momento, Karl Rahner hace una división del *corpus articuli* en tres fragmentos que pasa a comentar con la intención de explicar la *metafísica de la conversio*, pretendiendo afirmar que los elementos fundamentales de la metafísica del conocimiento se encierran en el desarrollo del susodicho *corpus articuli*, como son: el ser, el conocer, el ser y conocer humanos, el ser del mundo, el conocimiento del ser del mundo, la intuición, el pensar.

a) *Primer y segundo fragmentos: la tesis (die These) y los indicios de la conversio (die Anzeigen der conversio)*

1) Texto latino:

*“Respondeo dicendum quod impossibile est intellectum nostrum, secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata”*⁵⁹.

“Et hoc duobus indiciis apparet. Primo quidem quia, cum intellectus sit vis quaedam non utens corporali organo, nullo modo impediretur in suo actu per laesionem alicuius corporalis organi, si non requireretur ad eius actum actus alicuius potentiae utentis organo corporali. Utuntur autem organo corporali sensus et imaginatio et aliae vires pertinentes ad partem sensitivam. Unde manifestum est quod ad hoc quod intellectus actu intelligat, non solum

⁵⁸ Cfr. EM, p. 43; GW¹, p. 12; GW², p. 41.

⁵⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 84, a. 7, co.

accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia iam acquisita, requiritur actus imaginationis et ceterarum virtutum. Videmus enim quod, impedito actu virtutis imaginativae per laesionem organi, ut in phreneticis; et similiter impedito actu memorativae virtutis, ut in lethargicis; impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea quorum scientiam praeaccepit. Secundo, quia hoc quilibet in seipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format aliqua phantasmata sibi per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet. Et inde est etiam quod quando alium volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla, ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum”⁶⁰.

2) Traducción de Karl Rahner:

“Es ist unmöglich, daß unser Intellekt in der Verfassung dieses Lebens, in der er mit hinnehmender Leiblichkeit geeint ist, etwas aktuell erkennen könne ohne Hinkehr zu den phantasmata”⁶¹.

“Und dies kommt durch zwei Anzeigen ans Licht: Erstens: Der Intellekt ist eine Wirkkraft, die sich keines körperlichen Organs bedient. Deshalb würde er in seinem Wirken in keiner Weise durch die Verletzung eines körperlichen Organs betroffen werden, wenn eben zu dieser seiner Wirklichkeit nicht die Wirksamkeit eines Vermögens erforderlich wäre, das sich eines körperlichen Organs bedient. Eines (solchen) körperlichen Organs bedienen sich aber die äußeren Sinne, die Einbildungskraft und die anderen, zum sinnlichen Seelenteil gehörenden Wirkkräfte. Daraus geht deutlich hervor, daß zur Wirklichkeit des Intellekts die Wirksamkeit der Einbildungskraft und der übrigen (sinnlichen) Wirkkräfte erforderlich ist; und dies nicht nur, wenn es sich (bei dieser Wirklichkeit des Intellekts) um die Erwirkung eines neuen Wissens handelt, sondern auch, wenn es um den Gebrauch eines schon früher erwirkten Wissens geht. Wir sehen nämlich: wenn das Wirken der Einbildungskraft durch die Verletzung eines körperlichen Organs —wie etwa bei den Irrsinnigen— oder das Wirken der Gedächtniskraft —wie etwa bei den greisenhaft Abgestumpften— behindert ist, dann vermag der Mensch selbst dasjenige nicht aktuell zu denken, von dem er schon früher sich ein Wissen erwirkt hatte. Zweitens: Jeder kann an sich selbst erfahren, daß er sich, wenn er irgend etwas zu verstehen sucht, phantasmata formt nach Art von Beispielen, um in ihnen gleichsam die Anschauung für seine Denkbemühung zu gewinnen. Daher kommt es auch, daß wir einem andern, dem wir etwas verständlich machen wollen, Beispiele vorführen, damit er sich aus ihnen phantasmata forme für sein Denken”⁶².

⁶⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 84, a. 7, co.

⁶¹ GW², p. 23.

⁶² GW², pp. 23 y 25.

3) Traducción de Alfonso Álvarez Bolado:

“Es imposible, dada la constitución de nuestro intelecto en esta vida, durante la que permanece unido a un cuerpo receptivo, que el intelecto pueda entender actualmente algo sin que se aplique a los *phantasmata*”⁶³.

“Y esto se echa de ver por dos indicios: *Primero*. El intelecto es una potencia que no se sirve de órgano alguno corporal. No se vería, pues, afectado en absoluto en su operar por la lesión de un órgano corporal, si no necesitara para su actualización la actividad de otra potencia que se sirve de un órgano corporal. Pero de tal órgano corporal se sirven los sentidos exteriores, la imaginación y las otras potencias que pertenecen a la parte sensible del alma. Resulta, pues, claro que la actualización del intelecto necesita de la actividad de la imaginación y de las restantes potencias sensitivas; y esto, no sólo cuando se trata (en esta actualización del intelecto) de la adquisición de un nuevo saber, sino también cuando se refiere al uso de un saber ya adquirido. Pues vemos que cuando la actividad de la imaginación se ve impedida por la lesión de un órgano corporal —como en el caso de los amentes—, o de la actividad de la memoria —en el caso de los seniles—, el hombre no puede entender actualmente, ni siquiera aquello de lo que ya antes había adquirido conocimiento. *Segundo*. Cada uno de nosotros puede hacer consigo mismo esta experiencia, que si intentamos hacernos una idea de algo, formamos *phantasmata*, a manera de ejemplos, para ganar de alguna manera en ellos la intuición de lo que se quiere pensar. Y de aquí proviene también, que si queremos hacer algo inteligible a otro, le proponemos ejemplos, con los que pueda formarse *phantasmata* para su pensar”⁶⁴.

Al comentar la tesis del *corpus articuli*, el padre Rahner hace una de las afirmaciones más sorprendentes de todo *Geist in Welt*: que el entendimiento necesite convertirse a los *phantasmata* para entender en acto no es una tesis que haga referencia al conocimiento, ni tan sólo al hombre. Esta tesis tomasiana —según nuestro autor— hace referencia al *intellectus* considerado aisladamente, en contraposición a la sensibilidad, a la *imaginatio*, a los *phantasmata* hacia los que se debe volver. En cambio, nosotros podemos observar una intención, por parte de santo Tomás, de no considerar precisamente el intelecto de modo aislado, sino en unidad cooperativa con los sentidos, las distintas potencias o los órganos corporales; en definitiva, al contrario de lo que opina Rahner, santo Tomás, con el planteamiento de la tesis, está hablando del conocimiento humano de las cosas materiales en el presente estado de vida.

“En la tesis no se habla de ninguna clase de conocimiento, no se habla tampoco del conocer en sí mismo considerado. Se trata del *intellectus noster secundum praesentis vitae*

⁶³ EM, p. 25.

⁶⁴ EM, pp. 25 y 27.

statum quo passibili corpori coniungitur. Lo que la tesis afirma no se refiere inmediatamente al hombre y a su ser, ni siquiera al conocer humano como totalidad, sino al *intellectus*. De alguna manera, el intelecto queda aislado en sí mismo, considerado como dimensión firme, distinta de otras, como un ser, por tanto, sobre el que se pueden hacer determinadas afirmaciones. Tanto más, que ahora [...] se le considera evidentemente en contraposición a la *imaginatio*, al *sensus* y a los *phantasmata*, a los que debe 'volverse'⁶⁵.

Después de esta interpretación de la tesis tomasiana, Rahner opina que el posterior desarrollo argumentativo de santo Tomás, en el *corpus articuli*, es para sostener la unidad del conocimiento humano entre la sensibilidad y el intelecto. Ciertamente, esto es así, pero lo que no se puede admitir es que la tesis misma no manifieste dicha unidad cuando en ella queda patente que dicho intelecto está unido a un cuerpo, y es, en esta unión, que debe considerarse el mismo acto de entender humano. La intención de nuestro autor parece ser la de sostener que el acto de entender, considerado en sí mismo absolutamente como *totalidad*, surge siempre en contraposición a lo sensible, a lo mundano. Aunque en este apartado no lo podamos desarrollar *in extenso*, queremos adelantar que, para Karl Rahner, la unidad —mejor dicho, identidad— del conocimiento no se alcanza sin la *conversio*, que es lo que permite al espíritu autoconsciente *ser en el mundo*; esta es la tesis principal de nuestro autor en la cual debe leerse toda la obra de *Geist in Welt*.

La *conversio ad phantasmata* es la solución, para Rahner, de esta aparente antinomia entre el conocimiento sensible y el conocimiento metafísico. El intelecto humano —y en esto, repetimos, estamos de acuerdo— no puede considerarse, en el presente estado de vida, aisladamente. Rahner expresa esto afirmando que este *intelecto* depende de un *no-intelecto* (*Nicht-Intellekt*), en cuya interrelación la *conversio ad phantasmata* alcanza una significación imprescindible: "De esta manera se muestra que el intelecto humano no es precisamente una dimensión firme, que descansa en sí misma. El intelecto es él mismo, sólo por su dependencia de un no-intelecto (*corpus passibile-phantasma*); por tanto, sólo puede ser concebido en su ser propio por la comprensión

⁶⁵ EM, p. 46: "Es ist in der These nicht von irgendeinem Erkennen, nicht vom Erkennen an sich die Rede. Es geht um den ‚intellectus noster secundum praesentis vitae statum quo passibili corpori coniungitur‘. Die Aussage der These geht nicht unmittelbar auf den Menschen und sein Sein, noch auf menschliches Erkennen als ein Ganzes, sondern auf den intellectus. Er wird so irgendwie getrennt für sich gesehen, als feste, in sich bestimmte, von andern unterschiedene Größe, also als ein Wesen, über das für sich bestimmte Aussagen gemacht werden können. Das um so mehr, als er —selbst wenn wir von allem absehen, was wir aus den vorhergehenden Stücken der Summa von ihm wissen— offenbar hier im Gegensatz gesehen wird zur imaginatio, zum sensus und zu den phantasmata, denen er sich ‚zuwenden‘ soll" (GW¹, p. 15; GW², p. 45).

de lo que significa *conversio ad phantasma*⁶⁶. La aporía de este planteamiento rahneriano se manifestará cuando, más adelante, tratemos sobre la naturaleza anticipada de la misma sensibilidad, del intelecto, y, por consiguiente, de la misma metafísica; así lo explica el propio Rahner con una rotunda sentencia que añade a la segunda edición de *Geist in Welt*: “Metafísica es la comprensión conceptualmente articulada de aquel saber previo, que el hombre como hombre ‘es’⁶⁷. De momento, nuestro autor sostiene que la unidad-identidad de la sensibilidad y del intelecto se constituye en la misma *conversio ad phantasma*:

“Así como la naturaleza del intelecto sólo se deja aprehender a una con la naturaleza de la *conversio ad phantasma* en ‘una única’ contemplación sintética, de idéntica manera y por motivo idéntico, la unidad esencial del *intellectus* y del *corpus passibile* sólo puede ser determinada en conexión con la *conversio ad phantasma* y desde ésta. En la radical unidad del *intellectus* y de la *imaginatio* se revela por vez primera la unidad esencial del *corpus passibile* y del *intellectus*. Así, el *respondeo dicendum*, que a primera vista parecía desgarrado en dos partes, la tesis y la aparentemente independiente caracterización del intelecto y de la sensibilidad, se muestra ahora como una única e indivisible afirmación de esencia, en la que santo Tomás expresa de manera originaria cómo él comprendía el único y unitario ser y conocer humano”⁶⁸.

b) Tercer fragmento: la metafísica de la *conversio* (die Metaphysik der *conversio*)

1) Texto latino:

“Huius autem ratio est, quia potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili. Unde intellectus angelici, qui est totaliter a corpore separatus, obiectum proprium est substantia intelligibilis a corpore separata; et per huiusmodi intelligibilia materialia cognoscit. Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens; et per huiusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium

⁶⁶ EM, pp. 46-47: “So erscheint der menschliche Intellekt gerade nicht als feste, in sich ruhende Größe, er ist er selber nur in einem Zusammenhang mit einem Nicht-Intellekt (*corpus passibile-phantasma*), er wird deshalb auch erst zur Kenntnis seines Wesens gebracht durch das Verständnis dessen, was *conversio ad phantasma* besagen will” (GW¹, p. 15; GW², p. 45).

⁶⁷ EM, p. 49: “Metaphysik ist das begrifflich ausgebildete Verständnis jenes Vorverstehens, das der Mensch als Mensch ist” (GW², p. 47).

⁶⁸ EM, p. 47: “So wie sich die Wesenheit des Intellekts nur in einem Griff mit derjenigen der *conversio ad phantasma* begreifen läßt, so kann sich auch in gleicher Weise und aus demselben Grund Tatsache und Sinn der Wesenseinheit von *intellectus* und *corpus passibile* nur zusammen mit der *conversio ad phantasma* und von ihr her bestimmen lassen. In der wurzelhaften Einheit von *intellectus* und *imaginatio* stellt sich die Wesenseinheit von *corpus passibile* und *intellectus* erstmals ans Licht. So zeigt sich das *respondeo dicendum*, das uns zunächst in zwei Teile, in die These und die davon scheinbar unabhängige Charakteristik des Intellekts und der Sinnlichkeit zu zerfallen schien, als eine einzige unteilbare Wesensaussage, in der Thomas ursprünglich ausspricht, was er von dem einen menschlichen Sein und Erkennen zu begreifen vermochte” (GW¹, p. 16; GW², p. 46).

rerum aliqualem cognitionem ascendit. De ratione autem huius naturae est, quod in aliquo individuo existat, quod non est absque materia corporali, sicut de ratione naturae lapidis est quod sit in hoc lapide, et de ratione naturae equi quod sit in hoc equo, et sic de aliis. Unde natura lapidis, vel cuiuscumque materialis rei, cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem. Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem. Si autem proprium obiectum intellectus nostri esset forma separata; vel si naturae rerum sensibilibus subsisterent non in particularibus, secundum Platonicos; non porteret quod intellectus noster semper intelligendo converteret se ad phantasmata”⁶⁹.

2) Traducción de Karl Rahner:

“Das gründet darin, daß jedem Erkenntnisvermögen eine innere Gleichartigkeit mit seinem (ihm eigentümlichen) Gegenstand eignet. Daher ist das Erkenntnisobjekt, das dem von aller Leiblichkeit abgesonderten Intellekt des Engels eigentümlich zukommt, die leibfreie intelligible Substanz, mittels welcher Intelligibilität er (auch) die materielle Welt erkennt. Der dem Intellekt des in Leiblichkeit existierenden Menschen eigentümlich zukommende Gegenstand ist jedoch die Washeit oder die Natur der Körperdinge (Welt Dinge). Und durch diese Natur der sinnlichen Dinge hindurch greift er auch aus zu irgendeiner Erkenntnis der unsinnlichen Dinge. Es liegt aber im Wesen dieser Natur, daß sie in einem materiellen Diesda existiert. So ist es Grundzug der Natur des Steines, daß sie in je diesem Stein, Grundzug der Natur des Pferdes, daß sie in je diesem Pferd existiert usw. Daher kann auch die Natur des Steines oder irgendeines materiellen Dinges vollständig und wahrhaft nur erkannt werden, sofern sie als im Einzelding existierend erkannt wird. Das Einzelding erfassen wir jedoch durch die äußere Sinnlichkeit und durch die Einbildungskraft. Daher muß sich der Intellekt zur aktuellen Erkenntnis seines ihm eigentümlich zukommenden Gegenstandes den phantasmata zukehren, um (so) das allgemeine Wesen als im Einzelding existierend anzuschauen. Wäre aber der unserem Intellekt eigentümlich zukommende Gegenstand eine abgesonderte Wesensform, oder subsistierte —wie dies die Platoniker annehmen— die Natur der sinnlichen Dinge nicht in Einzeldingen: dann müßte sich unser Intellekt in seinem Vollzug nicht immer zu den phantasmata hinkehren”⁷⁰.

3) Traducción de Alfonso Álvarez Bolado:

“Este proceder radica en que es propio de toda potencia cognoscitiva una conformidad intrínseca con su objeto (propio). Y por esto, el objeto propio del intelecto angélico, que está enteramente libre de toda corporalidad, es la sustancia inteligible incorpórea, y mediante la inteligibilidad de ésta, conoce el ángel el mundo material. En cambio, el objeto propio del intelecto del hombre, que existe unido a su cuerpo, es la *quiddidad* o naturaleza de las cosas

⁶⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 84, a. 7, co.

⁷⁰ GW², pp. 25 y 27.

corporales (cosas del mundo). Y a través de esta naturaleza de las cosas sensibles, alcanza él también un cierto conocimiento de las cosas insensibles. Ahora bien: es esencial a esta naturaleza, el existir en un 'aquesto' material. Así, por ejemplo, es esencial a la naturaleza de la piedra, el que exista en esta piedra; y a la naturaleza del caballo, el existir en este determinado caballo, etc. Y por tanto, la naturaleza de la piedra o de cualquiera otra cosa material, sólo puede ser conocida completa y verdaderamente, si es conocida como existente en la cosa singular. Y nosotros aprehendemos la cosa singular mediante la sensibilidad externa y la imaginación. Por esto, para llegar al conocimiento del objeto que le es propio, ha de aplicarse el intelecto a los *phantasmata*, para poder (así) contemplar la naturaleza universal como existente en la cosa singular. Si fuera, en cambio, el objeto propio de nuestro intelecto una *forma separata*; o si, como los platónicos quieren, no subsistiera la naturaleza de las cosas sensibles en las cosas singulares: entonces, no necesitaría el intelecto, para entender, aplicarse siempre a los *phantasmata*⁷¹.

La explicación de santo Tomás está expuesta con gran claridad. Existe una proporcionalidad entre la potencia cognoscitiva y el objeto cognoscible. El ángel, ente inmaterial, conoce lo material mediante las *species* que en sí tiene, que son, a la vez, medio y término del conocimiento. En otras palabras, podemos decir que el ángel entiende, de modo innato, las naturalezas separadas de los cuerpos; así conocen lo material las sustancias separadas. Por el contrario, el conocimiento humano, a diferencia del angélico, tiene como objeto propio la naturaleza o quiddidad existente en los entes materiales. El hombre necesita la cooperación de la sensibilidad externa e interna para poder alcanzar a conocer dichas quiddidades que se encuentran en las realidades corporales singulares. Incluso, para poder ascender al conocimiento de las realidades invisibles, el hombre necesita partir del conocimiento de lo sensible. Es decir, ya sea para la abstracción, ya sea por la referencia del universal al singular, el intelecto no puede entender sin recurrir a los *phantasmata*. Así, por esta razón, el entendimiento humano, en el estado presente de vida, es capaz de conocer las naturalezas que existen en los entes materiales mediante la *conversio ad phantasmata*, es decir, volcándose sobre las imágenes sensibles de las cuales ha abstraído las especies inteligibles: "*necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem*"⁷². No obstante, ahora mismo comprobaremos que la traducción e interpretación rahnerianas llegan a alterar el mismo pasaje tomasiano empezando por la deformación de los mismos conceptos.

⁷¹ EM, pp. 27 y 29.

⁷² SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 84, a. 7, co.

El doctor Rahner, en su traducción, afirma que en el conocimiento humano existe una semejanza interna (*innere Gleichartigkeit*) o *conformidad intrínseca* —como traduce Álvarez Bolado— de la potencia cognoscitiva con el objeto que le es propio. Así pues, con esta particular traducción, nuestro autor interpreta la afirmación *potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili*. Es decir, la *proporcionalidad* es substituida por una *conformidad intrínseca* que favorecerá —como veremos ulteriormente— la tesis del carácter apriórico del conocimiento concreto (*concretio*). Por otra parte, también queda patente cuál es este *objeto propio*. Hemos leído que santo Tomás dice: “*Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens*”⁷³. Rahner traduce dicha cita así: “*Der dem Intellekt des in Leiblichkeit existierenden Menschen eigentümlich zukommende Gegenstand ist jedoch die Washeit oder die Natur der Körperdinge (Welt Dinge)*”⁷⁴. Es decir: “El objeto propio del intelecto del hombre, que existe unido a su cuerpo, es la *quiddidad* o naturaleza de las cosas corporales (cosas del mundo)”⁷⁵. Fijémonos que nuestro autor, con esta traducción, ya no habla de las quiddidades que existen en la materia corporal, sino de la naturaleza de las cosas corporales que identifica con las *cosas del mundo (Welt Dinge)*. En estas primeras páginas de nuestro trabajo no nos es posible exponer exhaustivamente la doctrina gnoseológica de nuestro autor. Aquí, simplemente, queremos hacer notar cómo Rahner adecua la traducción del *textus princeps* para luego sostener sus tesis. Con esto queremos decir que Rahner obviaré, en *Geist in Welt*, la cuestión de las quiddidades que existen en la materia corporal, para ocuparse del *mundo del espíritu*; por esta razón, la traducción resulta sutilmente alterada. Asimismo, en el comentario que hace él mismo al presente *corpus articuli* ya deja claros cuáles van a ser sus postulados.

El conocimiento humano, según nuestro autor, tiene su medida en la propia *conversio ad phantasmata*. En la *conversio* encontramos la respuesta al problema del conocimiento humano que tiene como *obiectum proprium* la quiddidad de las *cosas mundanas (Welt Dinge)*. La antedicha *conformidad intrínseca* del conocimiento y el objeto conocido es de carácter apriórico: “El conocer y lo conocido son así, el uno para el otro, *a priori* determinante de posibilidad: la potencia cognoscitiva determina *a priori* cuál puede ser su objeto; el objeto contiene una ley de acceso que determina por quién puede ser conocido”⁷⁶. Ahora bien, nuestro autor se pregunta cómo puede darse esta

⁷³ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 84, a. 7, co.

⁷⁴ GW², p. 25.

⁷⁵ EM, p. 27.

⁷⁶ EM, p. 50: “*Es besteht also ein wechselseitiges begrenzendes Apriori zwischen Erkennen und Erkanntem: Das Erkenntnisvermögen bestimmt a priori, was ihm Gegenstand sein könne; der*

relación apriórica entre la potencia cognoscitiva y el objeto conocido. La respuesta está en su *unidad originaria (ursprüngliche Einheit)*, es decir, en su *identidad*, que es, a la vez, lo que fundamenta la propia metafísica del conocimiento humano: “La posibilidad de tal relación sólo puede encontrarse en que conocer y objeto son originariamente una misma cosa, y que no es que se inventen consecuentemente esta relación recíproca, para encontrar en ella su propia posibilidad”⁷⁷. Para Rahner, la intuición intelectual angélica le sirve a santo Tomás para entender mejor el conocimiento humano que se produce estando el alma unida al cuerpo. La intuición brota del mismo intelecto angélico, absolutamente independiente de lo sensible, es decir, del espacio y tiempo: “Por oposición surge entonces el concepto de un intelecto angélico *qui est totaliter a corpore separatus*; la idea de un intelecto, que hace brotar de sí mismo su intuición y la comporta necesariamente consigo, de manera que no queda mediatizado por una *imaginatio* en el horizonte de espacio y de tiempo”⁷⁸. Por ende, en el lado opuesto está situado el conocimiento humano, que depende de lo sensible, de la *imaginatio*; el *intellectus intuitivus* es visto por nuestro autor, asimismo, como su *idea-límite (Grenzidee)*. Ahora bien, Rahner se pregunta cómo el hombre, teniendo en cuenta esta *idea-límite* del *intellectus intuitivus*, puede trascender el horizonte de la *imaginatio*, del espacio y el tiempo, si precisamente el hombre carece de dicho *intellectus intuitivus*. Atendiendo al binomio espacio-tiempo al que hemos aludido, adelantamos que Karl Rahner, cuando trate acerca de la sensibilidad, explicará que ésta está constituida, al modo kantiano, por dicho binomio como estructura apriórica.

Queda claro que nuestro conocimiento no es intuitivo como el del ángel, pero se da, en efecto, un conocimiento que es, a la vez, sensible e intelectual, y, al ser intelectual, va más allá de las categorías del espacio y del tiempo, según Karl Rahner. La solución al problema de plantear estos dos elementos contrapuestos está —según el doctor Rahner— en la *conversio ad phantasmata*, o, lo que es lo mismo, en la visión sintética o unitaria del conocimiento humano. Fijémonos que el objeto es el *mundo*, y este mundo se identifica con la materia, con la sensibilidad. La *conversio ad phantasmata* es, pues, una *conversio ad materiam*⁷⁹. Así pues, el objeto también se identifica con la potencia cognoscitiva: “La naturaleza del conocer humano y la de su objeto sólo pueden ser

Gegenstand enthält ein vorgängiges Gesetz darüber, von wem er erkannt werden könne (GW¹, p. 18; GW², p. 49).

⁷⁷ EM, p. 51: “*Die Möglichkeit eines solchen Verhältnisses kann nur darin ruhen, daß Erkennen und Gegenstand in ursprünglicher Weise eins sind und nicht erst nachträglich zu ihrer eigenen Möglichkeit ein Verhältnis zueinander suchen*” (GW¹, p. 19; GW², p. 50).

⁷⁸ EM, p. 52: “*Damit ist aber der Begriff eines intellectus angeli qui est totaliter a corpore separatus gegeben, die Idee eines Intellekts, der seine Anschauung aus sich allein heraus in sich selbst trägt und so auch nicht als Mittel abzweckt auf eine imaginatio im Horizont von Raum und Zeit*” (GW¹, p. 20; GW², p. 51).

⁷⁹ Cfr. GW¹, p. 25; GW², p. 58.

concebidas en un golpe de vista sintético, porque son uno para el otro fundamento de la respectiva posibilidad intrínseca, y brotan ambos, por tanto, de un único fundamento original”⁸⁰. La sensibilidad se manifiesta como el suelo o la base sobre la que el espíritu entiende, ya que siempre se entiende algo concreto. Pero, simultáneamente, este conocimiento sensible debe entenderse como *ser consigo mismo* (*Beisichselbstsein*) —*ser cabe sí mismo* traduce Álvarez Bolado—, es decir, como un *ser consciente de ser en lo otro*: “Pero en cuanto la sensibilidad, como ‘conocer’, significa un ‘ser cabe sí’ [ser consigo mismo], este ‘ser cabe sí’ de la sensibilidad sería su ‘ser cabe lo otro’ [ser en lo otro]”⁸¹. Volvemos a recordar que todos estos intrincados juegos de palabras que nos expone Karl Rahner serán explicados más adelante. Por ahora, nos debemos conformar con tener en consideración los antedichos conceptos para contrastarlos más adelante, especialmente el de *ser consigo mismo* (*Bei-sich-selbst-Sein*), y el de *ser en lo otro* (*Beim-Andern-Sein*)⁸².

⁸⁰ EM, p. 56: “Das Wesen des menschlichen Erkennens und das seines Gegenstandes läßt sich nur in einem Zugrifffassen, weil sie sich gegenseitig Grund der innern Möglichkeit sind und darum letztlich einem Grund entspringen” (GW¹, p. 24; GW², p. 56).

⁸¹ EM, p. 61: “Insofern aber Sinnlichkeit als ‚Erkennen‘ ein Beisichsein besagt, wäre also das Beisichsein der Sinnlichkeit das Bei-einem-andern-Sein” (GW¹, p. 27; GW², p. 60).

⁸² Antes de proseguir con nuestro estudio, es el momento de hacer una puntualización terminológica importantísima que nos servirá para todo nuestro trabajo de análisis. Karl Rahner emplea frecuentemente, en todo *Geist in Welt*, la expresión *Bei-sich-selbst-Sein* de claro origen hegeliano. En el texto castellano que empleamos para nuestro estudio, Alfonso Álvarez Bolado traduce la antedicha expresión por *ser cabe sí mismo*, y así lo podremos leer en todas las citas que hagamos de la misma traducción; así explica Álvarez Bolado la traducción del término: “*Bei-sich-selbst-sein*. Traduiremos ‘ser cabe sí mismo’. Podría también traducirse por la expresión híbrida autopresencia, o bien por presencia a sí mismo. Traducir por ‘conciencia’ o por compuestos de conciencia, sería recaer en el término expresamente evitado por el autor que rehúye una falsa intelección psicologista y quiere anclar el conocimiento en lo ontológico. El término pretende expresar la pura identidad de ser y conocer, en que el *cognoscente* se conoce a sí mismo (y no directa e inmediatamente a lo otro), en virtud de su propio ser y real identidad; con un conocimiento, por tanto, que es todo intimidad y esencialmente ‘no objetivo’ (el *cognoscente* ‘es cabe sí mismo’, sin mediación de lo otro). En este sentido podría también adoptarse la traducción ‘ser consigo mismo’, que tal vez fuera menos extraña y más castiza, pero que no expresa tan perfectamente la dualidad de esta identidad” (EM, p. 60, nota 4 del traductor A. ÁLVAREZ BOLADO). Como hemos leído, curiosamente el traductor interpreta que Rahner quiere huir de toda interpretación psicologista referida a la conciencia, cuando precisamente, como veremos más adelante, el mismo Rahner identifica el *Beisichselbstsein* con la *conciencia* (*Bewußtheit*). Por consiguiente, creemos que es más preciso traducirla por *ser consigo mismo*, como en inglés, que suele traducirse por *being with one-self*. Aunque, aparentemente, *ser cabe sí mismo* pueda considerarse una traducción correcta, es fragosa y áspera al entendimiento. La preposición alemana *bei* expresa proximidad espacial, contacto o pertenencia. Por otra parte, si aplicamos a la persona la expresión *Bei sich*, significa *estar consciente* o tener el control de uno mismo. Aquí vemos cómo la preposición *bei* va más allá de una significación espacial. Lo mismo vale para su otra expresión contrapuesta *Bei-einem-Andern-Sein* o *Beim-Andern-Sein*, que en vez de traducirla por *ser cabe lo otro* —como hace el traductor español—, la traduciríamos por *ser en un otro* o *ser en lo otro*, al estar inspirada, de modo manifiesto, en el concepto hegeliano de *Bei-sich-selbst-Sein im Anderen*, o sea: *ser consigo mismo en otro* (*being-with-oneself-in-an-other*), que no es más que la autoconciencia de sí mismo en *lo otro*, el *saberse a sí mismo en lo otro* (*Sichselbstwissens im Anderen*) (cfr. HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Edición bilingüe. Madrid: Abada; UAM, 2010, pp. 870-871). Para realizar una correcta traducción, nos parece muy ilustrador —solamente desde el punto de vista filológico— la explicación que da Ricardo A. Espinoza acerca del estudio de la filosofía de Hegel de donde provienen los susodichos términos: “El ‘Espíritu’ consiste en ser: ‘*Bei sich ‘und’ bei uns*’ (en el ‘und’ está el giro dialéctico). El ‘Espíritu’ ‘*bei sich selbst sein*’ y esto es así porque *der Geist* (*das Absolute*) “... *ist und sein wollte an und für sich schon bei uns...*” Creemos que la traducción de ‘bei’

Lo más importante que quiere destacar aquí Karl Rahner es la visión unitaria que hay que tener del conocimiento humano, el cual hay que contemplar en su unidad metafísica, en un solo *golpe de vista sintético* (*Zugriffserfassen*), como traduce Álvarez Bolado. Para Rahner, no podemos diferenciar realmente el objeto, la sensibilidad, el mundo y el intelecto. Esta unidad está representada en la *conversio ad phantasma*: “No existe conocimiento intelectual alguno que no sea ya, como tal, *conversio ad phantasma*”⁸³. Cabe decir que el doctor Rahner no está hablando de la unidad del conocimiento humano tal y como lo entiende santo Tomás —aunque él lo adopte como argumento de autoridad—, sino que tiende a confundir, identificándolas, las potencias sensitivas con las intelectuales: “Lo que a Tomás de Aquino le importa, no es aclarar una consecuente concausalidad de dos potencias cognoscitivas autónomas, sino el concebir al ‘único’ conocimiento humano desde su mismo fundamento originario, en su unidad y en su dualidad”⁸⁴. Por esta razón, también el objeto conocido se identifica, *simpliciter*, con el cognoscente, como dijimos más arriba. El espíritu autoconsciente es también el objeto aprehendido, es decir, el *mundo*. De aquí que, cuando Rahner habla del *mundo*, no puede entenderse como la totalidad de los entes creados, la realidad extramental sensible, sino como el mundo inmanente del espíritu con el cual éste se identifica, o en el cual la conciencia del espíritu se puede descubrir y contemplar. Por supuesto, como ha quedado manifiesto, todo esto no tiene nada que ver con la enseñanza que hemos leído del Aquinate respecto de la *conversio ad phantasmata*, aunque nuestro autor pretenda hacernos creer que de ello se pueda extraer y deducir su tesis particular.

2. 5. Respuestas a las objeciones (*die Antworten auf die Einwände*)

1) Texto latino:

“Ad primum ergo dicendum quod species conservatae in intellectu possibili, in eo existunt habitualiter quando actu non intelligit, sicut supra dictum est. Unde ad hoc quod intelligamus in actu, non sufficit ipsa conservatio specierum; sed oportet quod eis utamur secundum quod convenit rebus quarum sunt species, quae sunt naturae in particularibus existentes.”

por ‘cabe’ no es del todo acertada, porque no se trata de estar ‘cerca de’, ni de estar ‘junto a’, sino de estar ‘en’, ‘en medio de’, ‘en casa de’. Y este es el sentido que da Hegel al ‘bei’” (ESPINOZA, R. A. “Arte y religión en la *Phänomenologie des Geistes* de Hegel a la luz de la Wissenschaft der Logik...” *Δαιμον: Revista de Filosofía*. 2008, núm. 43, p. 82).

⁸³ EM, p. 63: “*Es gibt keine aktuelle intellektuelle Erkenntnis, die nicht schon als solche conversio ad phantasma ist*” (GW¹, p. 28; GW², p. 62).

⁸⁴ EM, p. 63: “*Es kann sich also bei Thomas nur darum handeln, nicht ein nachträgliches Zusammenwirken zweier selbständiger Erkenntnisfähigkeiten zu erklären, sondern die eine menschliche Erkenntnis aus diesem einen Grund in ihrer Einheit und Zweistämmigkeit zu begreifen*” (GW¹, p. 28; GW², p. 62).

Ad secundum dicendum quod etiam ipsum phantasma est similitudo rei particularis, unde non indiget imaginatio aliqua alia similitudine particularis, sicut indiget intellectus.

Ad tertium dicendum quod incorporea, quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparationem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata. Sicut veritatem intelligimus ex consideratione rei circa quam veritatem speculamur; Deum autem, ut Dionysius dicit, cognoscimus ut causam, et per excessum, et per remotionem; alias etiam incorporeas substantias, in statu praesentis vitae, cognoscere non possumus nisi per remotionem, vel aliquam comparationem ad corporalia. Et ideo cum de huiusmodi aliquid intelligimus, necesse habemus converti ad phantasmata corporum, licet ipsorum non sint phantasmata⁸⁵.

2) Traducción de Karl Rahner:

“Zu 1. Wenn der mögliche Intellekt nicht aktuell erkennt, sind die species (nur) habituell in ihm verwahrt, wie oben schon gesagt wurde. Zu unserer aktuellen Erkenntnis genügt deshalb die bloße Verwahrung der species nicht. Wir müssen sie vielmehr so gebrauchen, wie es den Dingen, deren species sie sind, d. h. den in den Einzeldingen existierenden Naturen entspricht.

Zu 2. Das phantasma ist selbst schon ein Gleichbild des Einzeldinges; deshalb bedarf die Einbildungskraft nicht noch eines anderen Gleichbildes des einzelnen, wie dies für den Intellekt der Fall ist.

Zu 3. Das Unkörperliche (Nichtwelthafte), von dem es keine phantasmata gibt, erkennen wir durch eine Beziehung zur sinnlichen Körperwelt, von der es phantasmata gibt. So erkennen wir, was Wahrheit ist, aus der Betrachtung der Sache, bezüglich deren wir eine Wahrheit schauen. Gott aber erkennen wir nach Dionysius als Ursache sowohl durch (ausgreifenden) Überschritt wie durch verneinende Absonderung. Und auch die anderen unkörperlichen (nichtwelthaften) Substanzen können wir in unserer gegenwärtigen Verfassung nicht anders erkennen denn durch ein (derartiges) absprechend-zurückdrängendes Verneinen oder durch eine Beziehung auf die Körperwelt. Wenn wir deshalb so etwas (Nichtwelthafte) erkennen wollen, müssen wir uns den phantasmata der Körperwelt zukehren, wenn es von ihm selbst gleich keine phantasmata gibt⁸⁶.

3) Traducción de Alfonso Álvarez Bolado:

“A la primera. Cuando el intelecto posible no entiende actualmente, permanecen en él las species (solamente) de manera habitual, como ya se dijo. Y por esto no basta para nuestro conocimiento actual la mera conservación de las species; sino que hemos de usar de ellas, como corresponde a las cosas de las que son species, e. d., conforme a naturalezas existentes en las cosas singulares.

⁸⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 84, a. 7, ad 1-3.

⁸⁶ GW², pp. 27 y 29.

A la segunda. El *phantasma* es ya él mismo una réplica de la cosa singular, y por eso no necesita la imaginación de otra ulterior similitud de lo singular, como es el caso para el intelecto.

A la tercera. Conocemos lo incorpóreo (no mundano), de lo que no existen *phantasmata* ningunos, por relación al mundo de los cuerpos sensibles, de los que poseemos *phantasmata*. Así entendemos lo que la verdad es, por consideración de las cosas cuya verdad vemos. A Dios a su vez le conocemos, según Dionisio, como causa, tanto por un salto (trascendente) como por remoción negativa. Ni podemos conocer tampoco las otras sustancias incorpóreas, más que por esta eliminación de las cualidades inmediatamente dadas de lo sensible, o por comparación con el mundo de las cosas corporales. Y así, cuando queremos conocer algo de esta suerte (no mundano), tenemos que volvernos a los *phantasmata*, aunque de lo 'no mundano' no podemos tener *phantasmata*⁸⁷.

Como hemos hecho en las anteriores páginas, para saber lo que enseña santo Tomás de Aquino, debemos acudir al texto latino; luego hay que acudir a la traducción rahneriana que nos acabará mostrando lo que el mismo Rahner tiene intención de sostener. En consecuencia, primero leamos el texto tomasiano. Recordemos que el Aquinate presentó al principio del artículo tres objeciones lógicas, aunque no verdaderas. La primera mantiene que al entendimiento le son suficientes las *species intelligibiles* para poder entender en acto, sin recurrir a las imágenes sensibles⁸⁸. La segunda objeción, partiendo de que el sentido es a la imaginación lo que la imaginación es a la inteligencia, explica que la *imaginatio* puede imaginar en acto sin tener presente lo sensible. Entonces, parece lógico que el intelecto, que es superior a la imaginación y no depende tanto de ella, como ella misma del sentido, no necesite, para entender en acto, convertirse a los fantasmas⁸⁹. Finalmente, la tercera objeción —la más importante— expone que al entendimiento humano le sería imposible entender en acto las realidades inmateriales que le son superiores —como Dios o los ángeles— si dependiera de las imágenes sensibles, puesto que a la imaginación le es imposible trascender el espacio continuo y el tiempo⁹⁰. Veamos ahora las respuestas magistrales del Aquinate.

⁸⁷ EM, pp. 29 y 31.

⁸⁸ “*Intellectus enim fit in actu per speciem intelligibilem qua informatur. Sed intellectum esse in actu, est ipsum intelligere. Ergo species intelligibiles sufficiunt ad hoc quod intellectus actu intelligat, absque hoc quod ad phantasmata se convertat*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 84, a. 7, arg. 1).

⁸⁹ “*Magis dependet imaginatio a sensu, quam intellectus ab imaginatione. Sed imaginatio potest imaginari actu, absentibus sensibilibus. Ergo multo magis intellectus potest intelligere actu, non convertendo se ad phantasmata*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 84, a. 7, arg. 2).

⁹⁰ “*Incorporalium non sunt aliqua phantasmata, quia imaginatio tempus et continuum non transcendit. Si ergo intellectus noster non posset aliquid intelligere in actu nisi converteretur ad phantasmata, sequeretur quod non posset intelligere incorporeum aliquid. Quod patet esse falsum, intelligimus enim veritatem ipsam, et Deum et Angelos*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 84, a. 7, arg. 3).

A la primera objeción el Santo Doctor recuerda que, ciertamente, el entendimiento tiene capacidad de memoria, es decir, de conservar las *species intelligibiles* de modo habitual cuando no entiende en acto. Así lo explica santo Tomás en el artículo sexto de la cuestión 79. Sin embargo, esta memoria intelectual no hay que identificarla con la memoria sensitiva que está referida a lo material, singular y sensible, por ser una potencia perteneciente a la sensibilidad interna, inferior al intelecto y dependiente de los órganos corporales. Ahora bien, el entendimiento como tal tiene la facultad de retener y conservar las especies inmateriales, universales e inteligibles. A esta facultad del entendimiento la llamamos *memoria intelectualiva*, que no es más que el entendimiento mismo contemplado desde esta capacidad conservativa. A dicha *memoria intelectualiva*, sin embargo, le es imposible memorizar lo que pertenece al pasado, ya que esto depende de lo sensible, de una condición particular de un ente vinculado a un tiempo determinado⁹¹. Ahora bien, aunque el entendimiento tenga esta capacidad conservativa de la *species*, esto no quiere decir que pueda entender sin recurrir a las imágenes sensibles, ya que es necesario que dichas especies deban aplicarse a lo que representan en la realidad extramental, es decir, a las quiddidades existentes en las cosas particulares, porque, al final, lo que se acaba entendiendo es una realidad concreta y particular, no una esencia indeterminada desvinculada de la misma realidad.

*“Species conservatae in intellectu possibili, in eo existunt habitualiter quando actu non intelligit, sicut supra dictum est. Unde ad hoc quod intelligamus in actu, non sufficit ipsa conservatio specierum; sed oportet quod eis utamur secundum quod convenit rebus quarum sunt species, quae sunt naturae in particularibus existentes”*⁹².

La respuesta a la segunda objeción es más fácil. Santo Tomás manifiesta que la imaginación no necesita para actualizarse una nueva semejanza de la realidad particular, puesto que la misma imagen sensible ya es una representación de dicha realidad particular. En cambio, el entendimiento sí que precisa de la imagen sensible, puesto que la especie inteligible, al no representar en sí ningún ente particular, precisa de dicho *phantasma* para referir el conocimiento universal a algo particular: *“Ipsum phantasma est similitudo rei particularis, unde non indiget imaginatio aliqua alia similitudine particularis, sicut indiget intellectus”*⁹³.

⁹¹ *“Si memoria accipiatur solum pro vi conservativa specierum, oportet dicere memoriam esse in intellectiva parte. Si vero de ratione memoriae sit quod eius obiectum sit praeteritum, ut praeteritum; memoria in parte intellectiva non erit, sed sensitiva tantum, quae est apprehensiva particularium. Praeteritum enim, ut praeteritum, cum significet esse sub determinato tempore, ad conditionem particularis pertinet”* (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 79, a. 6, co.).

⁹² SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 84, a. 7, ad 1.

⁹³ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 84, a. 7, ad 2.

Finalmente, la respuesta a la tercera objeción es la más relevante, y es por la que más criticaremos a Rahner por su traducción deformante. En el estado presente de vida (*in statu praesentis vitae*), es decir, en el que el alma está unida a un cuerpo pasible del cual depende, al hombre, para conocer las realidades incorpóreas que le son superiores, no le queda más remedio que partir del conocimiento sensible; así, el hombre conoce lo incorpóreo, *per comparisonem*, es decir, relacionándolo con lo corpóreo sensible. Así pues, el Santo Doctor recurre a las enseñanzas de Dionisio Areopagita para sostener que a Dios se le conoce como causa de lo que sensiblemente podemos conocer, además de poder acceder a Él por vía de eminencia (*per excessum*) o por vía negativa (*per remotionem*)⁹⁴. Es en este sentido que el Aquinate enseña que, incluso para conocer lo incorpóreo, el intelecto debe convertirse a las imágenes sensibles.

Por el contrario, Karl Rahner dice lo siguiente acerca de la tercera objeción: “La tercera *objectio* se refiere a la posibilidad de la metafísica sobre el suelo de la *imaginatio* (*Boden der Imaginatio*), en el que la *conversio ad phantasma* sitúa al conocimiento humano”⁹⁵. Rahner destaca la dificultad que comporta para el conocimiento humano, que permanece en el plano de la *imaginatio*, ascender al conocimiento metafísico. Rahner ve la solución en el *excessus*: “¿Pero cómo se realiza esta efímera asección del objeto metafísico desde el plano de la *imaginatio*? Sencillamente, a través de lo que Tomás de Aquino denomina *excessus*”⁹⁶. Dicho *excessus* es, a la vez, condición de posibilidad para la *comparatio* y la *remotio*. En otras palabras, el *excessus* no acontece *a posteriori*, sino *a priori*, siendo el fundamento anticipado de la experiencia sensible (experiencia del mundo), y, por ende, de la *imaginatio* y del propio conocimiento humano: “[...] no nos salimos de la problemática tomista al considerar al *excessus* no como un añadido posterior a la ya constituida experiencia del mundo, sino como condición de posibilidad de esta misma experiencia del mundo”⁹⁷. La *conversio ad phantasmata*, entonces, es fundamental —según nuestro autor— porque es donde se realiza este *excessus* metafísico, es el lugar de encuentro entre el conocimiento metafísico y la experiencia del mundo.

⁹⁴ Cfr. DIONISIO AREOPAGITA. *De divinis nominibus* I, 5: PG 3, 593A-D. En la parte tercera de nuestro trabajo, cuando tratemos acerca del *excessus* rahneriano, expondremos las enseñanzas de Dionisio Areopagita tergiversadas por nuestro autor al identificar dicho *excessus* con la anticipación (*Vorgriff*).

⁹⁵ EM, p. 66: “Die dritte objectio betraf die Möglichkeit von Metaphysik auf dem Boden der imaginatio, auf den die conversio ad phantasma das menschliche Erkennen stellt” (GW¹, p. 31; GW², p. 65).

⁹⁶ EM, p. 67: “Wie geschieht aber dieses vergängliche Erreichen des metaphysischen Gegenstandes vom Boden der imaginatio aus? Offenbar durch das, was Thomas hier den excessus nennt” (GW¹, p. 32; GW², p. 66).

⁹⁷ EM, p. 68: “Die Weite der thomistischen Problematik nicht überschritten wurde, wenn wir den excessus nicht als nachträglich zur Welterfahrung hinzukommend, sondern als Bedingung der Möglichkeit der Welterfahrung selbst betrachteten” (GW¹, p. 33; GW², p. 68).

“Este *excessus* hacia la metafísica, que se realiza en una *conversio ad phantasma*, es considerado como condición de la verdad de la experiencia del mundo. La verdad humana de la experiencia del mundo resulta así, cabe decir, el lugar de encuentro entre la experiencia del mundo y la metafísica, en cuanto que, por una parte, esta verdad queda referida al mundo dado en la sensibilidad y consiste siempre, por tanto, en una *consideratio rei* por una *conversio ad phantasma*”⁹⁸.

Como se puede comprobar, es difícil defender la identidad entre lo que santo Tomás enseña y lo que Rahner manifiesta. Por supuesto, aquí no hemos pretendido desarrollar *in extenso* las tesis de nuestro autor. De hecho, ni siquiera él lo ha pretendido en las propias páginas que hemos comentado. Ya tendremos tiempo para explicar mejor, por ejemplo, en qué consiste este *excessus* rahneriano, aparentemente basado en la doctrina dionisiano-tomista, con el cual nuestro autor pretende mantener la apriórica apertura del espíritu al *ser en general* (*Sein im Ganzen, Sein überhaupt*) y, simultáneamente, al *esse absolutum* de Dios. Dejando aparcada de momento esta cuestión, concluimos que este breve comentario al susodicho pasaje de la *Summa Theologiae* le ha servido al padre Rahner de introducción y de *interpretación provisional*. En efecto, a medida que avancemos en el análisis de *Geist in Welt* iremos entendiendo mucho mejor lo que Karl Rahner defiende con su *Erkenntnismetaphysik*, aunque advertimos que, aunque progreseemos en dicho análisis, será muy difícil, casi imposible, evitar que sus intrincadas tesis y argumentaciones, sus retorcidos juegos de palabras y los deformados conceptos empleados no nos resulten, por lo menos, fatigosos al entendimiento, como ya hemos podido experimentar desde estas primeras páginas.

⁹⁸ EM, p. 69: “Der *excessus* auf Metaphysik, der in einer *conversio ad phantasma* geschieht, wird als Bedingung der Wahrheit der Welterkenntnis betrachtet. Die menschliche Wahrheit der Welterfahrung ist so gleichsam die Mitte von Welterfahrung und Metaphysik, insofern sie einerseits auf die in der Sinnlichkeit gehabte Welt bezogen ist und so immer in einer *consideratio rei* durch eine *conversio ad phantasma* besteht” (GW¹, p. 33; GW², pp. 67-68).

CAPÍTULO II

LOS POSTULADOS FUNDAMENTALES DE LA ERKENNTNISMETAPHYSIK

1. El punto de partida de la metafísica del conocimiento

1. 1. *El hombre como cuestionabilidad*

La renuncia a un *fundamentum inconcussum* conduce a Karl Rahner a fundamentar su metafísica del conocimiento en una *pregunta*, la *pregunta metafísica* (*metaphysische Frage*); éste es el *punto de partida* (*Ausgangspunkt*) de la filosofía trascendental rahneriana que queda patente en *Geist in Welt*. Karl Rahner, en su *metaphysica cognitionis*, no parte de la realidad ni del ente ni del *esse* ni tan sólo del hombre mismo, sino que, evocando de alguna manera la duda metódica de Cartesius, hace estribar su metafísica trascendental sobre la *interrogabilidad*, como si ésta fuera un elemento imprescindible para el hombre; “el hombre pregunta necesariamente”¹, afirma con rotundidad nuestro autor en la segunda edición de *Geist in Welt*. A partir de este preguntar ineludible, Rahner define al hombre como *cuestionabilidad* (*Fragbarkeit*); el hombre está obligado *necesariamente* a preguntarse —se ve prisionero de ello—; es la única necesidad (*die einzige Notwendigkeit*); “es la única aprioridad por la que se ve arrastrado”². Ahora bien, ¿cuál es la pregunta trascendental que se hace *necesariamente* el hombre? Según Rahner, el hombre se pregunta por el ser, por el *ser en conjunto* o *ser en general*. De hecho, el hombre —según nuestro autor— es en cuanto pregunta por el ser, la *pregunta por el ser* (*Seinsfrage*) es lo que define al hombre como tal, es lo que le comunica el ser, lo que le hace ser o existir³.

¹ EM, p. 73: “*Der Mensch fragt notwendig*” (GW², p. 71).

² EM, p. 73: “[...] *die einzige Apriorität, von der es geführt ist*” (GW², p. 71).

³ Cfr. EM, p. 73; GW², p. 71.

“La pregunta por el ser como totalidad [*Die Frage nach dem Sein im Ganzen*], no la puede el hombre dejar a sus espaldas, es la única pregunta que él ‘tiene que’ hacerse, si es que en absoluto quiere ‘ser’, pues sólo en ella le es comunicado el ser en conjunto (y por tanto, también su propio ser), y entonces sólo como interrogabilidad”⁴.

Que el hombre, como *existente (Dasein)*, deba preguntarse necesariamente para poder ser, es una cuestión que está situada, para Rahner, en el plano ontológico: “la tesis de la necesidad del preguntar en el existente [*Dasein*] humano implica en sí misma su propia transposición ‘ontológica’, y significa entonces: el hombre existe como la ‘pregunta por el ser’”⁵. Según nuestro autor, el hombre no realiza una pregunta cualquiera sobre cualquier ente de la realidad. La pregunta metafísica que hace el hombre es una *pregunta trascendental (transzendente Frage)*, que se cuestiona incluso por el *preguntante* y por la *pregunta* misma, pero, sobre todo, por el *ser en su totalidad o ser en general (Sein im Ganzen; Sein überhaupt)*⁶: “La pregunta metafísica como pregunta trascendental es la forma conceptualmente potenciada de esta señoreante [dominante] ‘pregunta por el ser’. Esta pregunta, en su ejercicio, hace del hombre aquello que el hombre es desde el cimiento de su ser: el que tiene que preguntar por el ser”⁷.

Fijémonos que nuestro autor no pone el acento en el *esse*, sino en la *pregunta*, es decir, en el juicio —en sentido kantiano—. En definitiva, es el juicio el que constituye el ser del hombre —que es considerado como *Dasein*—, siendo también, por tanto, el constituyente de toda la realidad. En consecuencia, el hombre se convierte en el *lugar del ser*, puesto que, por una parte, el hombre mediante su juicio recibe el ser, y, por otra, lo comunica de alguna manera a toda la realidad. Incluso, la pregunta se da sentido a sí misma, cayendo Rahner, así, en una dinámica bustrofedónica y aporética, en donde la respuesta por la pregunta está en la pregunta misma, como veremos a continuación.

Debido a lo que hemos dicho, parece que la *Seinsfrage* queda suspendida en el aire, y, por esta razón, Rahner se da cuenta de que a su *Ausgangspunkt* le falta un suelo donde reposar o, mejor dicho, un *desde dónde* partir. Rahner afirma que el *preguntar* es

⁴ EM, p. 73: “*Die Frage nach dem Sein im Ganzen jedoch ist die einzige Frage, von der er sich nicht abkehren kann, die er fragen muß, wenn er überhaupt sein will, da in ihr allein das Sein im Ganzen (und damit auch sein eigenes) ihm nur als Fragbarkeit zugeeignet ist*” (GW², p. 71).

⁵ EM, pp. 73-74: “*Der Satz von der Notwendigkeit des Fragens im menschlichen Dasein schließt deswegen seine eigene ontologische Wendung in sich und heißt dann: der Mensch existiert als die Seinsfrage*” (GW², p. 71).

⁶ Cfr. EM, p. 74; GW², p. 72.

⁷ EM, p. 74: “*Die metaphysische Frage als transzendente Frage ist die begrifflich potenzierte Form dieser waltenden Seinsfrage selbst. Die metaphysische Frage in ihrem Vollzug macht den Menschen bewußt zu dem, der er im Grunde seines Wesens ist: der nach dem Sein Fragenmüssende*” (GW², p. 72).

la *menesterosidad* (*Not*) del hombre⁸, pero también confiesa que la misma pregunta plantea un serio inconveniente: “En el ser de la pregunta, que es el hombre mismo (de manera que el preguntar es la *menesterosidad* del hombre), se anuncia el ser mismo por el que se pregunta y se esconde al mismo tiempo en su propia problematicidad”⁹. De este pasaje bastante oscuro sacamos la conclusión de que la *pregunta* misma encierra una *problematicidad* (*Fragwürdigkeit*), que no es más que lo que hemos dicho más arriba: la necesidad de un *desde dónde* (*Woher*). En este punto (sin partida) Rahner se atreve a citar a santo Tomás de Aquino como argumento de autoridad, supuestamente para dar luz a este problema:

“El ser por el que se pregunta, es también precisamente el ser de la pregunta misma y del mismo preguntante. ¿Dónde puede tal pregunta empezar, puesto que no tiene de donde poder partir? ¿Cómo va a encontrar en absoluto una respuesta, si carece del suelo incuestionable en que poder asentarse? ¿O es que santo Tomás no ha agudizado hasta este punto el planteamiento de la pregunta metafísica, no se ha atrevido, como metafísico, a preguntar con esta radicalidad? Sí. La metafísica trata, según santo Tomás, del ente *in communi*, y a la metafísica pertenece la *universalis dubitatio de veritate*, tan necesariamente como la *universalis consideratio de veritate*”¹⁰.

Después de esta forzada argumentación, Rahner sostiene que la pregunta metafísica por el *Ausgangspunkt* de su preguntar surge de la misma metafísica, que para él es lo mismo que decir que brota de la misma *menesterosidad*:

“Sólo de sí misma, por tanto, puede sacar la pregunta metafísica el punto de partida de su preguntar; y sólo en sí misma puede también encontrar el contenido de la respuesta. Sólo de la necesidad que empuja a preguntar por el ‘ser en conjunto’. Esta *menesterosidad* de preguntar es el único punto de partida, firme en sí mismo, de la pregunta metafísica”¹¹.

⁸ Admitimos la nota del traductor de *Geist in Welt*, Alfonso Álvarez Bolado, sobre el concepto de *menesterosidad* (*Not*) empleado por Rahner, que hay que interpretarlo como *indigencia* y *tarea*: “Con el término *menesterosidad* traducimos el termino alemán *Not*. En el contexto, la palabra alemana *Not* como su correspondiente española ‘menester’ hay que entenderla en su doble virtualidad significativa. Es decir, esta *menesterosidad* hay que entenderla como ‘indigencia’ (necesidad de preguntar por el ser, porque el hombre ‘es’ en el ser y todavía no lo posee), y como ‘tarea’ (preguntar por el ser es la tarea del hombre)” (EM, p. 74, nota 1 del traductor A. ÁLVAREZ BOLADO).

⁹ EM, p. 74: “*Im Sein der Frage, das der Mensch ist (so daß das Fragen seine Not ist), kündigt sich das erfragte Sein selbst an und verbirgt sich zugleich in seiner eigenen Fragwürdigkeit*” (GW², pp. 71-72).

¹⁰ EM, p. 75: “*Das erfragte Sein ist das Sein der Frage und des Fragenden zumal. Wo kann aber eine solche Frage noch beginnen, da sie nicht hat, von wo sie ausgehen könnte? Wie kann sie überhaupt eine Antwort finden, da sie keinen fraglosen Boden bereit hat, auf dem sie sie ansiedeln könnte? Oder hat etwa Thomas die Position der metaphysischen Frage nicht so verschärft, hat er als Metaphysiker nicht so zu fragen gewagt? Doch. Metaphysik handelt nach Thomas de ente in communi, zur Metaphysik gehört die universalis dubitatio de veritate so notwendig wie die universalis consideratio de veritate*” (GW², p. 73). Cfr. GW¹, p. 35.

¹¹ EM, p. 75: “*So kann die metaphysische Frage den Anfang ihres Fragens und damit auch ihre inhaltliche Antwort allein aus sich selbst nehmen, aus der sie treibenden Notwendigkeit des Fragens*

Es, por lo menos, incomprensible y contradictorio que este vacío, esta indigencia, esta *menesterosidad*, sea ahora un punto de apoyo. En efecto, sorprende que la ausencia de un *Woher* sea ahora un punto *firme en sí mismo (in sich ruhende)*, y extraña además sobremanera que el *argumentum auctoritatis* empleado para sostener el susodicho absurdo lógico sea el propio *Doctor Communis*. Asimismo, añade nuestro autor que “la metafísica recibe el ‘de dónde’ y el ‘hacia dónde’ de su preguntar por el ‘ser en conjunto’, de este mismo preguntar”¹². Con todo, Rahner quiere demostrar que la metafísica empieza y termina en la pregunta misma —en el juicio—, planteando, a nuestro entender, una verdadera aporía mediante esta pseudopregunta¹³.

Llegados a este punto, es lícito que nos preguntemos a dónde quiere llegar nuestro autor mediante este lenguaje tortuoso y estos casi interminables juegos de palabras; nos responde el mismo Rahner: a la *nada*. En primer lugar, el doctor Rahner afirma que el hombre, si no estuviera situado anticipadamente en el *ser en general*, no podría preguntar por él. De este modo —según el padre Rahner—, el hombre es *quodammodo omnia*, aunque todavía no —advierte—, aún es una *tabula rasa*¹⁴, puesto que “cuando el hombre se atreve a preguntar por todo, parte de la ‘nada’”¹⁵. Hacemos notar, en este preciso punto, la evidencia manifiesta: pregunta, *menesterosidad* y *nada convertuntur*, en el sentido de que el verdadero *Ausgangspunkt* de Karl Rahner es la propia *nada (Nichts)*. Sin embargo, esta *nada* tiene una misión:

“Esta nada no puede ser un vacío, que el hombre pueda llenar a gusto y capricho, para poder resbalar desde él hacia donde le agrade. Pues su menester es preguntar por el ‘ser en conjunto’. Tiene, pues, que ser esta misma ‘nada’ la que le ha impuesto al hombre lanzarse tras el ser [*nach dem Sein überhaupt*]. Y por esto mismo ya, esta ‘nada’ en el comienzo del preguntar —preguntar que el mismo hombre es— no puede ser el vago vacío como el lugar de la arbitrariedad errabunda, sino la cruda necesidad de poder y tener que afrontar al ‘ser en conjunto’, interrogándole”¹⁶.

nach dem Sein im Ganzen. Diese Not des Fragens ist der einzige in sich ruhende Ausgangspunkt der metaphysischen Frage” (GW², p. 73).

¹² EM, p. 76: “Die Metaphysik nimmt das Woher und Wohin ihres Fragens nach dem Sein im Ganzen, aus eben diesem Fragen selbst” (GW², pp. 73-74).

¹³ Recomendamos la interesante lectura de la crítica que hace Manuel Francisco Pérez sobre el *punto de partida* de la metafísica de Coreth, que puede servir para confutar otros *puntos de partida*, como el de Rahner o el de Maréchal, por ejemplo (cfr. PÉREZ, M. F. “El punto de partida de una metafísica reciente”. *Anales del Seminario de Metafísica*. 1966, núm. 1, pp. 53-73).

¹⁴ Cfr. EM, p. 76; GW¹, p. 35; GW², p. 74.

¹⁵ EM, p. 77: “Wenn der Mensch nach allem zu fragen wagt, geht er von ‚nichts‘ aus” (GW¹, p. 36; GW², p. 75).

¹⁶ EM, p. 77: “[...] kann dieses ‚nichts‘ nicht eine Leere sein, die der Mensch nach Laune und Willkür füllen, von der aus er hinschweifen könnte, wohin es ihm beliebte. Denn es ist ihm aufgegeben, nach dem Sein im Ganzen zu fragen. So muß ihm dieses ‚nichts‘ selbst auferlegt haben, nach dem Sein überhaupt zu greifen. Damit allein schon ist dieses ‚nichts‘ des Anfangs des Fragens, das der Mensch

Como hemos leído, el hombre —según Rahner—, partiendo de la *nada*, no puede ir más que hacia donde le impulsa esta *nada*, que no es más que hacia el *ser en general*. La *nada* se presenta, de esta forma, no sólo como *punto de partida*, sino también como la *condición de posibilidad* que tiene el hombre para interrogarse, lanzarse tras el ser y alcanzarlo. Más adelante, revelaremos con más detalle la concepción rahneriana del *esse*. Por ahora, constatamos que, para nuestro autor, la *nada* es lo que posibilita al hombre *ser*; en otras palabras: la *nada* es el fundamento del *ser*.

Sin embargo, Rahner reconoce que aún no está claro del todo el *punto de partida* del preguntar del hombre, por una parte, en razón de esta *nada*, y, por otra, por la dialéctica que determina a este *punto de partida*: “El punto de partida de la metafísica queda así determinado por una peculiar unidad dialéctica: el hombre interrogante es el punto de partida, y este hombre como tal está ya implantado en el ‘ser en conjunto’”¹⁷. Estamos ante otra aporía. Por una parte, el hombre parte de su *cuestionabilidad*, que es engendrada por su *menesterosidad*, que a la vez es engendrada por la *nada*. Por otra parte, esta *cuestionabilidad-menesterosidad-nada* impulsa al hombre tras el *ser en general*, para no permanecer en la indigencia, y para empezar a ser o existir. No obstante, el hombre —afirma Rahner— ya está situado en el *ser en general* antes de alcanzarlo.

“El hombre está ya implantado en el ‘ser en conjunto’ —¿cómo podría sino preguntar por él?—; el hombre es, ya al plantear su primera pregunta (que se realiza siempre sobre el fundamento de la ‘pregunta por el ser’), *quodammodo omnia*, y, sin embargo, no lo es todavía, es todavía *nada*, *tabula rasa*, *materia prima in ordine intellectus*, puesto que ‘pregunta’ precisamente qué es lo que él mismo quiere decir al plantear la pregunta por el ‘ser en conjunto’”¹⁸.

Aquí lo que debemos preguntarnos es a dónde quiere llegar nuestro autor después de haber ensalzado la *nada* en su argumentación: Rahner afirma que el *mundo (Welt)* es el *desde dónde (Woher)* de la pregunta metafísica¹⁹. De nuevo nos encontramos con otro concepto ambiguo y equivoco, que es imprescindible comprender si queremos avanzar en nuestro análisis. No debe engañarnos el concepto *Welt*, como dijimos en el capítulo

ist, nicht die vage Leere als der Ort schweifender Willkür, sondern die eindeutige Not, fragend dem Sein überhaupt begegnen zu können und zu müssen” (GW¹, p. 36; GW², p. 75).

¹⁷ EM, pp. 76-77: “So erhält der Ansatzpunkt der Metaphysik eine eigentümliche Doppeltheit und Einheit zumal: Ausgangspunkt ist der fragende Mensch, der als solcher schon beim Sein im Ganzen ist” (GW¹, p. 36; GW², p. 74).

¹⁸ EM, p. 76: “Er [der Mensch] ist schon beim Sein im Ganzen —wie könnte er sonst danach fragen?—, er ist schon bei der ersten Frage (die immer schon auf dem Grunde der Seinsfrage geschieht) *quodammodo omnia*, und ist es doch noch nicht, ist noch nichts, *tabula rasa*, *materia prima in ordine intellectus*, denn er fragt ja gerade, das er damit meine, wenn er nach dem Sein im Ganzen fragt” (GW¹, pp. 35-36; GW², p. 74).

¹⁹ Cfr. EM, pp. 77-81; GW¹, pp. 36-39; GW², pp. 75-78.

precedente. Rahner no quiere decir que el hombre, al interrogarse, parta del *mundo* entendido como la realidad extramental que puede ser conocida en sí misma por el alma; recordemos que hemos dicho antes que el hombre parte de la *nada* —de hecho, Karl Rahner habla de un “nadiforme ‘desde dónde’ de su preguntar”²⁰—. Se pregunta Rahner: “¿Cuál es, por tanto, el ente cabe el cuál [en el cual] mora el hombre ya siempre necesariamente cuando es llamado delante del ‘ser en conjunto’? Las cosas del mundo, él mismo con su cuerpo y con todo lo que pertenece al espacio y al ‘mundo ambiente’ [*Umwelt*] de esta vida corporal”²¹. Para Rahner, “mundo es el nombre de la realidad accesible a la inmediata experiencia del hombre”²². A nuestro entender —por lo que hemos leído hasta aquí y por lo que iremos exponiendo a lo largo de este trabajo— el *mundo* no es visto para Rahner como el conjunto de los entes creados que participan del *esse*, y que, por tanto, pueden ser conocidos por el hombre. El *mundo* de Rahner es una realidad sin sentido, indeterminada, observada simplemente en su materialidad o, mejor dicho, en su relación con el hombre; es más bien, en este caso, un *mundo ambiente* (*Umwelt*), en donde el hombre está situado, en un espacio y un tiempo determinados, pero entendidos en sentido idealista-existencialista²³.

No obstante, el espíritu *desborda* el *mundo* mediante su juicio, y, por esto, el hombre es definido por Rahner como *espíritu* (*Geist*): “la palabra ‘espíritu’ se usa como título de una facultad que, desbordando el mundo, conoce lo metafísico”²⁴. Aquí sacamos a colación el principal término que emplea Rahner para definir al hombre; el hombre es *espíritu*. Precisamente, el hombre es *espíritu* porque está opuesto a la materialidad del *mundo*, de la cual —obsérvese bien— forma parte sólo su cuerpo. El hombre (*espíritu*) no forma parte del *mundo*, sólo su corporalidad entra dentro de los parámetros de lo que entiende Rahner por *mundo*. Entendemos que el *mundo* es el lugar de la experiencia, de los fenómenos, es la realidad que se le presenta al hombre ante los ojos.

En la última parte de nuestro trabajo estudiaremos la relación de continuidad de *Geist in Welt* con la obra *Hörer des Wortes*. Sin embargo, vemos necesario traer a colación una serie de citas de esta obra, pues nos pueden ayudar, por su mayor explicitud, a entender el texto de *Geist in Welt*. Por ende, adelantamos que en esta obra posterior

²⁰ EM, p. 78: “*Nichtige Woher seines Fragens*” (GW¹, p. 37; GW², p. 75).

²¹ EM, p. 78: “*Welches ist daher das Seiende, bei dem immer schon notwendig seiend der Mensch vor das Sein im Ganzen gerufen ist? Die Dinge der Welt, er selbst mit seiner Leiblichkeit mit allem, was zum Raum und zur Umwelt dieses leiblichen Lebens gehört*” (GW¹, p. 37; GW², p. 75).

²² EM, p. 17: “*Welt ist der Name der Wirklichkeit, die der unmittelbaren Erfahrung des Menschen zugänglich ist*” (GW¹, p. XIV; GW², p. 14).

²³ A este punto volveremos repetidas veces, sobre todo cuando tratemos del espacio y el tiempo, como las estructuras aprióricas de la sensibilidad, en sentido kantiano.

²⁴ EM, p. 17: “*Geist ist gemeint als Titel eines Vermögens, das über die Welt hinausgreifend das Metaphysische erkennt*” (GW¹, p. XIV; GW², p. 14).

nuestro autor insiste en la misma tesis, considerando al hombre, en su dimensión judicativa, como una especie de *hombre metafísico*, ya que —según él—, aunque el hombre no quiera, siempre hace metafísica²⁵. El hombre existe como un ser abierto a la totalidad del ser, y es en este sentido que Rahner define al hombre como espíritu: “El hombre es la absoluta apertura al ser en general o, por decirlo con una sola palabra: el hombre es espíritu. La trascendencia hacia el ser en general es la estructura fundamental del hombre. Con esto queda enunciado un primer principio de nuestra antropología metafísica”²⁶. En todo lo que haga el hombre —pensar, hablar, obrar—, está implícita esa pregunta general por el ser; de esto depende la misma existencia humana. El hombre no es un ente más entre los restantes entes; no está situado, simplemente, en un *mundo ambiente*, sino que, con su conocimiento —su juicio—, posee el mundo e, incluso, lo *constituye*²⁷. El hombre es el primer ente (*das erste Seiende*)²⁸ que se sitúa ante los demás entes, objetos de su conocimiento, y, mediante el juicio, se distancia de estos objetos, aprehendiéndose a sí mismo como *sujeto en sí mismo*, captando así su propia subjetividad, pero, al mismo tiempo, *constituyendo* el *mundo del espíritu* mediante su propio juicio²⁹. En este sentido, el hombre es espíritu, *espíritu en el mundo*, ya que, mediante su juicio, llega a percatarse de que existe como un ser *consciente de ser en el mundo*³⁰.

De lo dicho hasta el momento, fijémonos que Rahner acaba de hacer una escisión de la realidad, a la manera de Descartes (*res cogitans-res extensa*): por una parte, existe el

²⁵ “*Oder der Mensch macht unausgesprochen ein bestimmtes Seiendes zum Sein: den Stoff oder die Wirtschaft, den Lebensdrang oder den Tod und die Resignation. Denn immer, wenn der Mensch seine eigene Existenz in ein solches Seiendes restlos hineinvergibt, erklärt er durch diese Absolutsetzung eines Seienden dieses zum Mittelpunkt alles dessen, was ihn umgibt und was er ist, und alles andere nur zu Hilfen und Äußerungen dieses einen. Er sagt so, was er unter Sein versteht und verstehen will und wie er so sich selbst als Seinsverständnis interpretiert: er treibt Metaphysik. Wir müssen also Metaphysik treiben, weil wir es immer schon tun. Wir müssen also fragen, was das Sein des Seienden sei*” (RAHNER, K. *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*. München: Kösel, 1963, p. 50): “Se da también el caso de que el hombre haga tácitamente de un ente determinado —la materia o la economía, el impulso vital o la muerte y la resignación— ‘el’ ser. En efecto, siempre que el hombre entrega sin reserva su existencia a alguno de estos entes constituye a un ser en algo absoluto, haciéndolo así centro de cuanto le rodea y de todo lo que él es, y reduciendo todo lo demás a auxiliares y manifestaciones de éste. De esta forma dice lo que entiende y quiere entender por el ser, y cómo él mismo se interpreta como comprensión del ser. Hace, pues, metafísica. Debemos, por tanto, necesariamente hacer metafísica, dado que, queramos o no, la hacemos. Tenemos, por ende, que preguntar qué es el ser del ente” (RAHNER, K. *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*. Traducción de A. E. LATOR ROS. Barcelona: Herder, 1976, pp. 54-55). A partir de ahora la edición alemana de esta obra se citará como HW, y la española como OP.

²⁶ OP, p. 79: “*Der Mensch ist die absolute Offenheit für Sein überhaupt, oder, um dieses in einem Wort zu sagen, der Mensch ist Geist. Die Transzendenz auf Sein überhaupt ist die Grundverfassung des Menschen. Damit haben wir den ersten Satz unserer metaphysischen Anthropologie ausgesprochen*” (HW, p. 71).

²⁷ Cfr. OP, p. 80; HW, p. 72.

²⁸ Cfr. OP, p. 83; HW, p. 75.

²⁹ Cfr. OP, pp. 80-81; HW, pp. 72-73.

³⁰ Cfr. EM, p. 81; GW¹, pp. 39-40; GW², p. 79.

hombre —contemplado a través de su juicio—, que existe como un ser que, partiendo de la nada, se interroga por el *ser en general*, aunque curiosamente esté ya situado en el mismo *ser en conjunto*; por otra parte, existe el *mundo*, el mundo de la experiencia —un espacio, un tiempo, las cosas materiales, el *mundo ambiente*, su corporalidad—, en donde está ubicado el hombre, contemplado simplemente a través de la materialidad del *mundo*. De esta escisión de la realidad, cabe preguntarnos cómo se relacionan las dos dimensiones escindidas: el *espíritu* y el *mundo*; el alma y el cuerpo. Precisamente, todo *Geist in Welt* pretende responder a esta cuestión, supuestamente fundamentándose en la doctrina gnoseológica del Aquinate: “Este estudio se ocupará, pues, de la pregunta: cómo el conocer humano puede ser, según santo Tomás, espíritu en el mundo”³¹. En el capítulo anterior hemos visto que Rahner, en la obra de *Geist in Welt*, empieza *ex abrupto*, haciendo una interpretación introductoria al susodicho pasaje de la *Summa Theologiae* (I, q. 84, a. 7), obviando *simpliciter* las cuestiones y artículos previos. Para Rahner, este pasaje que trata sobre la *conversio ad phantasmata* es fundamental para poder elaborar una metafísica del conocimiento. En la cuestión de la *conversio ad phantasma* “se revela la suspensión del punto de partida de la metafísica en su unitaria dialéctica: cabe el ‘aquí y ahora’ del mundo y cabe el ‘ser en conjunto’”³². Es decir, la *conversio ad phantasma* es el medio por el cual el *espíritu* —en cuanto se pregunta por el *ser en general*— se puede relacionar con el *mundo*, en un espacio y un tiempo. Mejor dicho, esta *conversio* es la condición de posibilidad para que el espíritu constituya su propio espacio, su propio tiempo y su propio mundo. Para Rahner, *espíritu en el mundo* es lo mismo que decir *conversio ad phantasma*. Lo metafísico es alcanzado por el *espíritu* dentro del *mundo* y por un *inmediato contacto* con él, a través de la *conversio ad phantasma*:

“La tesis de que el conocer humano se mueve de manera inmediata en el mundo de la experiencia, y que todo lo metafísico sólo llega a ser conocido dentro del mundo y por *inmediato contacto* con él, la expresa santo Tomás en su doctrina de la aplicación y del permanente quedar aplicado del intelecto a la apariencia sensible, en la doctrina de la *conversio intellectus ad phantasma*. Así, el estudio podría también haber sido titulado: *conversio ad phantasma*”³³.

³¹ EM, p. 17: “Wie das menschliche Erkennen nach Thomas Geist in Welt sein könne, das ist die Frage, um die es in dieser Arbeit geht” (GW¹, p. XIV; GW², pp. 14-15).

³² EM, p. 80: “Die Schwebung des Ausgangspunktes menschlicher Metaphysik in seiner einen Doppeltheit: beim Hier und Jetzt der Welt und beim Sein im Ganzen” (GW¹, p. 38; GW², p. 77).

³³ EM, p. 17: “Der Satz, daß das menschliche Erkennen zunächst einmal in der Welt der Erfahrung sei und alles Meta-physische nur in und an der Welt erkannt werde, ist bei Thomas ausgesprochen in seiner Lehre von der Hinwendung und der dauernden Hingewandtheit des Intellekts an die Erscheinung, von der ‚conversio intellectus ad phantasma‘. Darum hätte die Arbeit auch überschrieben werden können: ‚Conversio ad phantasma‘” (GW¹, p. XIV; GW², p. 15).

1. 2. Citas de la *Sententia libri Metaphysicae* (lib. 3, l. 1)

Habiendo leído en el capítulo anterior el comentario que Rahner hace al pasaje de la *Summa Theologiae* que trata acerca de la *conversio ad phantasmata*, nos hemos percatado del modo tergiversador en que nuestro autor utiliza los textos tomasianos para justificar sus teorías epistemológicas. En el presente caso también nos encontramos con una citación a otro pasaje de santo Tomás, en concreto al *Comentario de la Metafísica* de Aristóteles³⁴, que utiliza el padre Rahner para sostener que el punto de partida de la metafísica es la cuestionabilidad del espíritu, es decir, que en la misma pregunta encontramos el principio y el término del saber metafísico. Por otra parte, recordemos lo que nos dice Rahner en la segunda edición de *Espíritu en el mundo*: “La metafísica trata, según santo Tomás, del ente *in communi*, y a la metafísica pertenece la *universalis dubitatio de veritate*, tan necesariamente como la *universalis consideratio de veritate*”³⁵. Para el padre Rahner, la duda universal sobre la verdad forma parte de la ciencia metafísica, al mismo nivel que la consideración positiva de la verdad. Según nuestro autor, parece que santo Tomás de Aquino defendería, basándose en Aristóteles, que la metafísica debe partir de la *duda universal*, lo cual sería la fuente de inspiración de nuestro autor para proclamar la cuestionabilidad como el principio de su *Erkenntnismetaphysik*; para él, el principio de la metafísica está en la duda, en la cuestionabilidad, en la pregunta, en el juicio. A continuación, leamos el texto del Estagirita y el comentario que hace santo Tomás para comprobar si la doctrina de éstos coincide con la del doctor Rahner.

Ἀνάγκη πρὸς τὴν ἐπιζητούμενην ἐπιστήμην ἐπελθεῖν ἡμᾶς πρῶτον περὶ ὧν ἀπορῆσαι δεῖ πρῶτον: ταῦτα δ' ἐστὶν ὅσα τε περὶ αὐτῶν ἄλλως ὑπειλήφασί τινες, κἂν εἴ τι χωρὶς τούτων τυγχάνει παρεωραμένον. Ἔστι δὲ τοῖς εὐπορῆσαι βουλομένοις προὔργου τὸ διαπορῆσαι καλῶς: ἡ γὰρ ὕστερον εὐπορία λύσις τῶν πρότερον ἀπορουμένων ἐστί, λύειν δ' οὐκ ἔστιν ἀγνοοῦντας τὸν δεσμόν, ἀλλ' ἡ τῆς διανοίας ἀπορία δηλοῖ τοῦτο περὶ τοῦ πράγματος: ἢ γὰρ ἀπορεῖ, αὐτὴ παραπλήσιον πέπονθε τοῖς δεδεμένοις: ἀδύνατον γὰρ ἀμφοτέρως προελθεῖν εἰς τὸ πρόσθεν. Διὸ δεῖ τὰς δυσχερείας τεθεωρηκέναι πάσας πρότερον, τούτων τε χάριν καὶ διὰ τὸ τοὺς ζητοῦντας ἄνευ τοῦ διαπορῆσαι πρῶτον ὁμοίους εἶναι τοῖς ποῖ δεῖ βαδίζειν ἀγνοοῦσι, καὶ πρὸς τούτοις οὐδ' εἴ ποτε τὸ ζητούμενον εὔρηκεν ἢ μὴ γινώσκειν: τὸ γὰρ

³⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sententia Metaphysicae*, lib. 3, l. 1, citado en EM, pp. 75-77; GW¹, pp. 35-36; GW², pp. 73-74.

³⁵ EM, p. 75: “*Metaphysik handelt nach Thomas de ente in communi, zur Metaphysik gehört die universalis dubitatio de veritate so notwendig wie die universalis consideratio de veritate*” (GW², p. 73).

τέλος τούτω μὲν οὐ δῆλον τῷ δὲ προηπορηκότι δῆλον. Ἔτι δὲ βέλτιον ἀνάγκη ἔχειν πρὸς τὸ κρῖναι τὸν ὡσπερ ἀντιδίκων καὶ τῶν ἀμφισβητούντων λόγων ἀκηκοότα πάντων³⁶.

El comentario de santo Tomás al que Rahner hace referencia se basa en este texto aristotélico que acabamos de leer. El texto es claro y nos informa de la necesidad metodológica para encontrar la verdad, y para plantear las dificultades, dudas u objeciones que presentan los adversarios y que deben resolverse. Aristóteles habla todo el tiempo de dificultad o duda (ἀπορία, *difficultas*, *dubitatio*), es decir, de estar en dificultad o en duda (ἀπορέω). El método del Estagirita es considerar los argumentos de los adversarios. Dicho método fue asumido por la escolástica, incluyendo a santo Tomás, el cual, en la mayoría de sus obras, siempre presenta los argumentos contrarios u objeciones. Por consiguiente, la duda aristotélico-tomista se caracteriza por ser una especie de *duda fingida*, con una clara intención metodológica de hacer resplandecer la verdad y los primeros principios³⁷. En ningún momento ni Aristóteles ni santo Tomás adoptan una duda metódica al estilo cartesiano, ni tampoco sobredimensionan el valor de la pregunta en sí misma, como lo hacen Rahner y su fuente de inspiración, Heidegger, como veremos en la última parte de nuestro trabajo. Por otro lado, mucho menos puede creerse que Aristóteles y santo Tomás hagan de la duda o de la pregunta el principio y término del conocimiento metafísico del hombre, como opina Karl Rahner. El Aquinate y el Estagirita dan importancia al contenido de las verdades. Ambos dan más importancia al fin que al método; lo importante es alcanzar la verdad, ya sea directamente, o ya sea de modo indirecto, contrastando dicha verdad con los argumentos contrarios (*modo disputativo*). En el libro segundo de la misma obra, el Santo Doctor explica esto que acabamos de decir, concluyendo que el método

³⁶ ARISTÓTELES. *Metaphysica* III, 1, 995a24-995b4: “Es necesario, en relación con la ciencia que buscamos, examinar primero las dificultades [dudas] que es preciso plantearse en primer lugar. Me refiero a cuantas opiniones diferentes de la nuestra sustentaron algunos en este punto, y a lo que, fuera de ellas, puede haber sido omitido. Los que quieren investigar con éxito han de comenzar por plantear bien las dificultades [dudas], pues el éxito posterior consiste en la solución de las dudas anteriores, y no es posible soltar, si se desconoce la atadura. Pero la dificultad del pensamiento pone de manifiesto la atadura en relación con el objeto; pues, en la medida en que siente la dificultad, le ocurre algo así como a los que están atados; en ninguno de los dos casos, efectivamente, es posible seguir adelante. Por eso es preciso considerar bien, antes, todas las dificultades [dudas], por las razones expuestas y porque los que investigan sin haberse planteado antes las dificultades [dudas] son semejantes a los que desconocen adonde se debe ir, y, además, ni siquiera conocen si alguna vez han encontrado o no lo buscado; pues el fin no es manifiesto para quien así procede, pero para el que se ha planteado antes las dificultades si es manifiesto. Además, es evidente que está en mejores condiciones para juzgar el que ha oído, como si fuesen partes litigantes, todos los argumentos opuestos” (ARISTÓTELES. *Metafísica*. Traducción de V. GARCÍA YEBRA. Madrid: Gredos, 1998, pp. 98-99).

³⁷ “De aquí que aquella ‘duda universal de la verdad’, de la que habla Santo Tomás en sus Comentarios a la Metafísica de Aristóteles, deba ser también interpretada como una duda fingida, que tiene como fin manifestar mejor la evidencia de los supremos principios de la razón (con los que se fundan y pueden alcanzar naturalmente otras muchas verdades) y resolver al mismo tiempo las dificultades de los escépticos” (GARCÍA LÓPEZ, J. *Duda*. En *Gran Enciclopedia Rialp*. Madrid: Rialp, 1972, vol. VIII, p. 152).

de la discusión es esencial para que la verdad aparezca al hombre más límpida, al haberse solventado todas las ataduras y obstáculos.

“Adiuvatur enim unus ab altero ad considerationem veritatis dupliciter. Uno modo directe. Alio modo indirecte. Directe quidem iuvatur ab his qui veritatem invenerunt: quia, sicut dictum est, dum unusquisque praecedentium aliquid de veritate invenit, simul in unum collectum, posteriores introducit ad magnam veritatis cognitionem. Indirecte vero, inquantum priores errantes circa veritatem, posterioribus exercitii occasionem dederunt, ut diligenti discussione habita, veritas limpidius appareret”³⁸.

Por otra parte, es cierto que santo Tomás hace referencia a la consideración de la duda universal (*dubitatio universalis*), como lo propio de la ciencia metafísica. Ciertamente, la *verdad universal* pertenece a la metafísica porque trata de lo más universal: el ente, el ser, lo uno, la substancia, etc. La ciencia metafísica debe considerar la verdad, no *particulariter*, sino *universaliter*. Por ende, así como la metafísica no se ocupa de las verdades particulares, tampoco debe detenerse en las dudas particulares que puedan plantearse.

“Est autem attendendum, quod propter has rationes consuetudo Aristotelis fuit fere in omnibus libris suis, ut inquisitioni veritatis vel determinationi praemitteret dubitationes emergentes. Sed in aliis libris singillatim ad singulas determinationes praemittit dubitationes: hic vero simul praemittit omnes dubitationes, et postea secundum ordinem debitum determinat veritatem. Cuius ratio est, quia aliae scientiae considerant particulariter de veritate: unde et particulariter ad eas pertinet circa singulas veritates dubitare: sed ista scientia sicut habet universalem considerationem de veritate, ita etiam ad eam pertinet universalis dubitatio de veritate; et ideo non particulariter, sed simul universalem dubitationem prosequitur”³⁹.

Al contrario de lo que hemos podido leer arriba, Karl Rahner establece, como punto de partida de la metafísica, la pregunta o duda universal. Ahora bien, para él, esta universalidad de la pregunta no es más que una indeterminación absoluta de la misma pregunta. El hombre, para nuestro autor, pregunta necesariamente por el *ser en general*, el cual es un ser indeterminado, como veremos ulteriormente. En cambio, Aristóteles y santo Tomás no hablan de nada indeterminado. Para ellos, tanto la verdad que se considera, como los errores que se confutan, tienen un contenido determinado. El método tomasiano de la duda o del planteamiento de las objeciones de los adversarios tiene como finalidad que la verdad resplandezca más firme, sólida e

³⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sententia Metaphysicae*, lib. 2, l. 1, n. 15.

³⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sententia Metaphysicae*, lib. 3, l. 1, n. 6 (343).

inatacable, como muy bien apunta Jesús García López, comentando el presente pasaje tomasiano⁴⁰. De lo contrario, si la duda tuviese para santo Tomás un valor en sí misma, al margen de su contenido, estando en una situación de absoluta indeterminación, como piensa el padre Rahner, las cuestiones que plantease el Aquinate serían vacías, como la resolución de las mismas. Rahner —lo vimos en el capítulo anterior— valora las objeciones que plantea el Santo Doctor, no por lo que dicen, sino por la actitud misma del Aquinate por preguntarse o cuestionarse, lo cual nos parece una interpretación del todo inadecuada, como la sencilla lectura de los textos tomasianos demuestra. En lo que ha fallado nuestro autor es en el modo justo de dudar, en el *bene dubitare*, y en el detectar cuáles son las cuestiones dubitables que están antes del mismo *bene dubitare*, como demuestra el padre Rahner haciendo otra cita de santo Tomás, obviando todas las razones aristotélicas que el mismo santo revela en el resto del párrafo: “*Posterior investigatio veritatis, nihil aliud est quam solutio prius dubitatorum*”⁴¹. Pero mejor leamos el párrafo completo de santo Tomás:

“*Volentibus investigare veritatem contingit prae opere, idest ante opus bene dubitare, idest bene attingere ad ea quae sunt dubitabilia. Et hoc ideo quia posterior investigatio veritatis, nihil aliud est quam solutio prius dubitatorum. Manifestum est autem in solutione corporalium ligaminum, quod ille qui ignorat vinculum, non potest solvere ipsum. Dubitatio autem de aliqua re hoc modo se habet ad mentem, sicut vinculum corporale ad corpus, et eundem effectum demonstrat. In quantum enim aliquis dubitat, intantum patitur aliquid simile his qui sunt stricte ligati. Sicut enim ille qui habet pedes ligatos, non potest in anteriora procedere secundum viam corporalem, ita ille qui dubitat, quasi habens mentem ligatam, non potest ad anteriora procedere secundum viam speculationis. Et ideo sicut ille qui vult solvere vinculum corporale, oportet quod prius inspiciat vinculum et modum ligationis, ita ille qui vult solvere dubitationem, oportet quod prius speculetur omnes difficultates et earum causas*”⁴².

Lo que nos ha dicho santo Tomás es muy lógico: el hombre no puede pretender que sus conclusiones sean la solución a unas dificultades que él mismo desconoce de antemano. El no conocer previamente las dificultades, dudas u objeciones hace que la razón del hombre proceda en su especulación de modo incorrecto. Lo más preocupante

⁴⁰ “La duda, pues, cumple una misión importantísima en la investigación de la verdad (y también en la enseñanza de la misma). Dado que muchas dudas son inevitables, hay que sacarles el mejor partido, y éste consiste en examinar más concienzudamente el camino hacia la verdad, de modo que nuestra marcha se haga más segura y más luminosa. La verdad alcanzada después de considerar y resolver todas las dudas es más firmemente poseída y más inatacable. En tanto que cumple estos fines estamos en la llamada duda metódica, que es provisional por su propia naturaleza. Por lo demás, esta duda metódica puede servir, tanto para obtener verdades de orden especulativo, como para alcanzar verdades de orden práctico que rijan nuestra vida” (GARCÍA LÓPEZ, J. *Duda*. En *Gran Enciclopedia Rialp*. Madrid: Rialp, 1972, vol. VIII, p. 151).

⁴¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sententia Metaphysicae*, lib. 3, l. 1, n. 2 (339), citado en EM, p. 77; GW¹, p. 36; GW², p. 74.

⁴² SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sententia Metaphysicae*, lib. 3, l. 1, n. 2 (339).

en la interpretación rahneriana es que nuestro autor ha tergiversado la *duda metódica* aristotélico-tomista, sosteniendo que la *cuestionabilidad* o la *duda universal* propia de la metafísica, de carácter irreal, vacío, indeterminado y negativo, es fundante respecto del conocimiento y de la misma realidad, es decir, del mundo del espíritu. Por el contrario, debe quedarnos claro que, tanto para santo Tomás como para Aristóteles, lo fundante es lo real y determinado, lo verdadero y afirmativo.

En fin, la conclusión de este punto se podría resumir con esta sentencia del Angélico Doctor que encontramos en el proemio de su célebre opúsculo *De ente et essentia*: “*Parvus error in principio magnus est in fine*”⁴³. Esta sabia sentencia se confirma en la cuestión del *punto de partida* (*Ausgangspunkt*) de la metafísica trascendental del padre Rahner, el cual, al partir de la *pregunta* por el *ser en general*, se sitúa en las antípodas de la metafísica aristotélico-tomista. Tanto Aristóteles como santo Tomás de Aquino entienden que la metafísica o filosofía primera parte del *ente en cuanto ente* (ὄν ἢ ὄν, *ens inquantum ens*); este es el *punto de partida* de la metafísica tradicional⁴⁴. Mientras Rahner parte de una operación del entendimiento —el acto de preguntar por el *ser en conjunto*—, el tomismo entiende que el objeto material de la metafísica es el *ente común*, y el objeto formal, el *ser* del cual participan los entes. De manera que a esta ciencia, al considerar dichos objetos, no le queda más remedio que partir de los entes reales y concretos para poder llegar, mediante la abstracción y la *separatio*, al *esse* y al *ens commune*. Podemos afirmar que Rahner se ha olvidado del *ente en cuanto ente*, lanzando al hombre, mediante el juicio, tras un *esse* indeterminado e irreal —que, además, confunde con el *ens commune*—, para acabar en el mismo sujeto cognoscente que pregunta por el *ser en general*; es la reducción de la metafísica a antropología, contemplada ésta *simpliciter* bajo el aspecto de teoría del conocimiento. En definitiva, el olvido del *ens inquantum ens* es también el *olvido del ser*, empleando la conocida expresión de su maestro Heidegger. En cambio, el Estagirita define de forma meridiana la universalidad de la ciencia metafísica, precisamente porque considera el ente en cuanto ente y todo aquello que le corresponde:

Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ’ αὐτό. Αὕτη δ’ ἐστὶν οὐδεμίᾳ τῶν ἐν μέρει λεγομένων ἢ αὐτῆ: οὐδεμία γὰρ τῶν ἄλλων ἐπισκοπεῖ καθόλου περὶ

⁴³ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De ente et essentia*, pr.

⁴⁴ “*Et sicut nulla scientia particularis determinat quod quid est, ita etiam nulla earum dicit de genere subiecto, circa quod versatur, est, aut non est. Et hoc rationabiliter accidit; quia eiusdem scientiae est determinare quaestionem an est, et manifestare quid est. Oportet enim quod quid est accipere ut medium ad ostendendum an est. Et utraque est consideratio philosophi, qui considerat ens inquantum ens. Et ideo quaelibet scientia particularis supponit de subiecto suo, quia est, et quid est, ut dicitur in primo posteriorum; et hoc est signum, quod nulla scientia particularis determinat de ente simpliciter, nec de aliquo ente inquantum est ens*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sententia Metaphysicae*, lib. 6, l. 1, n. 8).

τοῦ ὄντος ἢ ὄν, ἀλλὰ μέρος αὐτοῦ τι ἀποτεμόμενοι περὶ τούτου θεωροῦσι τὸ συμβεβηκός, οἷον αἱ μαθηματικαὶ τῶν ἐπιστημῶν. Ἐπεὶ δὲ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἀκροτάτας αἰτίας ζητοῦμεν, δηλὸν ὡς φύσεώς τινος αὐτὰς ἀναγκαῖον εἶναι καθ' αὐτήν. Εἰ οὖν καὶ οἱ τὰ στοιχεῖα τῶν ὄντων ζητοῦντες ταύτας τὰς ἀρχὰς ἐζήτουν, ἀνάγκη καὶ τὰ στοιχεῖα τοῦ ὄντος εἶναι μὴ κατὰ συμβεβηκός ἀλλ' ἢ ὄν: διὸ καὶ ἡμῖν τοῦ ὄντος ἢ ὄν τὰς πρώτας αἰτίας ληπτέον⁴⁵.

2. El esse y el cognoscere en la unidad del conocimiento

2. 1. La unidad del conocimiento del hombre como animal rationale y la referencia al Comentario a la Metafísica de Aristóteles

Karl Rahner, antes de proclamar la identidad del ser y conocer, expone la unidad del conocimiento humano basándose en la unidad de los predicables correspondientes al hombre. Es decir, Rahner se sitúa en el plano teórico para fundamentar, mediante la unidad lógica, otras dos unidades: la unidad psicológica y la unidad ontológica. Dichas unidades, *de facto*, no son más que identidades, y, a la vez, podemos decir que acaban convergiendo en la gran unidad que constituye la metafísica del conocimiento de nuestro autor, en donde se llegan a confundir todos los planos (lógico, natural, psicológico y ontológico) e identificar todos los respectivos términos, como veremos a continuación. Para empezar, el padre Rahner hace referencia al *Comentario a la Metafísica* de Aristóteles⁴⁶:

“Cum differentia additur generi, non additur quasi aliqua diversa essentia a genere, sed quasi in genere implicite contenta, sicut determinatum continetur in indeterminato, ut album in colorato. Per quod etiam solvitur ratio superius inducta; quia nihil prohibet idem genus in se continere diversas differentias, sicut indeterminatum continet in se diversa determinata.

⁴⁵ ARISTÓTELES. *Metaphysica* IV, 1, 1003a21-32: “Hay una ciencia que contempla el ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo. Y esta ciencia no se identifica con ninguna de las que llamamos particulares, pues ninguna de las otras especula en general acerca del ente en cuanto ente, sino que, habiendo separado alguna parte de él, consideran los accidentes de ésta; por ejemplo, las ciencias matemáticas. Y, puesto que buscamos los principios y las causas más altas, es evidente que serán necesariamente principios y causas de cierta naturaleza en cuanto tal. Por consiguiente, si también los que buscaban los elementos de los entes buscaban estos principios, también los elementos tenían que ser del ente no accidental, sino en cuanto ente. Por eso también nosotros debemos comprender las primeras causas del ente en cuanto ente” (ARISTÓTELES. *Metafísica*. Traducción de V. GARCÍA YEBRA. Madrid: Gredos, 1998, pp. 150-151).

⁴⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sententia Metaphysicae*, lib. 7, l. 12, referenciado en EM, p. 82; GW¹, p. 40; GW², p. 79.

*Et etiam propter hoc solvitur, quia non hoc modo advenit differentia generi, ut diversa essentia ab eo existens, sicut advenit album homini*⁴⁷.

Rahner se sitúa, como hemos dicho, en el plano lógico, reinterpretando la propia definición aristotélica de hombre como *animal rationale*, afirmando que el *genus* y la *differentia* no se pueden considerar como dos predicables distintos. Al respecto, Rahner comenta lo siguiente de la obra tomasiana supracitada: “La cuestión aquí desarrollada es: cómo *genus (animal)* y *differentia (rationale)* son una sola cosa en la *definitio (animal rationale)*. Ninguna de las dos pueden ser consideradas como posibilidades autónomas”⁴⁸. Como hemos leído, el género y la diferencia son la misma cosa, es decir, se identifican en la definición. Sin embargo, aquí nuestro autor cae en un grave error lógico, puesto que más que sostener la unidad de estos dos términos en la definición, la desprecia, al no considerar su necesaria distinción. El padre Rahner sigue afirmando: “El *genus* contiene ya la *differentia* en sí”⁴⁹; “El *genus*, por tanto, no puede ser concebido en su posibilidad próxima, si no es pensado conjuntamente con su *differentia*. Y lo mismo vale de la *differentia*”⁵⁰. Para santo Tomás, los géneros contienen las diferencias, mientras éstas sean consideradas en la especie. En cambio, sin tener en cuenta la especie, podemos decir que la diferencia no participa del género, ni la diferencia se puede poner en la definición del género. La diferencia no se predica del género, ni el género de la diferencia. El género se predica de la especie, es decir de aquello que tiene en acto la diferencia (*quod habet differentia in actu*). Así pues, el género solamente se puede predicar de las diferencias, en tanto que éstas se encuentran en la especie. Es decir, en la unidad de la especie o de la definición, se puede decir que el género contiene en sí las diferencias, sin que aquél se confunda con éstas. Por ende, no se puede sostener —como hace nuestro autor— la confusión del género con la diferencia específica en una unidad-identidad inseparable. Así lo explica santo Tomás en el mismo *Comentario a la Metafísica*:

“Cum differentia addita generi constituat speciem, de differentia praedicari non poterit nec species sine genere, nec genus sine speciebus. Quod autem species de differentia praedicari non possit, patet ex duobus. Primo quidem, quia differentia in plus est quam species, ut Porphyrius tradit. Secundo, quia cum differentia ponatur in definitione speciei, non posset species praedicari per se de differentia, nisi intelligeretur quod differentia esset subiectum speciei, sicut numerus est subiectum paris, in cuius definitione ponitur. Hoc

⁴⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sententia Metaphysicae*, lib. 7, l. 12, n. 14.

⁴⁸ EM, p. 82: “Wie sind *genus (animal)* und *differentia (rationale)* in der *definitio (animal rationale)* eines, das ist hier die Frage. Sie dürfen nicht betrachtet werden als zwei Dinge” (GW¹, p. 40; GW², p. 79).

⁴⁹ EM, p. 82: “Das *genus* enthält schon die *differentia* in sich” (GW¹, p. 40; GW², p. 79).

⁵⁰ EM, p. 82: “So läßt das *genus* als unmittelbar Mögliches sich nicht erfassen, ohne seine *differentia* mitzubegreifen. Und umgekehrt gilt das gleiche von der *differentia*” (GW¹, p. 40; GW², p. 80).

*autem non sic se habet; sed magis differentia est quaedam forma speciei. Non ergo posset species praedicari de differentia, nisi forte per accidens. Similiter etiam nec genus per se sumptum, potest praedicari de differentia praedicatione per se. Non enim genus ponitur in definitione differentiae, quia differentia non participat genus, ut dicitur in quarto topicorum. Nec etiam differentia ponitur in definitione generis: ergo nullo modo per se genus praedicatur de differentia. Praedicatur tamen de eo quod habet differentiam, idest de specie, quae habet differentiam in actu. Et ideo dicit, quod de propriis differentiis generis non praedicatur species, nec genus sine speciebus, quia scilicet genus praedicatur de differentiis secundum quod sunt in speciebus*⁵¹.

La lectura del texto tomasiano nos conduce irremediablemente a confutar a Rahner. El género *animalitas* no puede contener en sí la diferencia específica *rationalitas*. La *rationalitas* está contenida en la especie hombre y de él se puede predicar dicha racionalidad. Aunque estemos en un plano lógico, en un plano puramente teórico, para evitar equívocos conviene considerar la distinción del género y la diferencia, ya que nos obliga a afirmar la unidad de estos dos términos en la especie misma, no uno en otro, sino los dos como constitutivos de la definición de la especie. Es en la definición *hombre* que convergen el género y la diferencia. Por esta razón no puede decirse *absolute* que la diferencia esté implícita en el género, puesto que esto supondría una verdadera poda de la *porphyriana arbor*.

Ahora bien, Rahner, a partir de esta confusión de los términos de la *definitio*, hace una serie de *saltus* a otros órdenes, como anteriormente hemos apuntado. El primero es al orden psicológico. Nuestro autor identifica *simpliciter*, en el hombre, la *animalitas* o el género con la sensibilidad, y la *rationalitas* o la diferencia específica con el intelecto. Es cierto que santo Tomás enseña que existe una correspondencia entre el género y la materia (el cuerpo); entre la diferencia y la forma (el alma). De este modo, se puede decir que la naturaleza intelectual del alma corresponde a la diferencia específica, y que la naturaleza sensitiva corresponde al género. Por otro lado, también podemos decir lo siguiente: la razón del género se toma de la materia; la razón de la diferencia específica se toma de la forma. Con todo esto, lo que pretende decir santo Tomás es que hay una proporcionalidad entre el orden lógico-teórico y el orden real. Ahora bien, esta proporcionalidad no es, ni mucho menos, una identidad, ya que la sensibilidad, por ejemplo, aunque se refiera a la *animalitas* del hombre, solamente constituye una parte de la misma; la sensibilidad no colma todo el género del hombre. Por otra parte, el alma racional —el *espíritu* dice Rahner— no se identifica absolutamente con la *differentia*,

⁵¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sententia Metaphysicae*, lib. 3, l. 8, n. 11.

aunque gracias a que el hombre tiene alma racional, se puede predicar del propio hombre la misma racionalidad.

“Genus enim, licet non sit materia, quia non praedicaretur de specie, cum materia sit pars, tamen ratio generis sumitur ab eo quod est materiale in re; sicut ratio differentiae ab eo quod est formale. Non enim anima rationalis est differentia hominis, cum de homine non praedicetur; sed habens animam rationalem, quod significat hoc nomen rationale. Et similiter natura sensitiva non est genus hominis, sed pars. Habens etiam naturam sensitivam, quod nomine animalis significatur, est hominis genus”⁵².

Como hemos demostrado, santo Tomás entiende, en el orden lógico, la unidad del género y la diferencia en la especie. Por el contrario, nuestro autor entiende la diferencia incluida *per se* en el género, sin poderse concebir ambos términos separadamente, lo cual, a nuestro entender, supone un absurdo lógico. En todo caso, la racionalidad no puede entenderse desvinculada de la especie hombre, igual que la animalidad no puede concebirse si no se refiere a la animalidad del propio hombre o a la de los seres irracionales, como el león o el caballo. Así pues, el padre Rahner, mediante esta fusión del género y la diferencia en el orden lógico, realiza la confusión en el orden psicológico, enseñando que la unidad del conocimiento humano estriba en la unidad absoluta de la sensibilidad y del intelecto.

*“El *genus*, por tanto, no puede ser concebido en su posibilidad próxima, si no es pensado conjuntamente con su *differentia*. Y lo mismo vale de la *differentia*. Con esto se nos dice que lo que queda unido en la unidad del conocimiento humano, sólo puede ser entendido en cada caso dentro del todo de este conocimiento. El ser, cabe las concretas cosas mundanas en el aquí y ahora mediante la sensibilidad, acontece de tal manera, que ya siempre y en su posibilidad concreta es ser cabe el ‘ser en conjunto’ mediante el intelecto; y viceversa. De aquí resulta que ni la sensibilidad ni el intelecto, como tales, pueden ser concretamente captados en sí mismos; donde quiera que se les encuentre son ya siempre una unidad”⁵³.*

Posteriormente, a partir de esta unidad-identidad lógica-psicológica, Karl Rahner proclamará la unidad metafísica del ser-conocer-objeto conocido, al identificar el ser

⁵² SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sententia Metaphysicae*, lib. 5, l. 7, n. 21.

⁵³ EM, p. 82: *“So läßt das genus als unmittelbar Mögliches sich nicht erfassen, ohne seine differentia mitzubegreifen. Und umgekehrt gilt das gleiche von der differentia. Damit ist gesagt, daß, was in der Einheit der menschlichen Erkenntnis geeint ist, je nur im Ganzen dieser Erkenntnis begriffen werden kann. Das Sein beim Hier und Jetzt der einzelnen Welt Dinge durch die Sinnlichkeit ist derart, daß es als solches in seiner konkreten Möglichkeit immer schon Sein beim Sein im Ganzen durch den Intellekt ist, und umgekehrt. Daraus ergibt sich aber, daß weder Sinnlichkeit noch Denken als solche je für sich konkret angetroffen werden können; wo sie gefunden werden, sind sie immer schon eines”* (GW¹, p. 40; GW², p. 80).

con el *ser consigo mismo* del hombre, el cual, a la vez, es redefinido como *espíritu* al estar abierto a la totalidad del *ser en general*. Al respecto, nos parece oportuno el comentario de Cornelio Fabro, el cual nos recuerda la correspondencia proporcional —no de identidad— que debe haber entre el orden lógico y el real; la unidad del género y la diferencia que se encuentran en la definición; y la unidad del ser del hombre que no impide la distinción real de sus elementos constitutivos, como el alma-cuerpo o la sensibilidad-razionalidad.

“1) Hay, y debe haberla, una correspondencia entre el orden lógico-formal y el metafísico-real. 2) Tal correspondencia no tiene un sentido directo de identidad entre la parte lógica y la parte real, sino proporcional, es decir, que a las partes lógicas de la definición ‘corresponden’ partes reales en la substancia. 3) Así, mientras las partes lógicas (género y diferencia) pueden identificarse en el todo (compuesto) de la definición, las partes reales (alma y cuerpo, sensibilidad y racionalidad...) se unifican en el sujeto existente, tanto en el ser como en el actuar. Mantienen, sin embargo, su distinción real, y tanto para el alma cuanto para la racionalidad, mantienen también su propia emergencia sobre el cuerpo, para el ser (inmortalidad), y sobre el sentido, para el actuar (conocimiento intelectual y libertad), que es lo que Rahner discute en su interpretación, la que por eso, puede ser considerada como ‘olvido de participación’ tomista”⁵⁴.

Sic rebus stantibus, el doctor Rahner se propone resolver en su obra *Geist in Welt* todas las dificultades que surgen de sus postulados, en concreto de la unidad del conocimiento (*Einheit der Erkenntnis*). La hipótesis de nuestro autor es que, mediante la *conversio ad phantasma*, es posible concebir el conocimiento humano como algo *uno*. Como veremos, este conocimiento *uno*, manifestado en la *conversio ad phantasma*, hace referencia a la unidad del intelecto y de la sensibilidad, del saber acerca de lo mundano y del *ser consigo mismo* del hombre, que lo revela como un *espíritu en el mundo*.

“En la *conversio ad phantasma* se trata, para santo Tomás, de concebir al conocimiento humano como algo ‘uno’, al asentarse a todo conocimiento sobre el plano único de la *imaginatio*. Mas al tratar de concebir la posibilidad de esta unidad del conocimiento humano, se la da ya por supuesta, pues santo Tomás tan sólo conoce un ‘hombre en el mundo’, y lo único que intenta es comprender la posibilidad de este hombre, que se encuentra a sí mismo ya siempre conscientemente en el mundo”⁵⁵.

⁵⁴ FABRO, C. *El viraje antropológico de Karl Rahner*. Buenos Aires: CIAFIC, 1981, p. 44.

⁵⁵ EM, p. 81: “*Es handelt sich in der conversio ad phantasma für Thomas darum, das menschliche Erkennen als eines zu begreifen, insofern alle Erkenntnis auf den einen Boden der imaginatio gestellt wird. Soll so die Einheit dieser menschlichen Erkenntnis in ihrer Möglichkeit begriffen werden, so ist sie insofern als solche schon vorausgesetzt, als für Thomas der Mensch in der Welt der allein bekannte ist, und es sich für Thomas nur darum handelt, diesen sich schon immer erkennend in der Welt vorfindenden Menschen in seiner Möglichkeit zu begreifen*” (GW¹, p. 39; GW², p. 79).

2. 2. La identificación de ser y conocer como unidad originaria del ser consigo, y la esencial indeterminabilidad del propio concepto de ser

En el capítulo primero de *Geist in Welt*, Rahner asienta los fundamentos de su *Erkenntnistheorie*. Uno de estos fundamentos ya lo hemos visto: la *pregunta metafísica* como *punto de partida*. El concepto indeterminado de ser (*Sein*) también supone otro de sus pilares fundamentales. Pero antes de tratar en concreto sobre el concepto rahneriano de ser, es conveniente que analicemos la siguiente tesis: “Ser [*Sein*] y conocer [*Erkennen*] son lo mismo: *idem intellectus et intellectum et intelligere*”⁵⁶. Supuestamente apoyado en los textos de santo Tomás de Aquino⁵⁷, Rahner establece en el hombre una identidad entre ser y conocer. Solamente teniendo en cuenta esta identidad, podremos entender la exposición explicativa que hace de los conceptos de ser y de conocer; de la anticipada aprehensión del *ser en general*; del hombre mismo; e, incluso, de su apertura al ser absoluto de Dios, como veremos ulteriormente. De hecho, en la identidad *ser-conocer* estriba toda la antropología trascendental rahneriana, y es a través de este prisma trascendental que podremos comprender las demás tesis de nuestro autor.

Anteriormente, al analizar el *punto de partida* de la *metaphysica cognitionis* de nuestro autor, vimos cómo el ser se fundamenta en el juicio del hombre, en la pregunta por el *ser en general*. Para mayor abundancia, Rahner advierte lo siguiente: “Ser es cuestionabilidad. Ahora bien: no se puede preguntar por el ‘ser en conjunto’ sin afirmar por lo mismo su fundamental cognoscibilidad, más aún, un cierto apriorístico ‘ser ya conocido’ del ‘ser en absoluto’”⁵⁸. Por ahora, quedémonos con la afirmación de la cognoscibilidad del *ser en conjunto*, el cual, si no fuese cognoscible, el hombre no se podría preguntar por él. Como recuerda nuestro autor en la segunda edición, “no se puede preguntar ni por lo absolutamente incognoscible, ni por lo absolutamente

⁵⁶ EM, p. 85: “*Sein und Erkennen ist dasselbe: idem intellectus et intellectum et intelligere*” (GW¹, p. 41; GW², p. 82).

⁵⁷ Precisamente aquí Rahner no hace ninguna referencia, curiosamente, a pie de página. Si buscamos en el *Corpus Thomisticum*, esta cita exacta la encontramos en la *Summa contra Gentiles*, tratando del conocimiento angélico, y no del humano: “*Et hoc quidem oportet verum esse secundum sententiam Aristotelis, qui ponit quod intelligere contingit per hoc quod intellectum in actu sit unum cum intellectu in actu. Unde substantia separata, quamvis sit per se intelligibilis actu, non tamen secundum se intelligitur nisi ab intellectu cui est unum. Sic autem substantia separata seipsam intelligit per essentiam suam. Et secundum hoc est idem intellectus, et intellectum, et intelligere*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 98, n. 19).

⁵⁸ EM, pp. 83-84: “*Sein ist Fragbarkeit. Nun kann man nicht nach dem Sein im Ganzen fragen, ohne damit die grundsätzliche Erkennbarkeit, ja eine gewisse apriorische Erkenntheit des Seins überhaupt zu bejahen*” (GW¹, p. 41; GW², p. 81).

desconocido”⁵⁹. En este sentido, Rahner no entiende que el conocimiento sea posterior al ser, sino que existe una simultaneidad en la relación (de origen) ser-conocer, puesto que el ser, para él, si no fuera cognoscible, no sería más que un pseudoconcepto:

“La realidad de la ‘pregunta por el ser’ excluye el concepto de un ser radicalmente incognoscible, y aun el de un ser que fuera sólo de hecho (pero por completo) desconocido, precisamente como pseudoconcepto. *Quidquid enim esse potest, intelligi potest*. Pero sólo se puede entender la posibilidad de esta relación fundamental entre ser y conocer, si no se la monta como una relación adventicia y posterior al ser y a la facultad cognoscitiva, como relación sólo consecuente que sería accidental a ambos, pero sobre todo al ser”⁶⁰.

A pesar de la última cita, que remarca el carácter simultáneo del origen-relación del ser y del conocer, nos parece —por todo lo que hemos visto anteriormente, y veremos a continuación— que tal simultaneidad es solamente nominal; el ser, en Rahner, es posterior al entender en el orden lógico, e, incluso, en el temporal. Primero es el juicio y luego el ser, en donde aquél es fundante y éste fundado. A continuación de este pasaje, Rahner cita nuevamente a santo Tomás de Aquino: “*Intelligibile enim et intellectum oportet proportionata esse, et unius generis, cum intellectus et intelligibile in actu sint unum*”⁶¹. Rahner identifica el ser natural con el ser cognoscitivo, traduciendo de forma libre *unius generis* como *de un origen común* —en vez de traducir: de un mismo género—, concluyendo que existe una radical unidad entre el ser y conocer: “*Intelligibile enim et intellectum oportet proportionata esse* (pero no sólo esto, sino también:) [ef] *unius generis* (de un origen común [*eines einzigen Ursprungs*]), *cum intellectus et intelligibile in actu sint unum* (porque de lo contrario no podría hacerse comprensible la unidad fáctica del ser y del conocer, en el conocer actual)”⁶².

A partir de aquí, Rahner demuestra que la referencia a la realidad extramental no tiene cabida en su teoría del conocimiento. Para nuestro autor, el conocimiento humano no puede depender de la experiencia, del contacto con los entes cognoscibles exteriores. Como consecuencia de la propia identificación de ser y conocer, el conocimiento se

⁵⁹ EM, p. 84: “*Nach einem schlechthin Unerkennbaren, ja Uerkannten kann nicht gefragt werden*” (GW², p. 81).

⁶⁰ EM, p. 84: “*Damit ist aus der Wirklichkeit der Seinsfrage der Begriff eines grundsätzlich unerkennbaren, ja eines auch nur faktisch (völlig) unerkannten Seins als Unbegriff abgewiesen. Quidquid enim esse potest, intelligi potest. Dieses grundsätzliche Verhältnis von Sein und Erkennen kann aber nur so in seiner Möglichkeit begriffen werden, daß es nicht angesetzt wird als ein nachträglich zum Sein und einem Erkenntnisvermögen gestiftetes Verhältnis, als eine nachträgliche Beziehung, die beiden, vor allem aber dem Sein, nur zufällig wäre*” (GW², p. 81).

⁶¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sententia Metaphysicae*, pr., citado en EM, p. 84; GW¹, p. 41; GW², pp. 81-82.

⁶² EM, p. 84: “*Intelligibile enim et intellectum oportet proportionata esse* (jedoch nicht nur das, sondern auch:) *et unius generis* (eines einzigen Ursprungs), *cum intellectus et intelligibile in actu sint unum* (weil sonst die faktische Einheit von Sein und Erkennen im aktuellen Erkennen nicht in ihrer Möglichkeit verständlich gemacht werden könnte)” (GW¹, p. 41; GW², pp. 79-81).

define como subjetividad, como *ser consigo mismo (Beisichselbstsein)*. Para Rahner, el ser es el mismo *ser del ente*, es el mismo hombre (*espíritu*), y, precisamente por esta razón, su *entidad (Seiendheit)*, es decir, la *riqueza o potencia de ser (Seinsmächtigkeit)*⁶³ del ente, depende de la capacidad que tiene el *espíritu de reditio super seipsum*, de *ser consigo mismo*. Pero esto lo veremos, con más detalle, posteriormente, a tratar de la concepción rahneriana del *esse*.

“Ser y conocer se encuentran, por tanto, en una radical unidad. El conocer no se topa por casualidad con su objeto. Santo Tomás excluye expresamente la concepción vulgar del conocer como un choque. El conocer no tiene lugar *per contactum intellectus ad rem intelligibilem*, sino que ser y conocer son lo mismo: *idem intellectus et intellectum et intelligere*. Conocer es ‘ser cabe sí’ [ser consigo] del ente, y este ‘ser cabe sí’ [ser consigo] es el ‘ser’ del ente. Por esta razón, la ‘riqueza de ser’ del ser de un ente se determina, según el doctor Angélico, por la *reditio super seipsum*: la ‘riqueza de ser’ se determina por el grado en que le es posible a un ente ‘ser cabe sí mismo’ [ser consigo mismo]”⁶⁴.

Rahner, basándose supuestamente en las *Quaestiones disputatae De veritate* y en la *Summa contra Gentiles*⁶⁵, afirma que ser y conocer son lo mismo; se encuentran en una *radical unidad*, que es exactamente lo mismo que decir que se identifican, remarcando además que el conocimiento no se da *per contactum intellectus ad rem intelligibilem*. Fijémonos bien: el ser del ente es definido como *ser consigo (Beisichsein)*; el conocer es el *ser consigo* del ser; por consiguiente, ser es conocer. De aquí se deriva que el conocimiento —para nuestro autor— no es un *spargi ad multa*, es esencialmente *subjetividad*, precisamente porque este *ser* del conocer es el hombre mismo. La objetividad en el conocimiento es vista por Rahner como un equívoco metafísico: “El conocer, por tanto, es esencialmente subjetividad, y no un ‘*spargi ad multa*’, en cuya disipación sobre los objetos se podría ver, por un equívoco metafísico, la objetividad del

⁶³ Alfonso Álvarez Bolado traduce *Seinsmächtigkeit* por *riqueza de ser*. Aceptamos esta traducción, aunque preferimos traducir dicho término por *potencia de ser*, que, en apariencia, se acerca al concepto de *virtus essendi* de santo Tomás de Aquino, entendido también como *intensidad*.

⁶⁴ EM, pp. 84-85: “*Sein und Erkennen sind so in einer ursprünglichen Einheit. Erkennen trifft nicht von ungefähr auf seinen Gegenstand. Thomas lehnt die vulgäre Auffassung des Erkennens als eines Stoßens auf etwas ausdrücklich ab. Erkennen geschieht nicht ‚per contactum intellectus ad rem intelligibilem‘, sondern Sein und Erkennen ist dasselbe: idem intellectus et intellectum et intelligere. Erkennen ist Beisichsein des Seins, und dieses Beisichsein ist das Sein des Seienden. Die Seiendheit (Seinsmächtigkeit) des Seins eines Seienden bestimmt sich daher für Thomas durch die reditio super seipsum, die Seinsmächtigkeit nach dem Grad der Möglichkeit, bei sich sein zu können*” (GW¹, pp. 41-42; GW², p. 82).

⁶⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, q. 1, a. 9, co.; q. 10, a. 9, co.; *Contra Gentiles*, lib. 4, cap. 11, referenciados en EM, p. 85, nota 21; GW¹, p. 42, nota 16; GW², p. 82, nota 4. En el próximo punto, analizaremos estos textos del Aquinate, cotejando la interpretación rahneriana con la tomista, para ver si realmente coinciden.

conocimiento”⁶⁶. Siguiendo en la misma línea, nuestro autor afirma en *Hörer des Wortes* de modo más arrogante que en *Geist in Welt*, que, desde una ontología del conocimiento —siguiendo presuntamente al Aquinatense—, sería *vulgar* atribuirle al conocimiento particular de la realidad exterior un carácter intencional:

“Conforme a este concepto metafísico fundamental del ser y del conocer, explica luego también santo Tomás el conocimiento particular, el acto particular de conocer. Rechaza la concepción vulgar del acto de conocer como un topar con algo, como un extenderse intencionalmente hacia ‘fuera’. El conocimiento no tiene lugar *per contactum intellectus ad rem*. Si el conocer y la cognoscibilidad son notas distintivas intrínsecas del ser, entonces un conocimiento actual particular no se puede comprender en su esencia metafísica si se entiende como un referimento de un cognoscente a un objeto distinto de él, es decir, como intencionalidad”⁶⁷.

Sin embargo, todavía más petulante y displicente resulta Rahner en el siguiente pasaje, en donde ridiculiza las tesis que consideran el *intelligere* humano de la realidad extramental sobre un plano intencional-cognoscitivo:

“Sería entender erróneamente a santo Tomás, y verdadero indicio de interpretación barata y superficial, que rebajaría la profunda y penetrante metafísica del Aquinate al nivel de un cerebro vulgar, pretender entender la identidad del conocer y conocido, que se manifiesta en esta y semejantes fórmulas en el sentido de que algo conocido, en cuanto tal, debe ser conocido precisamente por un ‘cognoscente’, y que, viceversa, un cognoscente en cuanto tal debe precisamente conocer ‘algo’ y que así ambos son ‘uno’ en este sentido”⁶⁸.

Evidentemente, como Rahner no puede negar que el hombre pueda conocer de algún modo los objetos cognoscibles extramentales, sin embargo, hace depender el conocimiento de los cuales de la subjetividad ontológica. Es decir, del mismo ser del hombre —del sujeto, de su juicio— brotan el conocer y el objeto conocido, y el ser

⁶⁶ EM, p. 85: “*Erkennen ist so wesentlich ‚Subjektivität‘, kein ‚spargi ad multa‘, in welcher Zerstreuung an Gegenstände man in einem metaphysischen Mißverstehen die ‚Objektivität‘ der Erkenntnis sehen könnte*” (GW¹, p. 42; GW², p. 82).

⁶⁷ OP, p. 65: “*Nach diesem metaphysischen Grundbegriff des Seins und des Erkennens deutet nun Thomas auch das einzelne Erkennen, den einzelnen Erkenntnisakt. Er lehnt die vulgäre Auffassung des Erkenntnisaktes als eines Stoßens-auf-etwas, als eines intentionalen Sich-Ausstreckens-nach-‚außen‘ ab. Erkennen geschieht nicht per contactum intellectus ad rem. Sind Erkennen und Erkennbarkeit innere Auszeichnungen des Seins, dann kann ein einzelnes aktuelles Erkennen in seinen metaphysischen Wesen nicht begriffen werden, wenn man es als eine Hinbeziehung eines Erkennenden auf ein von ihm verschiedenes Objekt, als ‚Intentionalität‘, faßt*” (HW, p. 59).

⁶⁸ OP, pp. 65-66: “*Es wäre ein reines Mißverstehen des Thomas und nichts als das Zeichen einer billigen und oberflächlichen Interpretation, die die tiefsinnige Metaphysik des Aquinate auf das Niveau eines flachen Kopfes herabdrückt, wollte man die Identität von Erkennen und Erkanntem, die in dieser und ähnlichen Formulierungen ausgesprochen wird, dahin verstehen, daß ein Erkanntes als solches eben von einem ‚Erkennenden‘ erkannt sein müsse, und daß umgekehrt ein Erkennender als solcher eben ‚etwas‘ erkennen müsse und so beide in diesem Sinne ‚eins‘ seien*” (HW, p. 60).

mismo, de manera que la identidad de ser-conocer se hace extensiva al ser u objeto conocido (*Erkanntes*), y, de este modo, entiende Rahner la inteligibilidad trascendental del ser.

“El ser es el origen único que hace brotar de sí al conocer y al ser conocido, precisamente como característica propia suya, fundando así la posibilidad intrínseca de una previa, esencial e inmanente relación recíproca de ambos. El conocer es la subjetividad del ser mismo. El ser mismo es la primigenia unidad ‘unificante’ del ser y del conocer en su ‘realizada unidad’ en el ‘ser conocido’”⁶⁹.

Esta identidad —según Rahner— del *ser-conocer-ser conocido (objeto conocido)* hay que concebirla, sin embargo, más allá del plano cognoscitivo e intencional, es decir, debemos situarla en el plano ontológico, que a la vez se origina en el sujeto cognoscente, demostrando, así, la reducción antropológica de la metafísica: “El conocer es concebido como subjetividad del ser mismo, como ‘ser cabe sí’ [ser consigo] del ser. El ser mismo es ya la *primigenia* unidad de ser y conocer, es *ontológico*”⁷⁰. El conocimiento, por otra parte, sirve sobre todo para intensificar la *potencia de ser (Seinsmächtigkeit)* del ente cognoscente, debido a que, a medida que se va desarrollando el proceso cognoscitivo, el *espíritu* es cada vez más consciente de *ser consigo*, gracias a la *radical unidad* de ser y conocer: “toda unidad actual de ser y conocer en el proceso del conocimiento, es sólo la potenciación de aquella síntesis trascendental, que el ser mismo ‘en sí’ es”⁷¹.

La identidad absoluta de *ser-conocer-ser conocido* es fundamentada por el padre Rahner, supuestamente, en la doctrina gnoseológica del Aquinatense. Rahner cita lo siguiente: “*Intellectus in actu perfectio est intellectum in actu*”⁷². Como muy bien destacó Cornelio Fabro en su día⁷³, esta cita es extraída de una edición imperfecta de la *Summa contra Gentiles* —la *Editio Parmensis* de Fiaccadori—. La cita correcta —como se puede comprobar en la *Editio Leonina*— es: “*intellectus in actu perfectio sit*

⁶⁹ EM, p. 85: “*Das Sein ist der eine Grund, der Erkennen und Erkenntsein als seine eigene Auszeichnung aus sich entspringen läßt, und so die innere Möglichkeit einer vorgängigen wesenhaften innern Beziehung beider aufeinander begründet. Das Erkennen ist die Subjektivität des Seins selbst. Das Sein selbst ist die ursprünglich einigende Einheit von Sein und Erkennen in ihrer Geeinheit im Erkenntsein*” (GW², p. 82).

⁷⁰ EM, p. 86: “*Erkennen ist als Subjektivität des Seins selbst begriffen, als Beisichsein des Seins. Sein selbst ist schon die ursprünglich einigende Einheit von Sein und Erkennen, ist onto-logisch*” (GW², p. 83).

⁷¹ EM, p. 86: “*Jede aktuelle Einheit von Sein und Erkennen im Erkenntnisvollzug ist nur die Potenzierung jener transzendentalen Synthesis, die das Sein ‚an sich‘ ist*” (GW², p. 83).

⁷² SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, lib. 2, cap. 99. En SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Opera Omnia ad fidem optimarum editionum accurate recognita*. Parma: Petrus Fiaccadori, 1855, vol. V, p. 158, citado en EM, p. 85; GW¹, p. 42; GW², p. 83.

⁷³ Cfr. FABRO, C. *El viraje antropológico de Karl Rahner*. Buenos Aires: CIAFIC, 1981, pp. 229-231.

intellectum in actu"⁷⁴. No obstante, de momento expongamos solamente la interpretación que nuestro autor hace de aquella cita deficiente, entendiendo *perfectio*, en vez de *perfecto*, y traduciendo, por consiguiente, *intellectus* en genitivo: "la perfecta actualidad entitativa del intelecto es lo actualmente conocido, afirmación de esencia que es también convertible: lo conocido actualmente debe ser actualidad entitativa del mismo intelecto para poder ser lo que es"⁷⁵. El conocimiento de los objetos cognoscibles es entendido dentro de los parámetros de una metafísica del conocimiento subjetivista en detrimento de la objetividad. Parece que, para nuestro autor, el conocimiento es definido exclusivamente como autoconocimiento, y, mediante este autoconocimiento, se puede llegar a conocer en cierto modo *lo otro*⁷⁶:

"Sería un puro equívoco interpretar la identidad del conocer y lo conocido que estas y semejantes fórmulas expresan, en el sentido de que lo conocido, como tal, tiene que ser conocido precisamente por un *cognoscente* como tal; y que el *cognoscente*, como tal, tiene que tener precisamente un objeto de conocimiento. *Perfectio* significa más bien una actualidad entitativa del intelecto como ente"⁷⁷.

Aquí tenemos otros pasajes del Angélico citados por el padre Rahner que próximamente analizaremos: "*Idem est intellectus et quod intelligitur*"⁷⁸; "*Intellectum est perfectio intelligentis*"⁷⁹. Para el doctor Rahner, la clave para no interpretar inadecuadamente estas citas del Aquinate es no entender la *species* como una *imagen intencional* que une y actualiza el conocer y lo conocido. "Al contrario: lo que la *species* significa debe hacerse comprensible a partir del principio seriamente aceptado, de que ser es 'ser cabe sí' [ser consigo], y que, de esta manera, lo conocido es siempre el ser del *cognoscente*"⁸⁰.

⁷⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 99, n. 6.

⁷⁵ EM, p. 85: "*Die vollendete seinsmäßige Wirklichkeit des Intellekts ist das aktuell Erkannte, ein Wesenssatz, der auch umkehrbar ist: das aktuell Erkannte muß, um es selber zu sein, die seinsmäßige Wirklichkeit des Intellekts selber sein*" (GW¹, p. 42; GW², p. 83).

⁷⁶ El conocimiento de lo otro, del mundo —que no significa, precisamente, el conocimiento de la realidad exterior—, lo trataremos cuando hablemos de la sensibilidad, como condición de posibilidad del hombre de ser *espíritu en el mundo*.

⁷⁷ EM, p. 86: "*Es wäre ein reines Mißverständnis, wollte man die Identität von Erkennen und Erkanntem, die in diesen und ähnlichen Formulierungen ausgesprochen wird, dahin verstehen, daß das Erkannte als solches eben von einem Erkennenden als solchem erkannt sein müsse, und daß der Erkennender als solchereben ein Erkanntes haben müsse. Perfectio besagt vielmehr eine seinsmäßige Wirklichkeit des Intellekts als eines Seienden*" (GW², p. 83).

⁷⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 87, a. 1, ad 3, citado en EM, p. 86; GW¹, p. 42; GW², p. 83.

⁷⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 98, n. 17, citado en EM, p. 86; GW¹, p. 42; GW², p. 83.

⁸⁰ EM, p. 86: "*Vielmehr muß sich aus dem ernst genommenen Grundsatz, daß Sein Beisichsein ist und so Erkanntes immer das Sein des Erkennenden ist, erst ergeben, was species bedeutet*" (GW¹, pp. 42-43; GW², p. 84).

En fin, aquí el doctor Rahner amplía la sesgada cita anterior del texto de santo Tomás de Aquino que hace referencia a las substancias separadas: “*In his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur*”⁸¹. No obstante, aunque este texto se refiera al modo de conocer de los ángeles o substancias separadas, Rahner afirma, sin ningún tipo de reparos —mediante un paréntesis explicativo—, que se puede aplicar esta cita al alma del hombre. Esta aplicación errónea de esta cita se encuentra en una nota a pie de página del capítulo tercero de *Geist in Welt*: “*in his quae sunt sine materia (como el alma humana, en cuanto conoce intelectualmente) idem est intellectus et quod intelligitur*”⁸². Por otra parte, en la misma nota nuestro autor prosigue:

“Y bajo el otro aspecto: S. c. g. II 98: *intellectus igitur possibilis noster non cognoscit seipsum nisi per speciem intelligibilem qua fit actu in esse intelligibili*. Se echa de ver claramente: la misma y única realidad de ser (*species*) debe operar el ‘ser cabe sí mismo’ [ser consigo mismo] del espíritu y revelar el objeto contrapuesto al espíritu”⁸³.

En este trabajo, cuando tratemos de la sensibilidad y de los procesos cognoscitivos, analizaremos con más profundidad el concepto de *species* en Rahner. Sin embargo, aquí es importante adelantar que la realidad de ser de la *species* es vista, exclusivamente, como una realidad de ser del *espíritu*, entendido como *ser consigo mismo*. Es decir, esta *species* no hay que considerarla de ningún modo como causalmente dependiente de la realidad exterior. En este sentido, la *species* no conviene solidariamente al *espíritu* y al objeto⁸⁴. Mucho más claro nos aparece en *Hörer des Wortes*: “en santo Tomás *species* no significa algo así como ‘imagen intencional’, sino que es un ‘perfeccionamiento’ óptico o entitativo del espíritu en cuanto ente”⁸⁵. Mediante la *species*, el hombre se autocomprende como *ser consigo*, y, de esta forma, se identifica el ser del cognoscente con lo conocido⁸⁶. En este sentido subjetivista, Rahner entiende el conocimiento como *perfeccionamiento*, es decir: la *species* sirve para el *autoconocimiento* del hombre, puesto que, incluso conociendo *lo otro*, el hombre se ve a sí mismo, ya que *lo otro* es *creación noética* del *espíritu*, y, tanto es así, que *lo otro* se identifica en el hombre con el *ser consigo mismo*. Por tanto, el

⁸¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 55, a. 1, ad 2, citado en EM, p. 86; GW¹, p. 43; GW², 84.

⁸² EM, p. 231, nota 251: “*In his quae sunt sine materia (was die Seele ist, insofern si intellektuell erkennt) idem est intellectus et quod intelligitur*” (GW¹, p. 166, nota 246; GW², p. 239, nota 14).

⁸³ EM, p. 231, nota 251: “*Und auf der andern Seite: S. c. g. II 98: intellectus igitur possibilis noster non cognoscit seipsum nisi per speciem intelligibilem qua fit actu in esse intelligibili. Man sieht deutlich: ein und dieselbe Seinswirklichkeit (species) soll das Beisichsein des Geistes bei sich selber bewirken und den dem Geist entgegengesetzten Gegenstand offenbaren*” (GW¹, p. 166, nota 246; GW², p. 239, nota 14).

⁸⁴ Cfr. EM, p. 232; GW¹, p. 166; GW², pp. 239-240.

⁸⁵ OP, p. 66: “*Species bedeutet demnach bei Thomas nicht so etwas wie ein ‚intentionales Bild‘, sondern sie ist eine seinsmäßige ‚Vervollkommnung‘ des Geistes als eines Seienden*” (HW, p. 60).

⁸⁶ Cfr. EM, p. 86; GW¹, p. 42; GW², p. 84.

espíritu se perfecciona en la medida en que más se autocomprende y se autoposee; mas el objeto conocido sólo sirve para esta perfección óptico-autocomprensiva.

Mediante la identificación de ser-conocer, se ha constituido la base para una metafísica de la subjetividad, debido a que Rahner, al hablar del ser, se refiere al ser del hombre o *Dasein*. De la definición del hombre como cuestionabilidad (cognoscibilidad) se deduce la identidad de ser-conocer-objeto conocido: “*Omne ens est verum*. Ente y objeto posible de conocimiento son una misma cosa, puesto que el ser del ente es ‘cognoscibilidad’”⁸⁷. Si el ser es conocer, y el conocer es la posesión de sí mismo, podemos deducir que el ser es subjetividad, reduciendo, así, el ser (*Sein*) a cognoscibilidad (*Erkennbarkeit*), so pretexto de que existe una apriorica ordenación intrínseca de todo ente a un posible conocimiento de un cognoscente⁸⁸.

Asimismo, adelantamos que Rahner entiende el ser como *luminosidad* en sentido idealista —es decir, *autoluminosidad*—, puesto que dicha luminosidad del ser no proviene de un ente superior —en este caso, de la luz de Dios—, sino del *espíritu* mismo. En definitiva, en Rahner todo lo que se predica del conocer se puede predicar del ser y viceversa, porque constituyen una unidad primigenia. El ente del hombre, en cuanto conoce, se autoconstituye como ser, autoposeyéndose, autoiluminándose. Por otra parte, de los textos rahnerianos también podríamos deducir —gracias a la tesis de

⁸⁷ OP, p. 61: “*Omne ens est verum. Seiendes und möglicher Gegenstand einer Erkenntnis sind dasselbe, denn das Sein des Seienden ist — ‚Erkennbarkeit‘*” (HW, p. 56).

⁸⁸ “*Damit ist aber weiter gesagt, daß jedes Seiende als möglicher Gegenstand einer Erkenntnis von sich aus und kraft seines Seins, also wesentlich, eine innere Hinordnung auf eine mögliche Erkenntnis und so auf einen möglichen Erkennenden hat. Denn die Erkennbarkeit wurde als ontologische Bestimmung am Seienden selbst bejaht. Wenn aber diese innere Hingeordnetheit jedes Seienden auf eine mögliche Erkenntnis ein apriorischer und notwendiger Satz ist, so kann er es nur dadurch sein, daß Sein des Seienden und Erkennen eine ursprüngliche Einheit bilden, weil anders diese Beziehung jedes Seienden von sich aus auf eine Erkenntnis höchstens eine faktische sein könnte, nicht aber eine mit dem Wesen seines Seins schon gegebene Bestimmung jedes Seienden. Eine wesensnotwendige Beziehung der Korrelativität zweier Sachverhalte muß letztlich in einer ursprünglichen Getrenntheit beider, das heißt wenn sie nicht von ihrem Ursprung her zueinander bezüglich wären, könnte ihre Bezüglichkeit niemals eine notwendige, sondern höchstens eine faktische, zufällige sein. Non enim plura secundum se uniuntur. Sein der Seienden und Erkennen sind also deshalb korrelat, weil sie ursprünglich in ihrem Grunde dasselbe sind*” (HW, pp. 56-57): “Pero con esto queda dicho también que todo ente, como objeto posible de conocimiento, por sí mismo y en fuerza de su ser, o sea, *esencialmente*, está de manera intrínseca ordenado a un posible conocimiento y por tanto a un posible cognoscente. En efecto, la cognoscibilidad ha sido afirmada como nota o determinación *ontológica* en el ente mismo. Pero si esta ordenación intrínseca de todo ser o ente a un posible conocimiento es un principio *a priori* y necesario, sólo puede serlo por el hecho de que el ser del ente y el conocer forman una *unidad* original; pues, si no, esta referencia de todo ente por sí mismo a un conocimiento, sólo sería, a lo sumo, una referencia fáctica, pero no una nota de todo ente implicada ya en la esencia de su mismo ser. Una relación de correlatividad, necesaria por esencia, entre dos realidades debe en último término basarse en una unidad primigenia entre ambos. En efecto, si entre ambas se diera una separación primigenia, es decir, si por razón de su origen no estuvieran mutuamente relacionadas, su relación no podría ser nunca necesaria, sino a lo sumo fáctica, accidental y adventicia. *Non enim plura secundum se uniuntur*. Así pues, el ser de los entes y el conocer son correlativos por el hecho de ser originariamente en su base *una misma cosa*” (OP, pp. 61-62).

la *unidad originaria*— que el ser depende de la *posesión de sí*, es decir, del autoconocimiento. En otras palabras, no debemos olvidar que Rahner, al entender el ser como el ser del cognoscente, hace depender en el orden lógico al ser del conocer —al ser de la verdad—, ya que el ser del hombre es presentado como potencia respecto del juicio. El hombre *puede ser*, y, aparentemente, esta potencialidad es a la vez condición de posibilidad para que el hombre se pueda autoposeer. No obstante, esta potencialidad del ser es vacía, y lo que hace que el hombre se pueda poseer es el mismo juicio, que es, en definitiva, la causa misma del ser del hombre. Cuando el hombre —mediante su autoconocimiento— se posee, entonces empieza a ser, porque, de hecho, la autoposesión es el propio ser, es decir: “el ‘ser cabe sí’ [ser consigo] es el ‘ser’ del ente”⁸⁹; o, como dice Rahner en *Hörer des Wortes*, el ser es la luminosidad del cognoscente en sí mismo:

“El ser en cuanto tal, en la medida en que es ser se manifiesta como tal (en ‘diferencia ontológica’), es conocer, y lo es en unidad primigenia con el ser, o sea, un conocer del ser que ‘es’ el cognoscente mismo. Ser y conocer forman una unidad primigenia, es decir, que del ser de los entes forma parte la referencia cognoscente a sí mismo. Y viceversa: el conocer que forma parte de la constitución esencial del ser es el ‘estar consigo’ [ser consigo] del ser mismo. En su concepto primigenio, conocer es posesión de sí, y así un ente se posee a sí mismo en la misma medida en que es ser. Nos hallamos, pues, en la primera tesis de nuestra ontología general, que resulta del primer aspecto de nuestra pregunta general por el ser: la esencia del ser es conocer y ser conocido en una unidad primigenia que nosotros designamos como el estar consigo (conociendo) del ser. O, si queremos expresarlo con un término usado ya en la filosofía actual: el ser de los entes se halla iluminado en sí mismo. El ser ‘es’ por sí mismo luminosidad”⁹⁰.

Finalmente, todas las tesis que se han expuesto hasta el momento estriban en el mismo concepto de ser, al cual nuestro autor le atribuye un esencial carácter de indeterminabilidad (*Unfixierbarkeit*): “Por el hecho mismo de que el ser se determinaba como la previa y *primigenia* unidad del conocer y lo conocido, cae este ser mismo en

⁸⁹ EM, p. 85: “[...] dieses *Beisichsein* ist das *Sein* des *Seienden*” (GW¹, pp. 41-42; GW², p. 82).

⁹⁰ OP, pp. 62-63: “[...] das *Sein* als solches in dem Maße, als es *Sein* ist und als solches (in ‚ontologischer Differenz‘) erscheint, Erkennen ist, und zwar Erkennen des *Seins*, das der Erkennende selbst ‚ist‘. *Sein* und Erkennen bilden eine ursprüngliche Einheit, das heißt, zum *Wesen* des *Seins* der *Seienden* gehört die erkennende *Bezogenheit* auf sich selbst; und umgekehrt: Das Erkennen, das zur *Wesensverfassung* des *Seins* gehört, ist das *Bei-sich-sein* des *Seins* selbst. Erkennen ist in seinem ursprünglichen Begriff *Selbstbesitz*, und ein *Seiendes* besitzt in dem Maße, als es *Sein* ‚ist‘, sich selber. Wir stehen so bei dem ersten Satz unserer allgemeinen *Ontologie*, der sich aus dem ersten Satz unserer allgemeinen *Seinsfrage* ergibt: Das *Wesen* des *Seins* ist Erkennen und *Erkanntsein* in einer ursprünglichen *Einheit*, die wir das (*wissende*) *Bei-sich-sein* des *Seins* nennen. Oder wenn wir dasselbe mit einem in der heutigen *Philosophie* schon gebrauchten Wort sagen wollen: Das *Sein* der *Seienden* ist an sich selbst gelichtet. *Sein* ‚ist‘ von sich selbst her *Gelichtetheit*” (HW, p. 57).

una indeterminabilidad esencial”⁹¹. Antes de toda pregunta, el ser está indeterminado. Es la cuestionabilidad la que determina el ser. Ahora bien, dicha cuestionabilidad presenta un problema, según nuestro autor. Si el ser se define como *ser consigo*, parece que no es necesario preguntar por el ser, puesto que el espíritu que pregunta por el ser ya está implantado en el ser. Ahora bien, antes de la pregunta por el *ser en general*, se puede decir que el sujeto aún no posee o no ha alcanzado el ser en su totalidad. Por esta razón, el sujeto, mientras no se cuestione fundamentalmente por el ser, debe considerarse un *no ser (Nichtsein)*; para poder *ser* debe preguntarse necesariamente. De hecho, antes de preguntarse está orientado aprióricamente hacia la *pregunta*, es un *ser que debe preguntarse (fragenmüssende Sein)*.

“¿Por qué se ha de preguntar por el ser, si el ser es ya siempre ‘ser cabe sí’ [ser consigo]? El ‘que tiene que preguntar’ es ser, porque él mismo, como ‘pregunta por el ser’, está ya implantado en el ser; y no lo es, sin embargo, puesto que no está implantado todavía en el ‘ser en conjunto’, de manera que este ‘estar implantado en el ser’ sea posesión incuestionable del ‘ser en conjunto’. De esta manera, el ser que ‘tiene que preguntar’ es ‘no ser’, es pobre en su interior fundamento de ser. Su ‘riqueza de ser’ es finita, por esto tiene que preguntar, por esto no está de manera absoluta cabe sí [consigo]”⁹².

Teniendo en cuenta que el ser es *ser consigo*⁹³, la riqueza o potencia de ser (*Seinsmächtigkeit*) del cognoscente depende del grado de subjetividad, del *ser consigo mismo*, y, en consecuencia, de la riqueza o potencia de conocer (*Erkenntnismächtigkeit*): “ser es ‘ser cabe sí’ [ser consigo], se transforma en un esquema formal en el sentido de que la riqueza de conocimiento es paralela a la riqueza de ser [*potencia de ser*]; que un ente es tanto más ‘cabe sí mismo’ [ser consigo mismo] cuanto más ser es, y que a la inversa, el grado de esta ‘subjetividad’ es un indicio de la riqueza de ser de un ente”⁹⁴. A esta teoría de la *potencia de ser* recurrirá con frecuencia nuestro autor a lo largo de todo *Espíritu en el mundo*, por esta razón conviene tenerla muy en cuenta. Asimismo, nuestro autor, en estas breves pero

⁹¹ EM, p. 87: “Damit, daß sich Sein als die vorgängige und ursprüngliche Einheit von Erkennen und Erkanntem bestimmte, gerät dieses Sein selbst in eine wesentliche Unfixierbarkeit” (GW¹, p. 43; GW², p. 84).

⁹² EM, pp. 87-88: “Weshalb muß nach Sein gefragt werden, wenn Sein je schon Beisichsein ist? Der Fragenmüssende ist Sein, weil er im Fragen nach dem Sein schon beim Sein ist, und ist es doch nicht, weil er noch nicht so bei dem Sein im Ganzen ist, daß dieses Beim-Sein-Sein fragloser Besitz des Seins im Ganzen wäre. So ist das fragenmüssende Sein Nichtsein, ist in seinem innersten Seinsgrund schwach. Seine Seinsmächtigkeit ist endlich, darum muß es fragen, darum ist es nicht schlechthin bei sich” (GW¹, p. 43; GW², p. 85).

⁹³ Cfr. HURD, B. “Being Is Being-Present-to-Itself: Rahner's Reading of Aquinas's Metaphysics”. *The Thomist*. 1988, vol. 52, núm. 1, pp. 63-78.

⁹⁴ EM, p. 88: “Sein Beisichsein sei, wandelt sich in ein formales Schema dahin um, daß die Erkenntnismächtigkeit der Seinsmächtigkeit parallel sei, daß insoweit ein Seiendes bei sich sei, als es Sein ist, und daß umgekehrt der Grad dieser ‚Subjektivität‘ Anzeige dafür sei, wie seinsmächtig ein Seiendes ist” (GW¹, p. 44; GW², p. 85).

importantísimas páginas, realiza una *explicatio terminorum* acerca de dos conceptos que nos resultan indispensables para entender su *Erkenntnismetaphysik*: cognoscibilidad (*Erkennbarkeit*) y *obiectum proprium*.

La cognoscibilidad no debemos concebirla —según el doctor Rahner— como la posibilidad de ser conocido por otro, sino la posibilidad de autoconocimiento, de *ser consigo mismo*: “es originariamente el ‘poder ser cabe sí’ [poder ser consigo] (y sólo consecuente y derivadamente un ‘poder ser cabe otro’ [poder ser en otro])”⁹⁵. Los entes que no pueden *ser consigo* es porque no pueden conocer; es decir, su ser pertenece a otro. Dichos entes no son propiamente *cognoscibles*, puesto que nunca se podrán autopostrar. Lo que es cognoscible es el sujeto cognoscente en tanto que aún no se ha preguntado por el ser. Posteriormente, cuando tratemos sobre la sensibilidad y la *abstractio*, veremos que en el mundo, en *lo otro*, el espíritu puede autoconocerse como un *ser consigo mismo* en oposición a *lo otro*. Sin embargo, antes de la pregunta por el ser, existe un vacío, una indeterminabilidad, como hemos dicho antes, un vacío y en sí indeterminado *en dónde* del ser de un ente (*an sich unbestimmte Worin des Seins eines Seienden*). Rahner identifica este vacío noético-ontológico con la *materia prima*: “Este vacío y en sí indeterminado ‘en donde’ del ser de un ente, en el que el ser se encuentra de manera que no es para sí, sino para aquél (en donde), se denomina tomísticamente materia prima”⁹⁶. Por ende, no es la materia prima la que es cognoscible, el que es cognoscible es el sujeto mismo que es *poder ser consigo* (*Beisichseinkönnen*).

El otro concepto, que está relacionado con el anterior y lo complementa, es el de *obiectum proprium*. Este *obiectum proprium* se deduce, necesariamente, del *ser consigo*, es decir, es el mismo cognoscente, que está en el estado de cognoscibilidad (*poder ser consigo*) antes de preguntarse sobre el ser en su totalidad: “Si el ser significa primariamente ‘ser cabe sí’ [ser consigo], entonces el objeto propio y primario de un ser cognoscitivo es aquello cabe lo que él se encuentra originariamente: él mismo. Y entonces es evidente que la ‘riqueza de ser’ del *cognoscente* y la de lo primariamente conocido está en relación unívoca de igualdad”⁹⁷. Es fundamentalmente por esta razón que nuestro autor identifica el ser y el conocer con el ser u objeto conocido, puesto que

⁹⁵ EM, p. 89: “[...] ist ursprünglich das Beisichseinkönnen (und erst dann auch abgeleiteterweise ein ‚Bei-andern-sein-Können‘)” (GW¹, p. 45; GW², p. 86).

⁹⁶ EM, p. 89: “Dieses leere, an sich unbestimmte Worin des Seins eines Seienden, in dem das Sein so ist, daß es nicht für sich, sondern für jenes, und so nicht ‚bei sich‘ ist, heißt thomistisch materia prima” (GW¹, p. 45; GW², p. 87).

⁹⁷ EM, p. 90: “Wenn Sein primär Beisichsein ist, dann ist das eigentliche und ursprüngliche Objekt eines erkennenden Seins das, bei dem es ursprünglich ist: es selber. Und daraus ist dann selbstverständlich, daß die Seinsmächtigkeit des Erkennenden und die des ursprünglich Erkannten in eindeutigen Verhältnis der Gleichheit stehen” (GW¹, p. 46; GW², p. 88).

el ser es *ser consigo*, y el *obiectum proprium* de este conocer es el mismo *ser consigo*. El problema que plantea Rahner a continuación es saber cómo, después de lo que se ha expuesto, se puede afirmar la posibilidad de un conocimiento receptivo de *lo otro*. Sin embargo, nuestro autor asevera que la tesis subjetivista del *ser consigo*, lejos de ser un obstáculo, es la única forma admisible de entender un conocimiento receptivo: “Sólo a partir del concepto de ser como ‘ser cabe sí’ [ser consigo] y del conocer como ‘ser cabe sí’ [ser consigo] del ser, como subjetividad del ser mismo, puede ganar la metafísica tomista del conocimiento una inteligencia de la posibilidad de un conocimiento receptivo de lo otro”⁹⁸. En realidad, *Geist in Welt* pretende responder a

⁹⁸ EM, p. 91: “*Erst von dem Begriff des Seins als Beisichsein und des Erkennens als Beisichsein des Seins, als Subjektivität des Seins selbst, ist für thomistische Erkenntnistheorie eine metaphysische Einsicht in die Möglichkeit eines hinnehmenden Erkennens eines andern zu gewinnen*” (GW¹, p. 46; GW², p. 89). Es interesante notar que, en la segunda edición de *Geist in Welt* (cfr. GW², pp. 88-89, nota 15; EM, p. 91, nota 34), se hace referencia a las obras de dos autores críticos con esta concepción del ser como *Beisichsein*: el jesuita Caspar Nink y el doctor Bernhard Lakebrink, que tanto en la edición alemana como en la española siempre es renombrado Lakebrink. Éste segundo autor, como es lógico, desde su postura íntegramente tomista, reprocha a Rahner que haya reducido el ser al *ser consigo*, es decir, al ser de la conciencia (cfr. LAKEBRINK, B. *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*. Köln: Bachern, 1955, pp. 213 y 459, nota 77). Desde otro punto de vista, el primer autor rechaza que el *ser consigo* sea la esencia del ente del hombre; más bien, es el ser real y la actividad del propio hombre lo que constituye su *ser consigo*. Sin embargo, de una forma confusa, este autor también acaba afirmando, en cierto modo, la dependencia del ser ontológico del hombre a la actividad de su autoconciencia y al grado de autoposesión. Es decir, a pesar de que el doctor Nink afirme que el *ser consigo* dependa del ser real (*Wirklichsein*), también dice que depende del ser activo actual (*aktuelle Tätigsein*), con lo cual nos encontramos con tres modos de ser que constituyen la perfección del hombre en la autoposesión de sí mismo: el ser real, el ser de la actividad y el ser de la conciencia. Por ende, creemos que el padre Nink, más que clarificar la cuestión, contribuye a un mayor oscurecimiento de la misma: “*Alle Seienden besitzen sich und kehren in sich zurück auf doppelte Weise: infolge ihres Wirklichseins, des weiteren durch ihr aktuelles Tätigsein, wobei der Vollkommenheitsgrad des Tätigseins dem Vollkommenheitsgrad des seinsmäßigen Beisichseins entspricht. Das sensitive und geistige Beisichsein und Sichbesitzen ist ein Spezialfall des sinnvollen Beisichseins und Insichzurückkehrens, das alle Seienden ihrer Eigenart entsprechend infolge ihres Seins und Tätigseins kennzeichnet. Es ist sensitiv bzw. intellektiv sinn-voll-final-aktives, d. h. verstehend-(erkennend)-wertend-liebend-aktives Sichselbstbesitzen. Wie aber Beisichsein, Insichzurückgehen und Innerlichkeit nicht Wesen des Seienden, seines Seins und Tätigseins sind, sondern sich aus seinem Sein und Tätigsein ergeben, so sind auch sensibles und geistiges erkennend-wertend-liebendes Beisichsein und Insichzurückgehen, sensitive und geistige Innerlichkeit nicht Wesen des sensitiven und geistigen Seienden, seines Seins und Tätigseins, vielmehr ergeben sie sich logisch notwendig aus seinem Sein und Tätigsein. Da Beisichsein, Sichbesitzen und Innerlichkeit gestuft sind nach der Seinsaktualität ihres Subjekts, so sind die Seins- und Tätigkeitsstufen zugleich Innerlichkeitsstufen. Je innerlicher ein Seiendes seinem spezifischen Wesen, seiner Individualität und Existenz nach ist, um so innerlicher, tiefer, reiner und kraftvoller ist sein Besitzen und Tätigsein sich selbst und andern gegenüber. Jedes Seiende besitzt notwendigerweise sein Inneres entsprechend seiner Seinseigenart. Wie der Begriff des Seienden so sind durch ihn auch seine wesensnotwendigen Vollkommenheiten Beisichsein, Sichbesitzen und Innerlichkeit analoge Begriffe*” (NINK, C. *Ontologie. Versuch einer Grundlegung*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1952, p. 115): “Todos los entes se poseen y retornan a sí mismos de una manera doble: a causa de su ser real y a través de su ser activo actual, en lo que el grado de perfección del ser activo corresponde al grado de perfección del *ser consigo* ontológico. El sensitivo y espiritual *ser consigo* y *poseerse* es un caso especial del significativo *ser consigo* y *volver en sí mismo* que caracteriza a todos los entes de acuerdo con su singularidad debido a su ser y *ser activo*. Es un sensitivo, es decir, intelectualivo sentido-final-activo, esto es, comprensiva-(cognitiva)-evaluativa-amorosa-activa *posesión de sí mismo*. Pero, como *ser consigo*, *volver en sí mismo* e interioridad no son esencias del ente, de su ser y de su *ser activo*, sino que surgen como resultado de su ser y de su *ser activo*, entonces, el sensitivo y espiritual cognitivo-evaluativo-amoroso *ser consigo* y *volver en sí mismo*, la interioridad sensitiva y espiritual, tampoco son esencias del ente sensitivo y espiritual, de su ser y su *ser activo*, sino que éstas surgen

esta problemática mediante la *conversio ad phantasma*. Rahner desarrollará su metafísica del conocimiento haciendo estribar todos los procesos y potencias cognoscitivos en la *potencia de ser* que brota del *ser consigo mismo* del espíritu. Lo veremos desarrollado en las partes subsiguientes de nuestro trabajo, en donde presentaremos la sensibilidad como *praesentia mundi*, la *abstractio* como *oppositio mundi*, y la *conversio ad phantasma* como la manifestación de la unidad del conocimiento humano, sensible e intelectual, que puede llegar a conocerse a sí mismo en tanto que se sitúa enfrente de *lo otro*, que no es más que el *mundo del espíritu* en donde se ve reflejado. Así pues, la pregunta por el conocimiento del hombre, como *espíritu en el mundo*, coincide —según nuestro autor— con la pregunta tomista acerca de la *conversio ad phantasma*.

“Como ya quedó decidido que el hombre se entiende a sí mismo en cuanto se encuentra ya en cada caso cabe [en] las otras cosas del mundo; que, por tanto, lo otro como tal es su *objectum proprium*, y su ‘ser cabe sí’ [ser consigo] un ‘ser cabe lo otro’ [ser en lo otro]; y que desde este plano se tiene él que entender en todas sus posibilidades, resulta que el problema de un conocimiento receptivo es idéntico con la pregunta por el hombre, y se va a concretar como la pregunta por la *conversio ad phantasma*”⁹⁹.

2. 3. Confrontación con los textos de santo Tomás en torno a la identidad de ser y conocer

Como hemos visto en el punto anterior, Karl Rahner, a la hora de proclamar la identidad o *unidad originaria (ursprüngliche Einheit)* del ser, del conocer y del ser u objeto conocido, recurre a algunas citas extrapoladas de santo Tomás de Aquino, las cuales procedemos a analizar, juntamente con otros textos que nuestro autor omite gravemente. En primer lugar, recordemos que Rahner afirma lo siguiente: “ser [*Sein*] y

más bien lógica y necesariamente a partir de su ser y su *ser activo*. Dado que *ser consigo*, *autoposeerse* y *estar dentro de sí* están clasificados en función de la actualidad del ser de su sujeto, de este modo, los grados de ser y actividad son, al mismo tiempo, grados de interioridad. Cuanto más interior es un ente según su esencia específica, su individualidad y su existencia, tanto más interior, profunda, pura y poderosa es su posesión y su ser activo frente a sí mismo y a otros. Todo ente posee necesariamente su interior de acuerdo con la singularidad de su ser. Como el concepto de ser, así también a través de éste, sus perfecciones necesarias para su esencia, *ser consigo*, *autoposición* y *estar dentro de sí*, son conceptos análogos” (traducción de A. CLIMENT BELART).

⁹⁹ EM, p. 92: “Insofern die im voraus getroffene Entscheidung darüber, wie der Mensch sich selbst verstehen wolle, gerade besagt, daß er sich je schon beim ändern der Welt vorfindet, daß also das andere als solches sein *objectum proprium* sei, sein *Beisichsein* also ein *Beim-ändern-Sein*, und daß er von diesem Boden aus sich in all seinen Möglichkeiten begreifen wolle, so ist das Problem eines hinnehmenden Erkennens eins mit der Frage nach dem Menschen und wird sich als die Frage nach der *conversio ad phantasma* herausstellen” (GW¹, p. 47; GW², p. 89).

conocer [*Erkennen*] son lo mismo: *idem intellectus et intellectum et intelligere*¹⁰⁰. Esta apódoxis latina se encuentra una sola vez en el *corpus thomisticum*, en un pasaje de la *Summa contra Gentiles* referido al modo de conocer de las substancias separadas, en concreto en el capítulo 98, en donde el Aquinatense se pregunta cómo entiende una substancia separada a las demás¹⁰¹. Santo Tomás, en este contexto, simplemente argumenta que los ángeles no conocen a los otros ángeles por su esencia, sino por las semejanzas que hay en ellos infundidas por Dios. Dicho esto, es cuando él vuelve a aludir a la misma cita de Aristóteles¹⁰² que había sido puesta en la objeción a dicha cuestión, interpretándola correctamente, afirmando que, gracias a las especies inteligibles infusas, el entendimiento en acto es lo actualmente entendido. Finalmente, hace una referencia al autoconocimiento angélico, añadiendo que, aunque la misma substancia separada siempre sea inteligible en acto, no obstante, no se entiende a sí misma tal cual es, sino por su misma facultad del entendimiento, con la cual se hace una sola cosa. Este es el contexto de la cita que extrae Rahner del final de este pasaje; santo Tomás enseña que el ángel se entiende a sí mismo *per essentiam suam*. Así pues, a partir de aquí debemos interpretar la cita extrapolada por Rahner: *idem intellectus et intellectum et intelligere*¹⁰³. El ángel se conoce a sí mismo por intuición directa, puesto que es absolutamente diáfano en sí mismo; no necesita de la recepción de unas especies inteligibles para actualizarse, ya que siempre está en acto de conocerse. En la substancia separada, al ser su propia esencia el objeto de su conocimiento, se comprende que exista una perfecta unidad cognoscitiva de la facultad, del acto y del objeto, siendo el ángel, en sí mismo, siempre inteligible en acto.

Como hemos visto, el padre Rahner descontextualiza *simpliciter* el texto de santo Tomás —al cual no se molesta en hacer la referencia correspondiente— aplicando los principios del autoconocimiento angélico al hombre, llegando a conclusiones erróneas, como que en el hombre existe identidad de ser, conocer y objeto conocido. Tal como se ha dicho, el Santo Doctor afirma que en el ángel existe la unidad de facultad-acto-objeto, pero sólo cuando se conoce a sí mismo *per essentiam suam*; Rahner, en

¹⁰⁰ EM, p. 85: “*Sein und Erkennen ist dasselbe: idem intellectus et intellectum et intelligere*” (GW¹, p. 41; GW², p. 82).

¹⁰¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 98.

¹⁰² ARISTÓTELES. *Metaphysica* XII, 9, 1075a3-5: Οὐχ ἑτέρου οὖν ὄντος τοῦ νοουμένου καὶ τοῦ νοῦ, ὅσα μὴ ὕλην ἔχει, τὸ αὐτὸ ἔσται, καὶ ἡ νόησις τῶνοουμένου μία: “No siendo, pues, distinto lo entendido y el entendimiento, en las cosas inmateriales, será lo mismo, y el entendimiento se identificará con lo entendido” (ARISTÓTELES. *Metafísica*. Traducción de V. GARCÍA YEBRA. Madrid: Gredos, 1998, p. 639).

¹⁰³ “*Et hoc quidem oportet verum esse secundum sententiam Aristotelis, qui ponit quod intelligere contingit per hoc quod intellectum in actu sit unum cum intellectu in actu. Unde substantia separata, quamvis sit per se intelligibilis actu, non tamen secundum se intelligitur nisi ab intellectu cui est unum. Sic autem substantia separata seipsam intelligit per essentiam suam. Et secundum hoc est idem intellectus, et intellectum, et intelligere*”(SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 98, n. 19).

cambio, enseña que, en el ángel y en el hombre, existe esta identidad en todo tipo de conocimiento, omitiendo que solamente a Dios se le puede atribuir dicha coincidencia. Por consiguiente, deducimos que Rahner también piensa que el conocimiento humano (autoconocimiento) se produce por intuición directa, como si el hombre también se conociera *per essentiam suam*, identificándose en él: el ser, la facultad de conocer, el acto y el objeto.

Con todo esto, no queremos decir que todos los principios del conocimiento angélico son inválidos para la concepción del conocimiento humano. Al contrario, creemos que tanto el conocimiento divino, como el angélico, nos sirven para entender mejor el conocimiento del hombre. De hecho, algunas cuestiones que santo Tomás aborda, cuando enseña acerca de los ángeles, no las vuelve a reiterar en los tratados *De homine*, al considerar que estas cuestiones quedaron ya resueltas, pudiéndose aplicar sus enseñanzas, por ende, tanto a los ángeles como a los hombres. Por ejemplo, recurramos a la cuestión 54 de la primera parte de la *Summa Theologiae*. En ella se trata también del conocimiento de los ángeles, y los tres primeros artículos apuntan a la línea de flotación de la *Erkenntnismetaphysik* del padre Rahner. En el artículo primero, el Aquinate se pregunta si el entender del ángel es su misma substancia. Es imposible —afirma el Santo Maestro— que la acción del ángel *vel cuiuscumque alterius creaturae* —es evidente que aquí, principalmente, se refiere al hombre— sea su propia substancia, debido a que sólo Dios es acto puro, y que en las criaturas existe potencialidad, incluso en el ángel; sólo la substancia divina es *suum esse et suum agere*. El ángel siempre entiende en acto, pero no todas las especies inteligibles que tiene infusas están siempre actualizadas, ya que el ángel no entiende en acto todas las cosas simultáneamente, sino sólo aquellas que quiere entender; sólo el entendimiento divino conoce todas las cosas a la vez *per essentiam suam*¹⁰⁴. Para que el entendimiento angélico fuese su substancia, sería necesario que su entendimiento fuese subsistente, mas sólo el entendimiento divino es subsistente, como hemos visto antes.

“Impossibile est quod actio Angeli, vel cuiuscumque alterius creaturae, sit eius substantia. Actio enim est proprie actualitas virtutis; sicut esse est actualitas substantiae vel essentiae. Impossibile est autem quod aliquid quod non est purus actus, sed aliquid habet de potentia admixtum, sit sua actualitas, quia actualitas potentialitati repugnat. Solus autem Deus est actus purus. Unde in solo Deo sua substantia est suum esse et suum agere. Praeterea, si intelligere Angeli esset sua substantia, oporteret quod intelligere Angeli esset subsistens. Intelligere autem subsistens non potest esse nisi unum; sicut nec aliquod abstractum

¹⁰⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 101.

*subsistens. Unde unius Angeli substantia non distingueretur neque a substantia Dei, quae est ipsum intelligere subsistens; neque a substantia alterius Angeli*¹⁰⁵.

Esto demuestra que Rahner, al confundir en el hombre el entender con su esencia, está contradiciendo las enseñanzas del Angélico Doctor, considerando subsistente el entendimiento del hombre, asimilándolo así al divino. Por otra parte, él también se olvida de que el entendimiento en las criaturas es una participación del entendimiento divino. Esta última cuestión la desarrollaremos más adelante, no obstante, aquí es importante remarcar que los grados de perfección del cognoscente no dependen de la capacidad de autopoerse, sino de la mayor o menor participación del *ipsum intelligere divinum*¹⁰⁶.

En el artículo segundo de la antedicha cuestión, el *Doctor Communis* se pregunta si el entender del ángel es su propio ser. Santo Tomás responde negativamente: "*actio Angeli non est eius esse, neque actio alicuius creaturae*"¹⁰⁷. Existen dos tipos de acciones: las extrínsecas y las inmanentes; santo Tomás se ocupa del segundo tipo. El sentir, entender o amar son acciones inmanentes en el agente. Las acciones de este tipo son en esencia infinitas, de forma relativa o absoluta. El sentir es infinito —aunque *secundum quid*—, puesto que el acto de sentir se extiende a todo lo sensible. El entender y el querer son actos infinitos —*simpliciter*—, porque sus objetos, respectivamente, son la verdad y bien trascendentales, que se convierten con el ente. En consecuencia, la criatura intelectual puede conocer y amar todas las cosas, todos los entes —todo lo que tiene ser—, y, por este motivo, es considerada —como expondremos posteriormente— *quodammodo omnia*. Sin embargo, el ser natural de la criatura intelectual es finito, al hallarse en un solo ente determinado por un género y una especie. Solamente el ser natural de Dios es infinito, igual que su ser cognoscitivo, que se identifican. Por esta razón, "*solum esse divinum est suum intelligere et suum velle*"¹⁰⁸.

"Actio Angeli non est eius esse, neque actio alicuius creaturae. Duplex enim est actionis genus, ut dicitur IX Metaphys. Una scilicet actio est quae transit in aliquid exterius, inferens ei passionem, sicut urere et secare. Alia vero actio est quae non transit in rem exteriolem, sed manet in ipso agente, sicut sentire, intelligere et velle, per huiusmodi enim actionem non immutatur aliquid extrinsecum, sed totum in ipso agente agitur. De prima ergo actione manifestum est quod non potest esse ipsum esse agentis, nam esse agentis significatur intra ipsum, actio autem talis est effluxus in actum ab agente. Secunda autem actio de sui

¹⁰⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 54, a. 1, co.

¹⁰⁶ "*Si etiam Angelus ipse esset suum intelligere, non possent esse gradus in intelligendo perfectius et minus perfecte, cum hoc contingat propter diversam participationem ipsius intelligere*" (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 54, a. 1, co.).

¹⁰⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 54, a. 2, co.

¹⁰⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 54, a. 2, co.

ratione habet infinitatem, vel simpliciter, vel secundum quid. Simpliciter quidem, sicut intelligere, cuius obiectum est verum, et velle, cuius obiectum est bonum, quorum utrumque convertitur cum ente; et ita intelligere et velle, quantum est de se, habent se ad omnia; et utrumque recipit speciem ab obiecto. Secundum quid autem infinitum est sentire, quod se habet ad omnia sensibilia, sicut visus ad omnia visibilia. Esse autem cuiuslibet creaturae est determinatum ad unum secundum genus et speciem, esse autem solius Dei est simpliciter infinitum, in se omnia comprehendens, ut dicit Dionysius, V cap. de Div. Nom. Unde solum esse divinum est suum intelligere et suum velle”¹⁰⁹.

Este texto que hemos leído es vital a la hora de refutar la identidad del ser y del conocer en el hombre o en el ángel. Por ende, de este pasaje podemos concluir que el doctor Rahner tergiversa la doctrina del Aquinatense al proclamar la identidad en el hombre del *Sein-Erkennen*. Además, nótese bien cómo el Santo Doctor, a la hora de hablar del ser natural de los entes intelectuales, los fija como determinados y finitos, aunque al ser inteligible lo presente como *potencialmente* infinito. Con esto, va quedando cada vez más clara la distinción —que en Rahner es confusión— del ser natural y del inteligible que hace santo Tomás.

En fin, en el artículo tercero de la susodicha cuestión, santo Tomás de Aquino se cuestiona si la potencia intelectual del ángel es su esencia. De la misma manera que el entender no es la substancia del ángel, la virtud intelectual no se identifica con su esencia ni en el ángel ni el hombre. La virtud intelectual está orientada al acto de entender. La virtud intelectual con el acto de entender se compara como la potencia con el acto. Pero hemos visto que el acto de entender no se identifica en las criaturas con su ser y su substancia¹¹⁰. En consecuencia, no se puede reducir la esencia del ángel o del hombre a la facultad intelectual, que es lo que enseña Rahner al hacer depender el ser del hombre de su cuestionabilidad, de la capacidad que tiene por preguntarse por el *ser en general*. Según lo anteriormente expuesto, el hombre —según Rahner— *puede ser* porque *puede cuestionarse*, de ahí que trunque el sentido de esta cita: “*Quidquid enim esse potest, intelligi potest*”¹¹¹, obviando todo el resto del párrafo, en el cual se explica todo lo contrario que enseña el doctor Rahner, a saber, que el conocimiento de las criaturas se produce *per modum similitudinis*. Santo Tomás advierte que todo

¹⁰⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 54, a. 2, co.

¹¹⁰ “*Nec in Angelo nec in aliqua creatura, virtus vel potentia operativa est idem quod sua essentia. Quod sic patet. Cum enim potentia dicatur ad actum, oportet quod secundum diversitatem actuum sit diversitas potentialium, propter quod dicitur quod proprius actus respondet propriae potentiae. In omni autem creato essentia differt a suo esse, et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum, ut ex supra dictis patet. Actus autem ad quem comparatur potentia operativa, est operatio. In Angelo autem non est idem intelligere et esse, nec aliqua alia operatio aut in ipso aut in quocumque alio creato, est idem quod eius esse. Unde essentia Angeli non est eius potentia intellectiva, nec alicuius creati essentia est eius operativa potentia*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 54, a. 3, co.).

¹¹¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 98, n. 9.

conocimiento se da por vía de semejanza, fundamentado en el ente inteligible, objeto propio del entendimiento que encierra en sí todo tipo de géneros y especies posibles. Por este motivo, el ángel o el hombre pueden conocerlo todo; todo lo que tiene ser puede entenderse. Ahora bien, advierte el Aquinate que la semejanza por la cual conoce la criatura intelectual —el ángel o el hombre— no es universal; sólo Dios infinito conoce todas las cosas de forma completa y absoluta a través de la semejanza universal identificada con su naturaleza infinita, y, por esta razón, Dios es el único que puede conocer lo creado *per essentiam suam*¹¹².

Según Rahner, el ser es posterior al entender, en cambio, para santo Tomás, el ser funda la verdad de los entes, ya que, de lo contrario, por nuestros juicios u opiniones —fueran verdaderos o falsos— se constituiría la realidad, reduciéndola a *realidad relativa*, a la realidad inmanente del *espíritu*. En continuidad con *Geist in Welt*, Rahner afirma en *Hörer des Wortes*: “*omne ens est verum*”¹¹³, es decir, que todo ente es cognoscible. En parte, su planteamiento sería correcto, si no fuera porque para él el ente se identifica exclusivamente con el mismo cognoscente, debido a que tanto el *ens* como el *verum* tienen una unidad originaria u origen común en la conciencia. Es evidente, por ende, que este origen común o identidad se da —según Rahner— en el propio sujeto cognoscente, causante de la verdad y del ser del *espíritu*. En definitiva, todo esto nos hace sospechar también que el ser de Rahner se reduce al ser de la cópula del juicio. Sin embargo, Karl Rahner no habla de una relación (adecuada o conformada) de la inteligencia y la realidad, sino de un *origen común* (relación originaria o identidad) del entendimiento (del ser y del entender) con el *objeto* o el ser conocido. Por otra parte, y como veremos en la parte cuarta de nuestro trabajo, en la doctrina de Karl Rahner la *speciēs* no es un medio por el cual la inteligencia conoce la realidad extramental, sino el medio por el cual el *espíritu* se conoce a sí mismo, quedando redefinida la verdad como la adecuación de la inteligencia consigo misma, abundando de este modo en la escisión entre realidad y verdad.

¹¹² “*Est enim proprium obiectum intellectus ens intelligibile: quod quidem comprehendit omnes differentias et species entis posibles; quicquid enim esse potest, intelligi potest. Cum autem omnis cognitio fiat per modum similitudinis, non potest totaliter suum obiectum intellectus cognoscere nisi habeat in se similitudinem totius entis et omnium differentiarum eius. Talis autem similitudo totius entis esse non potest nisi natura infinita, quae non determinatur ad aliquam speciem vel genus entis, sed est universale principium et virtus activa totius entis: qualis est sola natura divina, ut in primo ostensum est. Omnis autem alia natura, cum sit terminata ad aliquod genus et speciem entis, non potest esse universalis similitudo totius entis. Relinquitur igitur quod solus Deus per suam essentiam omnia cognoscat; quaelibet autem substantiarum separatarum per suam naturam cognoscit, perfecta cognitione, suam speciem tantum; intellectus autem possibilis nequaquam, sed per intelligibilem speciem*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 98, n. 9).

¹¹³ OP, p. 61; HW, p. 57.

Llegados a este punto, ya estamos en condiciones de entender mejor la deformación de otras sentencias del Aquinate que ha hecho nuestro autor: “*Intelligibile enim et intellectum oportet proportionata esse, et unius generis, cum intellectus et intelligibile in actu sint unum*”¹¹⁴; “*intellectus in actu perfecto sit intellectum in actu*”¹¹⁵; “*in his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur*”¹¹⁶. Las enseñanzas de Aristóteles son la fuente de todas estas sentencias de santo Tomás. Enseña el Filósofo: Τὸ δ' αὐτὸ ἐστὶν ἢ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι¹¹⁷; Ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτὸ ἐστὶ τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον· ἢ γὰρ ἐπιστήμη ἢ θεωρητικὴ καὶ τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτὸ ἐστὶν¹¹⁸; Οὐχ ἑτέρου οὖν ὄντος τοῦ νοουμένου καὶ τοῦ νοῦ, ὅσα μὴ ὕλην ἔχει, τὸ αὐτὸ ἔσται, καὶ ἡ νόησις τῶν νοουμένων μία¹¹⁹. El Doctor Común nos dice que estas enseñanzas del Estagirita son válidas tanto para el conocimiento angélico como para el humano, si las entendemos en el sentido de que se produce, en el acto del conocer, mediante la virtud del intelecto agente, una actualización simultánea del entendimiento y de lo entendido, en donde tanto el primer término como el segundo se perfeccionan mutuamente en el plano cognoscitivo. Este punto es crucial para captar la tergiversación que Karl Rahner hace de los textos aristotélico-tomistas¹²⁰. Para Rahner, este tipo de textos —como hemos visto anteriormente— sirven para demostrar la identidad o *unidad originaria* (*ursprüngliche Einheit*) del ser y del conocer, reduciendo el ser a *ser pensado*. En cambio, el verdadero significado de los textos de santo Tomás apunta a una doctrina mucho más rica y trascendente, en el sentido de que el conocimiento es presentado como perfeccionamiento, tanto del entendimiento, como de la cosa entendida, aunque en este caso *indirecte*¹²¹. Ciertamente, con la doctrina

¹¹⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sententia Metaphysicae*, pr.

¹¹⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 99, n. 6. Recordemos que, anteriormente, hemos indicado que Cornelio Fabro denunció que Rahner había empleado una edición deficiente de la *Summa contra Gentiles* —*Parmensis* de Fiaccadori—, en donde se lee —entendiendo *intellectus* en genitivo—: “*intellectus in actu perfectio sit intellectum in actu*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*. En SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Opera Omnia ad fidem optimarum editionum accurate recognita*. Parma: Fiaccadori, 1855, vol. V, p. 158).

¹¹⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 87, a. 1, ad 3.

¹¹⁷ ARISTÓTELES. *De anima* III, 7, 431a1: “La ciencia en acto y su objeto son la misma cosa” (ARISTÓTELES. *Acerca del alma*. Traducción de T. CALVO MARTÍNEZ. Madrid: Gredos, 1978, p. 238).

¹¹⁸ ARISTÓTELES. *De anima* III, 7, 430a2-3: “En efecto, tratándose de seres inmateriales lo que entiende y lo entendido se identifican toda vez que el conocimiento teórico y su objeto son idénticos” (ARISTÓTELES. *Acerca del alma*. Traducción de T. CALVO MARTÍNEZ. Madrid: Gredos, 1978, p. 233).

¹¹⁹ ARISTÓTELES. *Metaphysica* XII, 9, 1075a3-5. Traducción de V. GARCÍA YEBRA: “No siendo, pues, distinto lo entendido y el entendimiento, en las cosas inmateriales, será lo mismo, y el entendimiento se identificará con lo entendido” (ARISTÓTELES. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1998, p. 639).

¹²⁰ Cfr. FABRO, C. *El viraje antropológico de Karl Rahner*. Buenos Aires: CIAFIC, 1981, pp. 76-78.

¹²¹ Al respecto, enseña Ignacio Andereggen: “Cuando realiza estas operaciones espirituales [entendimiento y voluntad] el hombre *se perfecciona a sí mismo y a la realidad de una manera indirecta*. Una perfección en el orden accidental y no substancial. Recordemos que el hombre no produce la substancia de la cosa conocida. Por otro lado se puede afirmar que el hombre *agrega una perfección* a la cosa material conocida ya que la especie inteligible que la cosa tiene en el entendimiento del hombre es algo que antes no tenía, algo que supera en dignidad la condición de la

gnoseológica de santo Tomás se entiende el conocimiento como participación de un entendimiento superior —como trataremos más adelante—, y como una perfección, como una elevación del espíritu. Sin embargo, para interpretar bien al Angélico Doctor, no podemos renunciar a la tesis del conocimiento *per similitudinem*, como hace nuestro autor, el cual entiende el conocimiento encerrado en sí mismo, incapaz de conocer objetivamente el mundo de los entes creados y, consecuentemente, incapaz de trascender a una realidad superior. *De facto*, se cae en el error de concebir el conocimiento como un medio para convertir en inmanente aquello que es sumamente trascendente.

Debemos tener presente que lo inteligible —que también está en potencia— se actualiza mediante la abstracción. Así pues, mediante el *lumen intellectus agentis*, lo entendido y el entendimiento se actualizan a la vez, llegando a formar una unidad en el plano cognoscitivo, pero no una identidad, como piensa Rahner. Sólo en este sentido se puede decir que, en el acto de conocer, son lo mismo el entendimiento y lo entendido. El entendimiento es, por naturaleza, inmaterial; lo entendido —gracias a la *abstractio*— es elevado a grado inmaterial, y es por esto que el entendimiento y lo entendido pueden formar una unidad cognoscitiva, debido a esta inmaterialidad o proporcionalidad. Del siguiente texto que vamos a leer deducimos la diferencia que hay —y que Rahner confunde— entre el ser natural y el cognoscitivo. Una cosa es la forma inteligible que actualiza el intelecto posible, y otra muy distinta es una forma natural, como, por ejemplo, el alma que es forma del cuerpo. Tanto la forma inteligible, como la natural son causa de perfección de lo informado. Sin embargo, conviene hacer una distinción importante. Es cierto que el alma, respecto al cuerpo, es forma y otorga el ser al propio cuerpo: *forma dat esse materiae*¹²². No obstante, la forma inteligible no le da, de ningún modo, el ser al intelecto; sólo analógicamente se puede entender, pues, la unidad cognoscitiva mediante la unidad ontológica del compuesto alma-cuerpo.

*“Verbum illud philosophi universaliter verum est in omni intellectu. Sicut enim sensus in actu est sensibilis, propter similitudinem sensibilis, quae est forma sensus in actu; ita intellectus in actu est intellectum in actu, propter similitudinem rei intellectae, quae est forma intellectus in actu. Et ideo intellectus humanus, qui fit in actu per speciem rei intellectae, per eandem speciem intelligitur, sicut per formam suam. Idem autem est dicere quod in his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur, ac si diceretur quod in his quae sunt intellecta in actu, idem est intellectus et quod intelligitur, per hoc enim aliquid est intellectum in actu, quod est sine materia”*¹²³.

cosa material, que tiene un ser imperfecto por el hecho de ser material” (ANDEREGGEN, I. *Teoría del conocimiento moral. Lecciones de gnoseología*. Buenos Aires: EDUCA, 2006, p. 28).

¹²² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De ente et essentia*, cap. 3.

¹²³ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 87, a. 1, ad 3.

Finalmente, queremos recordar que aquello que el intelecto alcanza a captar es la esencia de las cosas. Esta esencia, que ha captado el intelecto, es la misma esencia que existe en la cosa conocida, aunque en el intelecto lo está de distinto modo. En el ente, la esencia está con sus condiciones individuales; en el intelecto, esa esencia es elevada a grado universal: no es lo mismo este hombre, Sócrates, que la humanidad; Sócrates no es la humanidad¹²⁴. Estos dos modos de existencia de la esencia, en el orden natural y en el cognoscitivo, tienen cada uno —como apunta el padre Andereggen— un ser distinto¹²⁵: en el ente, tiene un ser natural; en el intelecto, un ser inteligible recibido de la luz del intelecto agente. De ahí que no debamos confundir los dos órdenes: el natural y el cognoscitivo.

“Sciendum est autem, quod cum quaelibet cognitio perficiatur per hoc quod similitudo rei cognitae est in cognoscente; sicut perfectio rei cognitae consistit in hoc quod habet talem formam per quam est res talis, ita perfectio cognitionis consistit in hoc, quod habet similitudinem formae praedictae”¹²⁶.

Rahner, por el contrario, confunde los antedichos órdenes, dando la primacía a la cuestionabilidad —al juicio—, que se convierte en una especie de forma de lo material y del mismo sujeto cognoscente, que actualiza el ser en el acto del propio juicio. Con la cuestionabilidad, el sujeto se convierte en el lugar del ser; de él brotan, a la vez, el ser, el conocer y el objeto conocido. Esta visión inmanentista y subjetivista del conocimiento significa una deformación y una depauperación de la gnoseología tomista, olvidando que la verdadera naturaleza del conocimiento supone perfección, elevación y trascendencia; en cambio, en Rahner todo empieza y termina en el hombre, prisionero de la cárcel inmanente de su *espíritu* de la cual no puede escapar.

¹²⁴ Según santo Tomás de Aquino, existen tres modos de considerar la esencia, aunque en nuestra argumentación nos hayamos ocupado de los dos primeros que dependen de la existencia. El tercer modo de considerar la esencia es, precisamente, abstrayéndola de toda existencia, o sea, considerándola *simpliciter* (*consideratio absoluta naturae*): “*Secundum Avicennam in sua metaphysica, triplex est alicuius naturae consideratio. Una, prout consideratur secundum esse quod habet in singularibus; sicut natura lapidis in hoc lapide et in illo lapide. Alia vero est consideratio alicuius naturae secundum esse suum intelligibile; sicut natura lapidis consideratur prout est in intellectu. Tertia vero est consideratio naturae absoluta, prout abstrahit ab utroque esse; secundum quam considerationem consideratur natura lapidis, vel cuiuscumque alterius, quantum ad ea tantum quae per se competunt tali naturae*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Quodlibet VIII*, q. 1, a. 1, co.).

¹²⁵ “La esencia que está en el entendimiento humano es la esencia de la cosa, pero con un ser que en cierta manera no es el de la cosa, sino del entendimiento humano. [...] Esto es lo propio del conocimiento, el *encuentro de dos realidades*, la del sujeto y la del objeto. En el conocimiento, *la cosa conocida gana algo nuevo, un bien para la cosa*. La esencia conocida que es espiritual en la inteligencia humana, en la cosa no existe espiritualmente, sino de un modo material, limitado, y que no es enteramente inteligible. Esta espiritualidad es algo que la cosa no tenía antes. La esencia conocida se *enriquece*” (ANDEREGGEN, I. *Teoría del conocimiento moral. Lecciones de gnoseología*. Buenos Aires: EDUCA, 2006, p. 29).

¹²⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sententia Metaphysicae*, lib. 6, l. 4, n. 12.

PARTE II

METAFÍSICA DE LA SENSIBILIDAD

La segunda parte de *Geist in Welt*, que es la parte central de la obra, dedicada a los procesos cognoscitivos, está dividida en tres capítulos: *Sinnlichkeit* (sensibilidad), *Abstractio* y *Conversio ad phantasma*. En estos momentos nos disponemos a iniciar el análisis del capítulo que ofrece Karl Rahner sobre la sensibilidad, intentando delimitar precisamente la concepción que tiene este doctor de la misma, tratando subsiguientemente de sus estructuras aprióricas.

Advertimos al lector de *Geist in Welt* que no debe esperar encontrarse en esta obra rahneriana un desarrollo sistemático acerca de las cuestiones relativas a la sensibilidad ni a las restantes de la gnoseología. Por ejemplo, no se halla en las páginas de esta obra filosófica de nuestro autor ningún capítulo dedicado al conocimiento sensitivo externo ni a sus cuestiones propias: la naturaleza, clasificación o jerarquía de los sentidos externos; diferencia entre los sensibles propios o *per accidens*; la impresión orgánica; la percepción exterior; etc. Por otra parte, podemos observar que la sensibilidad es concebida *en general*, de forma ambigua y abstracta, en donde Rahner pretende —inspirado en Siewerth— elaborar una especie de *metafísica de la sensibilidad*, obviando o tratando vagamente, incluso, las cuestiones relativas a la sensibilidad interna: la naturaleza de los sentidos internos; la conciencia sensible; el sentido común y la memoria; la *species sensibilis*; etc. Los dos únicos sentidos internos que son tratados extensamente en la susodicha obra son la imaginativa y la cogitativa, y esta última, no desde el plano sensible, sino desde el intelectual; la cogitativa es considerada en unidad con la imaginativa en el capítulo sobre la *conversio ad phantasma*, como virtud configurativa del *espíritu*, sin tratar, por ende, de sus facultades

en cuanto a la percepción sensible de la realidad exterior, lo cual tendremos oportunidad de analizar en la cuarta parte de nuestro trabajo.

Estando así las cosas, como nuestra intención es analizar, página por página, la obra de *Geist in Welt*, para comprobar la supuesta fidelidad de nuestro autor a las citas y referencias que hace a santo Tomás de Aquino, la estructura de nuestro análisis crítico, en la cuestión de la sensibilidad, se asemeja a la propia estructura de *Geist in Welt*. De esta manera, nosotros, por el momento, no nos detendremos, por ejemplo, en hacer notar la influencia de los filósofos modernos que tuvo el padre Rahner —tarea que reservamos para la quinta y última parte—, sino en remarcar sus contradicciones con la doctrina del Angélico Doctor, su presunta fuente.

CAPÍTULO III

CONCEPCIÓN RAHNERIANA DE LA SENSIBILIDAD

1. El concepto de sensibilidad

1. 1. *La sensibilidad: actus materiae y actus contra materiam*

Karl Rahner, después de haber proclamado la identidad de ser y conocer, y haber redefinido el conocimiento como *ser consigo mismo* (*Beisichselbstsein*) —supuestamente, desde el pensamiento tomista¹—, ahora se pregunta cómo puede existir el conocimiento de *lo otro*. Primeramente, Rahner advierte que, en apariencia, existe una contradicción manifiesta: por una parte, *lo otro* puede ser conocido por el sujeto cognoscente; por otra parte, el conocimiento es definido como el *ser consigo* de un ente con una *potencia de ser* (*Seinsmächtigkeit*), la cual es determinada por el grado de subjetividad o de autoposición. En consecuencia, Rahner se propone solucionar lo que parece una aporía, una *contradictio in terminis*, preguntándose: “¿cómo puede darse un conocimiento de lo otro como tal? ¿Un conocimiento para el que lo otro resulta *obiectum proprium*? ¿Una aprehensión de lo otro, a la que no precede un conocimiento cuyo objeto sea idéntico con el conocer mismo por el que lo otro es conocido?”².

Para solventar este problema, en apariencia insoluble, Rahner repiensa la estructura óntica del sujeto cognoscente. Si, por una parte, se puede afirmar que el mismo cognoscente —como *ser consigo*— es tenido como *obiectum proprium* del conocimiento, y, a la vez, *lo otro* también, es debido a que tanto *lo otro* como el *ser consigo* coinciden simultáneamente de alguna manera, es decir, se entiende el ser del

¹ Cfr. EM, p. 94; GW¹, p. 49; GW², p. 92.

² EM, p. 93: “Wie kann es aber unter solcher Voraussetzung eine Erkenntnis eines andern als solchen geben, in der dieses andere objectum proprium der Erkenntnis ist, d. h. in der dem andern nicht eine Erkenntnis vorausgeht, durch deren mit dem Erkennen identischen Gegenstand das andere erkannt wird?” (GW¹, p. 48; GW², p. 91).

cognoscente mismo como el propio ser de *lo otro*³ (“*das Erkennende selbst das Sein des andern ist*”) ⁴. Ahora bien, que el cognoscente, sin dejar de ser *Bei-sich-selbst-Sein*, pueda llegar a conocer *lo otro*, sólo es posible si el propio cognoscente ha penetrado de forma anticipada, *previamente a toda aprehensión*, en la *otredad*⁵ (*Andersheit*) deviniendo el ser del cognoscente *ser para lo otro y en lo otro*⁶. Para que el cognoscente pueda penetrar en *lo otro*, se necesitan dos condiciones: por una parte, *lo otro* debe ser un principio anticipante del propio cognoscente; por otra, *lo otro* no puede tener ser en sí mismo, ya que el ser —según nuestro autor— es *ser consigo mismo*. *Lo otro*, para Rahner, es un *no ente* (*Nichtseiende*) que se identifica —según él, aunque sin fundamentarlo con ninguna cita del Doctor Común— con el concepto tomista de *materia prima*, puesto que el conocimiento receptivo es material o sensible.

“Este ‘otro’ por antonomasia, al que debe estar entregado de antemano un ser para que pueda en absoluto atribuírsele una intuición receptiva de algo concretamente otro, ha de ser, por una parte, principio real del *cognoscente*, y por otra, no puede tener de suyo y en sí mismo ser. Pues si fuera ser, estaría sujeto a la ley de que el ser significa ‘ser cabe sí’ [ser consigo]. Y entonces aquel ser del *cognoscente*, que perteneciera a ese otro que es por sí mismo y para sí, sería precisamente percibido como ser de este ente en sí y cabe sí, sin que pudiera explicarse de esta manera la percepción de lo otro ‘como’ otro. *Aquel real ‘no ente’, cuyo ser es un ser separado de sí mismo, se llama tomísticamente ‘materia prima’*. El conocimiento receptivo, por tanto, esencialmente es sólo concebible como ser de algo material, es sensibilidad”⁷.

³ “*Wie muß ein Erkennendes seinsmäßig gefaßt werden, wenn es trotz des erkenntnismetaphysischen Ansatzes der Erkenntnis als des Beisichseins des Seienden von bestimmter Seinsmächtigkeit dennoch eine anschauende Erkenntnis eines andern als des objectum proprium geben soll? Wenn nach dem grundlegenden Ansatz der thomistischen Erkenntnismetaphysik nur das als objectum proprium erkannt wird, was das Erkennende selbst ist, und es dennoch eine Erkenntnis geben soll, in der dieses Erkannte als objectum proprium das andere ist, so ist beides als zugleich möglich nur dadurch zu begreifen, daß das Erkennende selbst das Sein des andern ist. Das Sein des hinnehmend Anschauenden muß das Sein eines andern als solchen sein*” (GW¹, pp. 48-49; GW², p. 92): “¿Cómo debe pensarse la estructura óptica de un *cognoscente*, si, a pesar de que el conocimiento haya de concebirse principalmente como ‘ser cabe sí’ [ser consigo] del ente de una determinada ‘riqueza de ser’, existe, sin embargo, un conocimiento intuitivo de lo otro como *objectum proprium*? Si, en conformidad con el punto de arranque de la metafísica tomista del conocimiento, sólo el *cognoscente* puede ser conocido como *objectum proprium* del conocer, y, sin embargo, ha de haber un conocimiento cuyo *objectum proprium* sea lo otro, ambas afirmaciones sólo pueden ser concebidas como simultáneamente posibles, ‘si el cognoscente mismo es el ser de lo otro’. El ser del que intuye receptivamente tiene que ser el ser de lo otro como tal” (EM, p. 94).

⁴ GW¹, p. 49; GW², p. 92.

⁵ Nos parece oportuno hacer aquí una clarificación terminológica. El padre Alfonso Álvarez Bolado traduce el término alemán *Andersheit* por *otredad*; nosotros lo traduciremos por *otredad*, ya que esta pequeña corrección sin importancia no afecta al sentido de la traducción del jesuita español, y, así, nos mantenemos fieles a la norma del Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española.

⁶ La *otredad* es la capacidad del sujeto de ser *lo otro*. No obstante, Rahner va más allá: para él, la *otredad* es, más bien, la capacidad del sujeto de que *lo otro* sea —tenga ser— en el mismo cognoscente, puesto que —según nuestro autor— *lo otro* no tiene ser en sí mismo, es un *no ente*, en razón de que no puede ser *consigo mismo*.

⁷ EM, p. 95: “*Dieses schlechthin andere, an das ein Sein von vornherein weggegeben sein muß, soll ihm überhaupt eine hinnehmende Anschauung eines bestimmten andern zukommen können, muß*

Ante la aparente contradicción entre el *ser consigo* y la *otredad*, Rahner afirma que, mediante la sensibilidad, realmente se da un conocimiento, intuitivo y receptivo a la vez, de *lo otro*. Éste es el papel dialéctico que representa la sensibilidad según nuestro autor: “la esencia de la sensibilidad sólo puede ser concebida mediante una delimitación dialéctica desde dos vertientes”⁸. La sensibilidad es definida como *el suspenso medio (die schwebende Mitte)* entre la independencia del cognoscente respecto de la materia, y la pérdida en *lo otro* material. Este *suspenso medio* es lo mismo que decir que la sensibilidad es condición de posibilidad para acceder a *lo otro*, al mundo, pero también es el medio para revelar la propia subjetividad. En otras palabras, la sensibilidad del cognoscente es *actus materiae*, pero, a la vez, es *actus contra materiam*, con el cual se reafirma el ser del sujeto.

“Si el conocer es el ‘ser cabe sí mismo’ [ser consigo mismo] del ser, y conocer lo otro como *obiectum proprium* significa esencialmente un estructural ‘ser fuera de sí cabe lo otro’, entonces el ser *cognoscente* sensible sólo puede ser comprendido como el suspenso medio entre una verdadera pérdida en lo otro de la materia y la intrínseca independencia del ser frente a la materia; de manera que el acto sensible, en inseparable unidad, es material (*actus materiae*) y, precisamente como material, acto de afirmación del ser (de la forma) contra la materia (*actus contra materiam*)”⁹.

1. 2. Referencias en torno a la sensibilidad, entendida como *quodammodo medius inter intellectum et res*

Para nuestro autor, sería un error hacer un llamamiento a la *experiencia* en torno a la cuestión de la sensibilidad, puesto que la sensibilidad “sólo puede poner ante los ojos el todo de la única experiencia humana, que es ya siempre también experiencia del

einerseits reales Prinzip des Erkennenden sein, kann aber andererseits nicht selbst von sich her und an sich selbst Sein haben. Denn als Sein wäre es selbst unter dem Gesetz, daß Sein Beisichsein besagt. Jenes Sein des Erkennenden, das zu einem solchen von sich aus seienden andern gehörte, wäre somit eben als Sein dieses an sich bei sich seienden bewußt, m. a. W. ein anderes könnte als solches auf diese Weise nicht bewußt werden. Jenes wirkliche Nichtseiende, als dessen Sein ein Sein von sich selber geschieden ist, heißt thomistisch materia prima. Hinnehmende Erkenntnis ist somit wesentlich nur als Sein eines Materiellen denkbar, ist Sinnlichkeit” (GW¹, p. 49; GW², pp. 92-93).

⁸ EM, p. 95: “Das Wesen dieser Sinnlichkeit nur in einer dialektischen Eingrenzung von zwei Seiten erfaßt werden kann” (GW¹, p. 50; GW², p. 93).

⁹ EM, pp. 95-96: “Wenn Erkennen das Beisichselbersein des Seins ist, Erkennen des andern als des *obiectum proprium* aber wesentlich seinshaft ein Weg-von-sich-beim-andern-Sein bedeutet, so kann das Sein den sinnlich Erkennenden nur gefaßt werden als die schwebende Mitte zwischen einer eigentlichen Verlorenheit an das andere der materia und einer innern Unabhängigkeit des Seins gegen sie, so daß der sinnliche Akt in ungeschiedener Einheit materiell (*actus materiae*) und, als solcher materieller, Akt der Behauptung des Seins (der forma) gegen die materia ist (*actus contra materiam*)” (GW¹, p. 50; GW², pp. 93-94).

pensar o experiencia pensante”¹⁰. Al entender la sensibilidad como un *suspensio medio*, se está entendiendo también el mismo ser del cognoscente sensible como *ser consigo*: “El ser del *cognoscente* sensible ‘es cabe sí’ [es consigo], pero este su ser es precisamente el *suspensio* e indivisible medio entre una completa pérdida de lo otro y una intrínseca independencia frente a ello”¹¹. Esta función de la sensibilidad, de ser *schwebende Mitte*, es fundamentada por una serie de referencias a diferentes obras de santo Tomás de Aquino puestas a pie de página, y ligadas por una explicación un tanto intrincada y artificial; nos parece importante detenernos aquí y analizarlas una a una. La nota completa de Rahner literalmente dice lo siguiente: “*De veritate* q. 1 a. 11 corp.: el *sensus es quodammodo medius inter intellectum et res*, en donde *res* es lo absolutamente ‘no cognoscitivo’, y el entendimiento, en cambio, tiene como característica el que le es propio un *in seipsum reflecti* (S. c. g. IV 11; l. q. 87 a. 3 ad 3), de lo que el *in se subsistentem esse* no es más que la expresión ontológica (l. q. 14 a. 2 ad 1; *I Sent. dist. 17* q. 1 a. 5 ad 3), que a su vez es lo mismo que *non super aliud delatum esse* (*I Sent. 1. c.*)”¹². Debido a la complejidad de esta cita, es conveniente cribarla, analizando cada una de sus partes.

a) Referencia al *De veritate* (q. 1, a. 11, co.)

En primer lugar, Rahner afirma que “el *sensus* es [*ist*] *quodammodo medius inter intellectus et res*”¹³, trocando la cita exacta del Aquinatense; veamos cómo. En el artículo once de esta cuestión primera de la cuestión del *De veritate*¹⁴, santo Tomás de Aquino se pregunta si puede existir la falsedad en los sentidos, respondiendo afirmativamente. Aunque éste no es el tema que nos ocupa, es interesante notar que Rahner disloca siete palabras de este artículo para justificar su argumentación. En el cuerpo del artículo, santo Tomás empieza diciendo que el conocimiento tiene su inicio en las cosas —apreciación que omite taimadamente nuestro autor—, y que progresa ordenadamente por los sentidos, terminando por perfeccionándose en el entendimiento.

¹⁰ EM, p. 96: “So auch denkenden Erfahrung vor den Blick bringen kann, ist daher gegen diesen Begriff der Sinnlichkeit von vornherein abwegig” (GW¹, p. 51; GW², p. 94).

¹¹ EM, p. 96: “Bei sich ist gerade das Sein des sinnlich Erkennenden, dieses Sein ist aber gerade die schwebende ungeschiedene Mitte zwischen einer restlosen Verlorenheit an das andere und einer innern Unabhängigkeit gegen dieses” (GW¹, p. 50; GW², p. 94).

¹² EM, p. 96, nota 1: “Vgl. *De verit. q. 1 a. 11 corp.*: *der sensus ist quodammodo medius inter intellectum et res, wobei res das schlechthin Nichterkennende ist, der intellectus aber gerade darin seine Auszeichnung hat, daß ihm ‚ein in seipsum reflecti‘ zukommt* (S. c. g. IV 11; l. q. 87 a. 3 ad 3), wovon das ‚in se subsistentem esse‘ nur der ontologisch gewendete Ausdruck ist (l. q. 14 a. 2 ad 1; *I Sent. dist. 17 q. 1 a. 5 ad 3*), was wiederum das gleiche ist wie ‚non super aliud delatum esse‘ (*I Sent. 1. c.*)” (GW¹, p. 50, nota 1; GW², p. 94, nota 1).

¹³ EM, p. 96, nota 1: “*Der sensus ist quodammodo medius inter intellectum et res*” (GW¹, p. 50, nota 1; GW², p. 94, nota 1).

¹⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, q. 1, a. 11, co., referenciado en EM, p. 96, nota 1; GW¹, p. 50, nota 1; GW², p. 94, nota 1.

Sólo de acuerdo con lo dicho, el Aquinate afirma que el *sensus* se encuentra (*inveniatur*) a medio camino entre las cosas y el intelecto. Rahner evita el término *inveniatur*, substituyéndolo por el *ist* alemán, definiendo el *sensus* como un *medius* —como un *suspensio medio*, dice él—, con una función unificadora o sintetizadora de dicha dialéctica, que sirve para afirmar el ser de la forma (*actus contra materiam*) y, a la vez, la materialidad del acto sensible (*actus materiae*); el *ser consigo y lo otro*. El Aquinate no afirma de ningún modo esta teoría, más bien compara simplemente los sentidos a las cosas y al entendimiento, diciendo que el *sensus*, comparado con las cosas, es un cierto conocimiento; comparado con el entendimiento, es una cierta cosa: “*Cognitio nostra quae a rebus initium sumit, hoc ordine progreditur, ut primo incipiatur in sensu, et secundo perficiatur in intellectu; ut sic sensus inveniatur quodammodo medius inter intellectum et res: est enim, rebus comparatus, quasi intellectus; et intellectui comparatus, quasi res quaedam*”¹⁵. En otras palabras, el sentido no es exclusivamente material ni tampoco espiritual; el sentido no se confunde con el intelecto, pero tampoco se puede identificar con el órgano material del sentido. En consecuencia, la sensación es propia del compuesto: “*sentire non est proprium animae neque corporis, sed coniuncti*”¹⁶. Por el contrario, Karl Rahner confunde, por una parte, la sensibilidad con el intelecto —como veremos— y, a la vez, la identifica con la materia, con una materia vacía y apriórica que está en potencia respecto del ser que recibe de la conciencia.

b) *Referencia a la Summa contra Gentiles (lib. 4 cap. 11)*

Volviendo a la cita de nuestro autor, éste prosigue: “[...] en donde *res* es lo absolutamente ‘no cognoscitivo’, y el entendimiento, en cambio, tiene como característica el que le es propio un *in seipsum reflecti* [...]”¹⁷. En este punto, Rahner hace referencia a la *Summa contra Gentiles* y a la *Summa Theologiae*. En el texto correspondiente a la primera referencia antedicha¹⁸, el Aquinate se pregunta cómo ha de entenderse la generación en la divinidad, y lo que se dice del Hijo de Dios en las Sagradas Escrituras. Para introducir el tema, santo Tomás hace un cabal recorrido por la escala de los entes, *ab inferioribus ad superiora*, empezando por los entes inanimados, pasando por las plantas, los animales irracionales, el hombre, el ángel, y

¹⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, q. 1, a. 11, co.

¹⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 77, a. 5, s.c.

¹⁷ EM, p. 96, nota 1: “[...] wobei *res* das schlechthin Nichterkennende ist, der intellectus aber gerade darin seine Auszeichnung hat, daß ihm ‚ein in seipsum reflecti‘ zukommt [...]” (GW¹, p. 50, nota 1; GW², p. 93, nota 1).

¹⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 4 cap. 11, referenciado en EM, p. 96, nota 1; GW¹, p. 50, nota 1; GW², p. 94, nota 1.

culminando en Dios mismo. Santo Tomás enseña que el más alto grado de vida corresponde a los entes dotados de entendimiento, debido a que el intelecto puede volver sobre sí mismo (*intellectus in seipsum reflectitur*), cosa que no se encuentra en los animales irracionales, por ejemplo. Sin embargo, si Rahner hubiera citado y comentado el artículo completo, hubiera tenido que diferenciar, con el *Doctor Communis*, los distintos grados de perfección existentes entre los entes intelectuales: Dios es el ser perfectísimo porque en él coinciden, absolutamente, su mismo ser y su misma inteligencia; el ángel, aunque se pueda conocer a sí mismo sin necesidad de los objetos exteriores, es menos perfecto porque su ser no es su entender; finalmente, el hombre es el más imperfecto en la escala de los entes intelectuales porque, a pesar de que su entendimiento pueda volver sobre sí mismo, necesita de los objetos exteriores y de los sentidos para que el propio conocimiento habitual de sí se actualice¹⁹. Sin embargo, no hay duda de que la citación del artículo completo se hubiera hecho en detrimento de la tesis —que ya analizamos en el pretérito capítulo— de la identidad que Karl Rahner hace del ser y conocer.

¹⁹ “*Principium autem huius intentionis hinc sumere oportet, quod secundum diversitatem naturarum diversus emanationis modus invenitur in rebus: et quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat, magis ei est intimum. In rebus enim omnibus inanimata corpora infimum locum tenent: in quibus emanationes aliter esse non possunt nisi per actionem unius eorum in aliquod alterum. Sic enim ex igne generatur ignis, dum ab igne corpus extraneum alteratur, et ad qualitatem et speciem ignis perducitur. Inter animata vero corpora proximum locum tenent plantae, in quibus iam emanatio ex interiori procedit in quantum scilicet humor plantae intraneus in semen convertitur, et illud semen, terrae mandatum, crescit in plantam. Iam ergo hic primus gradus vitae invenitur: nam viventia sunt quae seipsa movent ad agendum; illa vero quae non nisi exteriora movere possunt, omnino sunt vita carentia. In plantis vero hoc indicium vitae est, quod id quod in ipsis est, movet ad aliquam formam. Est tamen vita plantarum imperfecta: quia emanatio in eis licet ab interiori procedat, tamen paulatim ab interioribus exiens quod emanat, finaliter omnino extrinsecum invenitur. Humor enim arboris primo ab arbore egrediens fit flos; et tandem fructus ab arboris cortice discretus, sed ei colligatus; perfecto autem fructu, omnino ab arbore separatur, et in terram cadens, sementina virtute producit aliam plantam. Si quis etiam diligenter consideret, primum huius emanationis principium ab exteriori sumitur: nam humor intrinsecus arboris per radices a terra sumitur, de qua planta suscipit nutrimentum. Ultra plantarum vero vitam, altior gradus vitae invenitur, qui est secundum animam sensitivam: cuius emanatio propria, etsi ab exteriori incipiat, in interiori terminatur; et quanto emanatio magis processerit, tanto magis ad intima devenitur. Sensibile enim exterius formam suam exterioribus sensibus ingerit; a quibus procedit in imaginationem; et ulterius in memoriae thesaurum. In quolibet tamen huius emanationis processu, principium et terminus pertinent ad diversa: non enim aliqua potentia sensitiva in seipsam reflectitur. Est ergo hic gradus vitae tanto altior quam vita plantarum, quanto operatio huius vitae magis in intimis continetur: non tamen est omnino vita perfecta, cum emanatio semper fiat ex uno in alterum. Est igitur supremus et perfectus gradus vitae qui est secundum intellectum: nam intellectus in seipsum reflectitur, et seipsum intelligere potest. Sed et in intellectuali vita diversi gradus inveniuntur. Nam intellectus humanus, etsi seipsum cognoscere possit, tamen primum suae cognitionis initium ab extrinseco sumit: quia non est intelligere sine phantasmate, ut ex superioribus patet. Perfectior igitur est intellectualis vita in Angelis, in quibus intellectus ad sui cognitionem non procedit ex aliquo exteriori, sed per se cognoscit seipsum. Nondum tamen ad ultimam perfectionem vita ipsorum pertingit: quia, licet intentio intellecta sit eis omnino intrinseca, non tamen ipsa intentio intellecta est eorum substantia; quia non est idem in eis intelligere et esse, ut ex superioribus patet. Ultima igitur perfectio vitae competit Deo, in quo non est aliud intelligere et aliud esse, ut supra ostensum est, et ita oportet quod intentio intellecta in Deo sit ipsa divina essentia” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 4, cap. 11, n. 1-5).*

c) *Referencia a la Summa Theologiae (I, q. 87, a. 3, ad 3)*

La referencia a la *Summa Theologiae*²⁰ que hace Rahner en segundo lugar es una respuesta a una objeción en la que el Angélico Doctor enseña que el entendimiento no es como el sentido, puesto que el primero conoce su propio acto, en cambio el sentido propio no siente su propio acto. Pero santo Tomás también enseña —aunque nuestro autor no haga referencia a ello— que el sentido propio siente en virtud de la inmutación de un órgano corporal por parte de un objeto externo sensible, siendo el *sentido común* el que percibe el acto del sentido propio, ya que el sentido propio es incapaz de sentir su propio acto²¹. En fin, tanto en una, como en otra referencia a las obras de santo Tomás, Rahner acierta cuando apunta que el *sensus* no puede sentir su propio acto, pero, a pesar de esta evidencia, no admitimos que, de los textos de santo Tomás, se pueda deducir que el ente que no tenga capacidad de existir como *ser consigo* sea un *no-ente*. Por otra parte, la expresión *actus contra materiam* no se encuentra en todo el *corpus thomisticum*. Igualmente, *actus materiae* es una expresión apenas usada por santo Tomás²², y nunca vinculada a la sensibilidad, encontrándose referida, de modo secundario, por ejemplo, a la forma que actualiza la materia dándole el ser natural, como es el caso del alma, que es *actus materiae*, es decir, acto del cuerpo, deviniendo la materia, por la forma, ente en acto: “*Per formam enim, quae est actus materiae, materia efficitur ens actu et hoc aliquid*”²³.

d) *Referencia a la Summa Theologiae (I, q. 14, a. 2, ad 1) y al Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo (lib. 1, d. 17, q. 1, a. 5, ad 3)*

Finalmente, Rahner concluye la susodicha cita diciendo de forma obscura: “[...] de lo que el *in subsistentem esse* no es más que la expresión ontológica [...], que a su vez es lo mismo que *non super aliud delatum esse*”²⁴. En otras palabras, según el doctor Rahner, existe una identificación, en sentido absoluto, entre el significado de las

²⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 87, a. 3, ad 3, referenciado en EM, p. 96, nota 1; GW¹, p. 50, nota 1; GW², p. 94, nota 1.

²¹ “*Sensus proprius sentit secundum immutationem materialis organi a sensibili exteriori. Non est autem possibile quod aliquid materiale immutet seipsum; sed unum immutatur ab alio. Et ideo actus sensus proprii percipitur per sensum communem. Sed intellectus non intelligit per materialem immutationem organi, et ideo non est simile*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 87, a. 3, ad 3).

²² Para contrastar la información, véase el *Index Thomisticus* (cfr. ALARCÓN, E. (coord.). *Index Thomisticus*. En ALARCÓN, E. (coord.). *Corpus Thomisticum* [en línea]. Pamplona: Fundación Tomás de Aquino, 2013. <<http://www.corpusthomisticum.org/it/index.age>> [Consulta: 30 de julio de 2015]).

²³ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De ente et essentia*, cap. 1.

²⁴ EM, p. 96, nota 1: “[...] wovon das ‚in se subsistentem esse‘ nur der ontologisch gewendete Ausdruck ist [...], was wiederum das gleiche ist wie ‚non super aliud delatum esse‘” (GW¹, p. 50, nota 1; GW², p. 93, nota 1).

expresiones *in seipsum reflecti* e *in subsistentem esse*, siendo el segundo término una mera *expresión ontológica* de una misma realidad inmaterial. Dicho de otro modo, el *ser consigo* es el ser subsistente del cognoscente mismo. Veamos si esto concuerda con las referencias que el padre Rahner hace a la *Summa Theologiae*²⁵ y al *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*²⁶.

En la primera referencia, santo Tomás enseña que *redire ad essentiam suam* es lo mismo que decir que una cosa subsiste en sí misma. Por otra parte, explica que los entes cognoscentes son los únicos que pueden conocerse a sí mismos. Ahora bien, santo Tomás, ni aquí ni en ningún otro sitio, confunde el orden natural con el inteligible; sólo en Dios hay una identificación perfecta: Dios subsiste en grado máximo y, también, se conoce en grado máximo *per essentiam suam*. El alma del hombre, que es forma del cuerpo, subsiste en sí misma y da el ser a la materia difundándose por ella, en cierto modo, pero conservando el ser; a esta conservación del ser del alma, replegándose en sí misma, lo llama el Aquinatense *subsistir en sí*. Pero las facultades cognoscitivas del hombre no son subsistentes. Sin embargo, en tanto que el alma tiene la facultad de conocerse a sí misma, análogamente también se puede afirmar —situándonos en el plano inteligible— que el alma vuelve sobre sí misma (*redire ad essentiam suam*). Queda claro de esta forma que, según santo Tomás, sólo en Dios el *volver a su esencia* se entiende idénticamente, en sentido exacto y perfecto, tanto en el orden natural, como en el cognoscitivo. Por consiguiente, nos parece forzado que Rahner emplee esta cita para sostener lo contrario.

“Redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa. Forma enim, in quantum perficit materiam dando ei esse, quodammodo supra ipsam effunditur, in quantum vero in seipsa habet esse, in seipsam redit. Virtutes igitur cognoscitivae quae non sunt subsistentes, sed actus aliquorum organorum, non cognoscunt seipsas; sicut patet in singulis sensibus. Sed virtutes cognoscitivae per se subsistentes, cognoscunt seipsas. Et propter hoc dicitur in libro de causis, quod sciens essentiam suam, redit ad essentiam suam. Per se autem subsistere maxime convenit Deo. Unde secundum hunc modum loquendi, ipse est maxime rediens ad essentiam suam, et cognoscens seipsum”²⁷.

En la referencia al *Comentario a las Sentencias*, el modo de actuar de nuestro autor es similar. En esta cuestión, santo Tomás simplemente recuerda que los sentidos no pueden volver sobre su propio acto, y que el entendimiento sí que puede. Si esto último

²⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 14, a. 2, ad 1, referenciado en EM, p. 96, nota 1; GW¹, p. 50, nota 1; GW², p. 94, nota 1.

²⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super Sent.*, lib. 1, d. 17, q. 1, a. 5, ad 3, referenciado en EM, p. 96, nota 1; GW¹, p. 50, nota 1; GW², p. 94, nota 1.

²⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 14, a. 2, ad 1.

lo puede realizar el propio entendimiento es debido a que, ontológicamente, su propia esencia puede volver sobre ella misma, sobre el ser subsistente en sí, independiente de la materia²⁸. Dicho de otro modo, entendemos que el *redire ad essentiam suam* es el presupuesto y fundamento para que el cognoscente, en tanto que tiene ser, pueda hacer una *reflexio* intelectual, y no como lo ha entendido Rahner, el cual parece que, o confunde los dos órdenes, o hace depender aquél de éste, como si la subsistencia ontológica del hombre dependiera de su capacidad de *reflexio*, es decir, de *Bei-sich-selbst-Sein*.

1. 3. *La sensibilidad como materia: tres referencias a la Prima Pars de la Summa Theologiae*

En esta primera parte del capítulo sobre la sensibilidad, Rahner solamente pretende poner los fundamentos, presuntamente tomistas, de lo que será su ulterior argumentación. Por ahora, de forma *sui generis*, nuestro autor ha querido dejar por sentado que el conocimiento es receptivo, es decir, necesariamente material: sensibilidad. De forma provisional —afirma Rahner—, se ha probado que el concepto tomista de sensibilidad que se ha expuesto es el resultado de la definición del conocer como *ser consigo* del cognoscente. Finalmente, nuestro autor termina afirmando la identidad entre la materia y la sensibilidad, supuestamente como tesis fiel al pensamiento de santo Tomás: “la sensibilidad es materia”²⁹, como traduce Álvarez

²⁸ “*Cujuscumque actio redit in essentiam agentis per quamdam reflexionem, oportet essentiam ejus ad seipsam redire, idest in se subsistentem esse, non super aliud delatam, idest non dependentem a materia*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super Sent.*, lib. 1, d. 17, q. 1, a. 5, ad 3).

²⁹ EM, p. 97: “*die Sinnlichkeit materiell ist*” (GW¹, p. 51; GW², p. 95). “*Mit dem bisher Gesagten sollte nur gezeigt werden, daß eine Erkenntnis, die als solche hinnehmend ist, d. h. das andere zum objectum proprium hat, notwendig materiell ist, also Sinnlichkeit besagt. Es wird sich später noch Gelegenheit bieten, diese These als thomistisch genauer nachzuweisen. Vorläufig mag zu diesem Zweck genügen, gezeigt zu haben, daß sich diese These notwendig aus der thomistischen Grundvoraussetzung ergibt, daß Erkennen Beisichsein des Erkennenden selbst ist. Soll es daher überhaupt eine Erkenntnis von einem andern als grundlegende erste Erkenntnis geben, soll die Welt die erste und einzige Anschauung des Menschen sein, dann muß menschliche Anschauung sinnlich sein, das Sein des Anschauenden muß Sein des andern, der materia sein. Jedenfalls ist so wenigstens ein vorläufiges Verständnis darüber erreicht, was es bedeuten soll, wenn nach Thomas die Sinnlichkeit materiell ist*” (GW¹, p. 51; GW², pp. 94-95): “Con lo dicho hasta ahora se trataba solamente de mostrar que un conocimiento que, como tal, es receptivo es necesariamente material, y significa, por tanto, sensibilidad. Más adelante tendremos ocasión de probar expresamente que esta tesis es tomista. Provisionalmente basta para este fin haber probado que esta tesis resulta necesariamente de la presuposición fundamental tomista: conocer es ‘ser cabe sí’ [ser consigo] del *cognoscente* mismo. Si ha de haber, por tanto, un conocimiento de lo otro como acto fundamental del conocer humano; si el mundo es la primera y única intuición fundamental del hombre entonces la intuición humana tiene que ser sensible, el ser del intuyente tiene que ser ‘ser de lo otro’, de la materia. En todo caso se ha conseguido al menos una comprensión provisional de lo que pueda significar el aserto de santo Tomás, la sensibilidad es materia” (EM, pp. 96-97).

Bolado, o “la sensibilidad es material”³⁰, como traducimos nosotros (*die Sinnlichkeit materiell ist*). Consideramos que, aunque nuestra traducción sea más literal, para el caso es indiferente, puesto que ambas traducciones reflejan la deformación tanto del concepto de sensibilidad, como el de materia. Sin embargo, cabe decir que Karl Rahner pretende sostener este último aserto mediante tres cuestiones de la *Summa Theologiae*³¹ que pasamos a cotejar con lo supradicho.

a) Referencia a la quaestio 12

En la primera referencia, el Doctor Común quiere demostrar que no existe ninguna criatura intelectual que pueda ver, con sus propias facultades naturales, la esencia divina. En la respuesta a una objeción —que es la que utiliza Rahner—, santo Tomás enseña que tanto el hombre como el ángel necesitan ser elevados por la gracia para poder ver lo que está por encima de sus naturalezas. Para demostrar esta verdad, el Santo Doctor compara esto con la diferencia existente en el hombre entre los sentidos y el intelecto. Afirma que la vista no puede percibir la naturaleza de las cosas, solamente puede percibir lo material. Pero, gracias al entendimiento, el hombre puede conocer en abstracto lo que ya conoce en concreto. De la misma manera, el hombre, que no puede conocer con sus propias fuerzas la esencia divina, podrá alcanzarla mediante la luz de la gracia. Sin embargo, de todo lo dicho, no se deduce que la materia sea sensibilidad, es decir, que aquélla sea un producto de ésta. De la misma manera que Rahner subordina el ser al conocer, identificando los dos términos, también hace depender la materia de la sensibilidad haciendo la misma labor de identificación. Sin embargo, del pasaje de santo Tomás solamente se puede extraer que los sentidos están limitados a percibir las cosas materiales, teniendo en cuenta además que, en este texto en particular, el Angélico toca esta cuestión muy tangencialmente³².

³⁰ Traducción propia del texto original: “*die Sinnlichkeit materiell ist*” (GW¹, p. 51; GW², p. 95).

³¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 12, a. 4, ad 3; q. 75, a. 3; q. 85, a. 1, co., referenciados en EM, p. 97, nota 2; GW¹, p. 95, nota 2; GW², p. 51, nota 2.

³² “*Sensus visus, quia omnino materialis est, nullo modo elevari potest ad aliquid immateriale. Sed intellectus noster vel angelicus, quia secundum naturam a materia aliquantulum elevatus est, potest ultra suam naturam per gratiam ad aliquid altius elevari. Et huius signum est, quia visus nullo modo potest in abstractione cognoscere id quod in concrezione cognoscit, nullo enim modo potest percipere naturam, nisi ut hanc. Sed intellectus noster potest in abstractione considerare quod in concrezione cognoscit. Etsi enim cognoscat res habentes formam in materia, tamen resolvit compositum in utrumque, et considerat ipsam formam per se. Et similiter intellectus Angeli, licet connaturale sit ei cognoscere esse concretum in aliqua natura, tamen potest ipsum esse discernere per intellectum, dum cognoscit quod aliud est ipse, et aliud est suum esse. Et ideo, cum intellectus creatus per suam naturam natus sit apprehendere formam concretam et esse concretum in abstractione, per modum resolutionis cuiusdam, potest per gratiam elevari ut cognoscat substantiam separatam subsistentem, et esse separatum subsistens*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 12, a. 4, ad 3).

b) Referencias a las quaestiones 75 y 85

Lo mismo que pasa con la referencia de la cuestión anterior del Aquinatense, pasa con las otras dos referencias citadas por nuestro autor: es objetivamente imposible que sean sostén para su tesis. En el artículo tercero de la cuestión 75, santo Tomás demuestra que las almas de los animales irracionales no son subsistentes. En esta cuestión, santo Tomás distingue bien el entendimiento del sentido, admitiendo que la sensación va acompañada de alguna inmutación corporal, pero en ninguna parte se afirma una identidad sensible-material³³. En la cuestión 85, artículo primero, el Doctor Común —que se pregunta si el entendimiento conoce las realidades corpóreas y materiales *per abstractionem a phantasmatis*— llega a afirmar que, de los tres grados de la facultad cognoscitiva, uno es el sentido, que es acto de un órgano corporal. Entre el objeto sensible y dicha facultad existe una proporcionalidad, por este motivo los sentidos sólo pueden percibir las formas con sus condiciones materiales, es decir, en cuanto existentes en una materia, que es a la vez *principium individuationis*, y, por esto, los sentidos no perciben lo universal, sino lo particular³⁴. Sin embargo, tampoco de esta última enseñanza se puede deducir en absoluto que exista una identidad entre la sensibilidad y la materia, entendiendo la materia como lo meramente determinado por la sensibilidad, o, dicho de otro modo, concibiendo la sensibilidad como el acto de esta materia (*actus materiae*), y, simultáneamente, reafirmación del *ser consigo* del cognoscente mismo (*actus contra materiam*).

2. El conocimiento de lo otro mediante la sensibilidad

2. 1. El conocimiento: *actus*, no *actio*

Karl Rahner reitera lo siguiente: “Se dijo ya, sin duda, en conformidad con el principio fundamental de la identidad del conocer con lo primariamente conocido, que el *cognoscente* que tiene como *obiectum proprium* de su intuición a *lo otro*, tiene que

³³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 75, a. 3.

³⁴ “*Obiectum cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitivae. Est autem triplex gradus cognoscitivae virtutis. Quaedam enim cognoscitiva virtus est actus organi corporalis, scilicet sensus. Et ideo obiectum cuiuslibet sensitivae potentiae est forma prout in materia corporali existit. Et quia huiusmodi materia est individuationis principium, ideo omnis potentia sensitivae partis est cognoscitiva particularium tantum*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 85, a. 1, co).

haber penetrado de antemano en la 'otredad', en la materia, para que esta intuición de lo otro sea en absoluto posible"³⁵. A partir de este supuesto, Rahner quiere especular sobre la relación de la *materialidad* del sujeto cognoscente con el objeto sensible, entendiendo que *materialidad* es sinónimo de *sensibilidad*. Sin embargo, Rahner opta por no desarrollar *in extenso* el concepto tomista de materia en *Geist in Welt*³⁶. Por otra parte, asevera nuestro autor que es menester, para entender la presente cuestión, ir más allá del concepto de *causalidad eficiente* —así como la entiende el mismo santo Tomás—, reduciéndola a causalidad material y formal. Para Rahner, solamente así se podrán entender temas que se tratarán con posterioridad, como la *autorrealización* del ente cognoscente y el *intellectus agens*, entendido como pura espontaneidad del pensar. Aunque la cuestión de la *causalitas efficiens* será desarrollada por nuestro autor cuando trate de la *species intelligibilis* —como analizaremos posteriormente—, veamos aquí un pasaje que se adelanta a dicho desarrollo:

“Sólo la reducción de la causalidad eficiente a la material y formal ofrece un punto de apoyo para plantear el problema de la influencia del objeto sensible sobre la sensibilidad en tales términos, que las afirmaciones de santo Tomás sobre la sensibilidad puedan ser entendidas de manera realmente interior. Y no se podría probar de manera suficientemente clara que este proceso reductivo es realmente tomista, si, a partir del ejemplo del brotar de las facultades desde el fundamento sustancial de un ente, no se prueba que el concepto de la autorrealización de un ente es concepto auténticamente tomista y que la idea de *intellectus agens* como pura espontaneidad del pensar no se puede mantener sin este concepto”³⁷.

Fijémonos que Rahner, al abordar el tema de la sensibilidad, no tiene en consideración ni los sentidos externos ni los objetos externos, en su realidad física, que inmutan naturalmente dichos sentidos. Por otra parte, el apriorismo rahneriano, que afecta a todas las dimensiones de la vida cognitiva, hace también de la *species* un elemento dado anticipadamente. Todo esto hay que tenerlo en cuenta para entender adecuadamente qué quiere decir nuestro autor con la *reducción* —es decir, negación— de la causalidad eficiente. Renunciando al concepto de causalidad eficiente en la

³⁵ EM, p. 97: “Zwar wurde gesagt, jenes Erkennende, das als objectum proprium seiner Anschauung das andere habe, müsse nach dem Grundsatz der Identität des Erkennens mit dem Ersterkannten sich selbst von vornherein in die Andersheit, in die materia begeben haben, damit eine solche Anschauung eines andern als solchen überhaupt möglich sein könne” (GW¹, p. 51; GW², p. 95).

³⁶ Cfr. EM, p. 97; GW¹, p. 51; GW², p. 95.

³⁷ EM, p. 98: “Nur die Rückführung der effizienten auf die materiale und formale Kausalität bietet eine Handhabe, das Problem der Einwirkung des sinnlichen Gegenstandes auf die Sinnlichkeit so zu fassen, daß die Aussagen Thomas über die Sinnlichkeit wirklich innerlich verständlich werden. Diese Rückführung selbst aber läßt sich als thomistisch deutlich genug nur dann nachweisen, wenn am Beispiel des Entspringens der Fakultäten aus dem substantiellen Grund eines Seienden nachgewiesen ist, daß der Selbstvollzug eines Seienden echt thomistischer Begriff ist, und daß ohne diesen Begriff die Idee des intellectus agens als reiner Spontaneität des Denkens nicht durchzuhalten ist” (GW¹, p. 52; GW², p. 96).

sensibilidad, se está rechazando que los objetos exteriores al alma puedan ser causa eficiente sobre los órganos sensitivos. Y, por otra parte, se está negando el carácter productivo del sentido interno de la imaginación, el cual, no solamente retiene la impresión causada desde el exterior, a través de los sentidos externos, sino que, además, es causa eficiente de la propia imagen, o, dicho de otro modo, es productora del *phantasma* o *species sensibilis*.

Antes de dedicarse específicamente a la cuestión de la *species sensibilis*, Rahner, partiendo nuevamente de la definición de conocer como *ser consigo*, hace unas interesantes declaraciones sobre la *intencionalidad* del conocimiento, que conviene que analicemos con detenimiento, para, así, comprender mejor su argumentación posterior. Desde un nivel nocional, se debe partir —según nuestro autor— de la definición del conocimiento que hemos expuesto anteriormente: “conocer es ‘ser cabe sí’ [ser consigo], reflexión de un ser de determinada ‘riqueza de ser’ sobre sí mismo”³⁸. En este sentido, no se puede admitir que el conocimiento consista en aprehender un objeto, o que se dé una *intencional forma de existencia* de dicho objeto en el cognoscente. A partir de aquí Rahner hace una distinción: el conocimiento no es *actio*, sino *actus*, pretendiendo contraponer los dos términos como si fueran antinómicos. Dicho de otro modo, Rahner no concibe el conocimiento como una operación del cognoscente (*actio*), sino que, pretendiendo superar el plano intencional, se debe concebir el conocimiento como *actus*, en un sentido exclusivamente ontológico. La unidad ontológica, proclamada por nuestro autor, del ser, del conocer y del objeto conocido, parece que no es operada por el entendimiento, sino que es dada anticipadamente; es una dimensión constitutivamente ontológica del cognoscente mismo de carácter apriórico. Por consiguiente, la *intencionalidad* es contraria a la misma esencia del conocimiento, según nuestro autor:

“El conocer, por tanto, no puede ser concebido en su auténtico ser, si se le concibe como un acto producido por el *cognoscente* que, por decirlo así, brinca sobre el ‘en sí’ de un objeto, intenta aprehenderlo, o lo posee en una ‘inexistencia puramente mental’, en una ‘intencional forma de existencia’, con lo que se querría decir, por de pronto y de manera inmediata, que tal objeto no es dado al conocer en su real ‘mismidad’. Todas estas maneras de pensar contradicen la afirmación tomista fundamental de que el conocer no es, en su sentido originario, *actio* (producción de un acto cognoscitivo), sino *actus*, es decir, realidad que ‘es cabe sí misma’ [es consigo misma]. Para santo Tomás, la unidad ontológica del conocer y del objeto no es operada por el conocimiento (como aprehender ‘intencional’), sino que es lógicamente anterior a él, no

³⁸ EM, p. 98: “*Erkennen Beisichsein, die Reflektiertheit eines Seins von bestimmter Seinsmächtigkeit in sich selber ist*” (GW¹, p. 52; GW², p. 96).

resultado, sino causa del conocimiento (en cuanto 'concienticidad' propiamente dicha, esto es, *scientia* de lo que en el *cognoscente* es ya habido)"³⁹.

En este pasaje, Rahner se refiere a una serie de textos de santo Tomás de Aquino y del jesuita Joseph Maréchal, para afirmar que el conocimiento no es *actio*, sino *actus*, no entendiendo este *actus* como *acto cognoscitivo*, sino como una realidad *consigo misma*, como *concienticidad*, y como algo dado anticipadamente. Veamos primeramente las referencias a la cuestión octava del *De veritate*, y luego a *Le point de départ de la métaphysique* de Maréchal. Reservamos para el final del presente trabajo las otras referencias que hace Rahner, en este punto, a la *Suma de Teología* de santo Tomás de Aquino⁴⁰; las mismas nos servirán para confutar la concepción rahneriana del *motus*.

a) Referencia al *De veritate* (q. 8, a. 6, co.)

Primeramente, Rahner hace referencia a la cuestión del *De veritate*⁴¹. En este lugar, en donde se demuestra que el ángel se conoce a sí mismo, el Santo Doctor utiliza tanto el término *actio* como *actus*, sin contraponerlos en ningún momento. De hecho, en un sentido amplio, se puede hablar indistintamente de la acción del conocimiento y del acto del conocimiento. Sin embargo, Rahner delimita los dos términos, reservando *actio* para indicar una operación de carácter intencional, y utilizando *actus* en un sentido exclusivamente ontológico, lo cual no sería reprochable si la intención fuera, simplemente, la de evitar la equivocidad en la argumentación. Rahner, no obstante, enfrenta los dos conceptos con la pretensión de negar la *intencionalidad* y, también, de rechazar que el conocimiento sea una acción del entendimiento. Para nuestro autor, el conocimiento sensible es *actus* —*actus materiae*, como hemos visto antes—, condenando el noble principio del acto —constitutivo de todos los entes reales— al ostracismo del hilemorfismo noético, suponiendo la deformación de uno de los

³⁹ EM, pp. 98-99: "Erkennen kann daher in seinem eigentlichen Wesen letztlich nicht gefaßt werden als ein vom Erkennenden hervorgebrachter Akt, der auf das ‚Ansich‘ eines Gegenstandes gleichsam nur vorspringt, ihn zu ergreifen versucht, oder ihn in einer ‚bloß mentalen Inexistenz‘, in einer ‚intentionalen Seinsweise‘ in sich hätte, wobei ‚intentional‘ zuerst und zunächst besagte, er sei nicht in seinem wirklichen Selbst im Erkennen gegeben. Alle solchen Vorstellungen widersprechen der thomistischen Grundaussage, daß Erkennen im ursprünglichen Sinn nicht *actio* (Hervorbringen eines erfassenden Aktes), sondern *actus* ist, d. h. Wirklichkeit, die bei sich selber ist. Nach Thomas ist die ontologische Einheit von Erkennen und Gegenstand nicht durch die Erkenntnis (als ein ‚intentionales‘ Erfassen) erwirkt, sondern logisch vor ihr, nicht Folge, sondern Ursache der Erkenntnis (als eigentlicher Bewußtheit)" (GW¹, p. 52; GW², pp. 96-97).

⁴⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I q. 14, a. 2, ad 2; q. 18, a. 3, ad 1; q. 56, a. 1, co., referenciado en EM, p. 98, nota 3; GW¹, p. 52, nota 3; GW², p. 97, nota 1.

⁴¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, q. 8, a. 6, co., referenciado en EM, p. 98, nota 3; GW¹, p. 52, nota 3; GW², p. 97, nota 1. Rahner concreta: "especialmente hacia el final del primer fragmento" (EM, p. 98, nota 3): "bes. gegen Schluß des ersten Abschnittes" (GW¹, p. 52, nota 3; GW², p. 97, nota 1).

elementos de la esencia del tomismo: la teoría del acto y la potencia. Por el contrario, en santo Tomás no vemos esta contraposición de los conceptos de *actus* y *actio*, puesto que están en dos planos distintos, aunque se interrelacionen. Observemos cómo, en el mismo pasaje referenciado por Rahner, el Aquinate hace uso de los dos términos sin antagonizarlos, puesto que una supuesta antagonización suscitaría, efectivamente, una confusión de los órdenes a los que pertenecen dichos conceptos:

“Duplex est actio. Una quae procedit ab agente in rem exteriorem, quam transmutat; et haec est sicut illuminare, quae etiam proprie actio nominatur. Alia vero actio est, quae non procedit in rem exteriorem, sed stat in ipso agente ut perfectio ipsius; et haec proprie dicitur operatio, et haec est sicut lucere. Hae autem duae actiones in hoc conveniunt quod utraque non progreditur nisi ab existente in actu, secundum quod est actu; unde corpus non lucet nisi secundum quod habet lucem in actu; et similiter non illuminat. Actio autem appetitus et sensus et intellectus non est sicut actio progrediens in materiam exteriorem, sed sicut actio consistens in ipso agente, ut perfectio eius; et ideo oportet quidem quod intelligens, secundum quod intelligit, sit actu; non autem oportet quod in intelligendo intelligens sit ut agens, et intellectum ut passum. Sed intelligens et intellectum, prout ex eis est effectum unum quid, quod est intellectus in actu, sunt unum principium huius actus quod est intelligere. Et dico ex eis effici unum quid, inquantum intellectum coniungitur intelligenti sive per essentiam suam, sive per similitudinem. Unde intelligens non se habet ut agens vel ut patiens, nisi per accidens; inquantum scilicet ad hoc quod intelligibile uniatur intellectui, requiritur aliqua actio vel passio: actio quidem, secundum quod intellectus agens facit species esse intelligibiles actu; passio autem, secundum quod intellectus possibilis recipit species intelligibiles, et sensus species sensibiles. Sed hoc quod est intelligere, consequitur ad hanc passionem vel actionem, sicut effectus ad causam. Sicut ergo corpus lucidum lucet quando est lux actu in ipso, ita intellectus intelligit omne illud quod est actu intelligibile in ipso”⁴².

Como hemos leído en este texto de santo Tomás, el conocimiento —ya sea el sensible o el inteligible— es una acción (*actio*) que permanece en el agente, como una perfección del mismo. En este sentido, santo Tomás prefiere denominar *operación* a este tipo de acción inmanente, para mejor diferenciarla de las acciones que parten del agente hacia el exterior. Ahora bien, en el orden natural, la acción del entendimiento requiere evidentemente que el cognoscente, en cuanto que entiende, esté en acto, porque de lo contrario no podría realizar ninguna acción u operación intelectual. Sin embargo, esto no quiere decir —en el orden intelectual— que el entendimiento, en un sentido absoluto, sea el agente y lo entendido el paciente. El Aquinate señala que el entendimiento es un acto, en el cual el intelecto y lo inteligido se hacen una sola cosa, es decir, se actualizan recíprocamente, mediante las *species*; ambos términos

⁴² SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, q. 8, a. 6, co.

constituyen un único principio constitutivo de su efecto, que es el intelecto en acto. Por otra parte, debemos considerar que, tanto en el conocimiento sensible, como en el inteligible, se da alguna acción y, también, alguna pasión: el intelecto agente actualiza las especies inteligibles (acción); el intelecto posible recibe las *species intelligibiles*, y el sentido las sensibles (pasión). En definitiva, volviendo a lo que nos interesa en estos momentos, que es el análisis de la argumentación de nuestro autor, observamos cómo, en este texto, el Aquinate no contrapone de ningún modo el acto a la acción, como pretende hacer ver el doctor Rahner. Simplemente, son dos conceptos distintos que, sin confundirse, se involucran mutuamente —en el plano intelectual, operacional, natural y ontológico—, resultando ser el conocimiento, simultáneamente, *actio*, en un sentido psicológico, y *actus*, en un sentido metafísico. Finalmente, queremos recordar que santo Tomás, cuando habla del acto cognoscitivo, no reduce este *actus* a la realidad *consigo misma* del sujeto cognoscente, como hace nuestro autor.

En conclusión, debemos manifestar que Rahner fuerza los textos del *Doctor Communis* al contraponer las nociones de *actio* y *actus*. En santo Tomás, sin embargo, observamos como el conocimiento es, a la vez, *actio* y *actus*. Es *actio*, una operación inmanente perfectiva del sujeto que tiene la facultad de conocer. Pero también es *actus*, en un sentido natural y metafísico. Ahora bien, es legítimo que nos preguntemos qué entiende Rahner realmente por *actus*. Consideramos que Rahner, al renunciar a la intencionalidad, tampoco entiende este *actus* en clave intencional. Para interpretar correctamente la susodicha tesis rahneriana, no debemos olvidar que el ser es identificado, por nuestro autor, con el conocer; el conocer es *ser consigo mismo*. Así pues, cuando Rahner explica que la unidad del entendimiento y del objeto se da anticipadamente, resultando, así, que el conocimiento es *actus*, debemos suponer que este *actus* no es el acto cognoscitivo como lo entiende el tomismo en el plano intencional. Más bien, el *actus cognoscendi* de Rahner es, en cierto modo, *actus essendi*, lo que entendemos nosotros como el acto metafísico más eminente, constitutivo de los entes reales. Dicho de otro modo, existe una deformada correspondencia del *actus* rahneriano con la tomista noción de *actus essendi*, de la misma manera —como vimos en el capítulo precedente— que el concepto rahneriano de la *riqueza o potencia de ser (Seinsmächtigkeit)* corresponde, en clave idealista, a la *virtus essendi* tomista. Creemos que nuestra apreciación es acertada, ya que nuestro autor concibe —como se ha demostrado— que es el juicio del sujeto lo que da el ser al mundo (a su mundo) y al sujeto mismo, admitiendo *de facto* que el hombre tiene un pensamiento creador, actualizador del ser.

b) Referencia a Joseph Maréchal acerca de la proporcionalidad entre sujeto y objeto

Continuemos ahora con la referencia que Rahner hace al filósofo Maréchal, en concreto a unas importantes páginas del *Cahier V* de su obra *Le point de départ de la métaphysique*⁴³. Pero antes, recordemos que el tema que nos ocupa es la definición del conocimiento, no como *actio*, sino como *actus*. Insistimos en lo dicho anteriormente: este *actus rahneriano* no es el *actus tomista*, sino que es entendido como *realidad consigo misma*. Como hemos visto, según Rahner, la unidad ontológica del conocer y del objeto es entendida, no como intencionalidad, sino como *causa del conocimiento*, es decir, en cuanto *concienticidad*:

“Para santo Tomás, la unidad ontológica del conocer y del objeto no es operada por el conocimiento (como aprehender ‘intencional’), sino que es lógicamente anterior a él, no resultado, sino causa del conocimiento (en cuanto ‘concienticidad’ propiamente dicha, esto es, *scientia* de lo que en el *cognoscente* es ya habido)”⁴⁴.

En definitiva, se infiere de lo antedicho que el acto de conocimiento es causado anticipadamente por la “‘concienticidad’ propiamente dicha, esto es, *scientia* de lo que en el *cognoscente* es ya habido”⁴⁵, como traduce libre, pero acertadamente, Álvarez Bolado. Precisamente, es a este punto al cual Rahner vincula dicha referencia de la obra del filósofo belga, sirviéndole, en parte, de fuente de inspiración. Analicemos, en consecuencia, las páginas de Maréchal referenciadas, las cuales están dedicadas *ex professo* a la *ontologie de la connaissance*; con dicho análisis comprenderemos mejor el planteamiento de nuestro autor.

En un primer momento, Maréchal apunta hacia la intencionalidad cognoscitiva cuando declara una unidad del entendimiento y de lo entendido en el acto inmanente de conocer: “coincidencia del inteligente y de lo entendido, del sujeto y del objeto, en la

⁴³ Cfr. MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, pp. 60-73, referenciado en EM, p. 98, nota 3; GW¹, p. 52, nota 3; GW², p. 97, nota 1.

⁴⁴ EM, pp. 98-99: “*Nach Thomas ist die ontologische Einheit von Erkennen und Gegenstand nicht durch die Erkenntnis (als ein ‚intentionales‘ Erfassen) erwirkt, sondern logisch vor ihr, nicht Folge, sondern Ursache der Erkenntnis (als eigentlicher Bewußtheit)*” (GW¹, p. 52; GW², p. 97).

⁴⁵ EM, p. 99. Parece que el traductor Álvarez Bolado se ha extralimitado en su traducción, puesto que, en el original, Rahner, simplemente, añade al término *conocimiento (Erkenntnis)* el siguiente paréntesis explicativo: “(als eigentlicher Bewußtheit)” (GW¹, p. 52; GW², p. 97), que traducido quiere decir: *como propia concienticidad* o —como ha traducido Álvarez Bolado— *en cuanto concienticidad propiamente dicha*. Dicho traductor ha añadido; “esto es, *scientia* de lo que en el *cognoscente* es ya habido”. Esta explicación no se encuentra en el texto original alemán y creemos que Álvarez Bolado debía haberlo indicado. Sin embargo, hemos optado por citar esta ampliación que hace el traductor porque es una buena interpretación de la noción rahneriana de *concienticidad*. En definitiva, la *concienticidad* es, según el pensamiento de Rahner, y como interpreta el traductor: *scientia de lo que en el cognoscente es ya habido*.

identidad de un acto: he aquí todo el secreto metafísico del conocimiento como tal. El conocimiento es la prerrogativa del acto, del acto luminoso para sí, por ser indistante de sí”⁴⁶. Efectivamente, Maréchal enseña acertadamente que existe una unidad intencional del sujeto y del objeto, y que esta unidad es inmanente en el cognoscente, en el mismo acto luminoso del acto de conocer. Por otra parte, este autor deja claro que, en la inmanencia misma del acto cognoscitivo, no existe confusión alguna entre el sujeto y el objeto, salvaguardando, así, la objetividad del conocimiento⁴⁷.

No obstante, Maréchal, haciendo una *corrección de rumbo*, después de haber expuesto una argumentación sobre el acto del conocimiento en clave intencional y objetiva, se acerca a Kant, manifestando la necesidad de afirmar la existencia de un conocimiento apriórico: “El conocimiento presupone un vínculo ontológico de objeto y sujeto. Entre el objeto conocido y el sujeto cognoscente cuando no se identifican en todos los aspectos se da siempre por adelantado y en cierta medida ‘complementariedad’ y ‘armonía preestablecida”⁴⁸.

Para Maréchal —como para nosotros— debe existir una proporcionalidad entre el sujeto y el objeto para que se pueda dar el acto cognoscitivo: “previamente al conocimiento debe existir, pues, una cierta proporción”⁴⁹. Ahora bien, se debe puntualizar que el tomismo entiende que la proporción existe simplemente en cuanto el objeto, ontológicamente, es cognoscible, es decir, que puede ser conocido por un sujeto cognoscente. Pero esta proporcionalidad no implica —al contrario de lo que cree Maréchal— que ésta se dé de forma apriórica en el cognoscente mismo; la proporcionalidad depende de la cognoscibilidad, la cual es un atributo ontológico del

⁴⁶ MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Traducción de F. FONT y S. HEREDIA. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, p. 107: “*Coïncidence de l’intelligence et de l’intelligé, du sujet et de l’objet, dans l’identité d’un acte, voilà tout le secret métaphysique de la connaissance comme telle. La connaissance est la prérogative de l’acte, de l’acte lumineux à soi parce qu’indistant de soi*” (MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, p. 60).

⁴⁷ Cfr. MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Traducción de F. FONT y S. HEREDIA. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, p. 109.

⁴⁸ MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Traducción de F. FONT y S. HEREDIA. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, p. 121: “*la connaissance présuppose un lien ontologique de l’objet au sujet. Entre l’objet connu et le sujet connaissant, lorsqu’ils ne sont pas identiques de tous points, il y a toujours, d’avance et en quelque mesure, ‘complémentarité’ et ‘harmonie préétablie*” (MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, p. 72).

⁴⁹ MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Traducción de F. FONT y S. HEREDIA. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, p. 121: “*Une certaine proportion doit donc exister préalablement à la connaissance, entre l’objet et le sujet*” (MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, p. 72).

ente real externo, en cuanto tiene ser y, por ende, es verdadero. El realismo tomista entiende que la proporcionalidad puede existir porque, por separado, el ente es cognoscible, y el sujeto, como ser sensitivo e intelectual, tiene las potencias sensitivas e intelectivas apropiadas que le facultan para poder conocer dicho ente, pudiendo recibir las especies intencionales al modo del sujeto cognoscente: “*omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis*”⁵⁰. De esta manera, la proporción entre lo cognoscible y el cognoscente se compara a la relación del acto y la potencia: “*requiritur aliqua proportio obiecti ad potentiam cognoscitivam, ut activi ad passivum, et perfectionis ad perfectibile*”⁵¹. En otras palabras, se da proporcionalidad cuando lo cognoscible es, en cierto modo, acto de las potencias del cognoscente, especialmente de las sensitivas: “*proportio requiritur inter potentiam cognoscentem et cognoscibile, cum cognoscibile sit quasi actus potentiae cognoscentis*”⁵².

Por otra parte, no negamos que en donde se manifiesta esta proporcionalidad sea en el acto inmanente del conocimiento del sujeto cognoscente. Pero esta manifestación es *a posteriori*, cuando se produce la unidad intencional del sujeto y del objeto en el acto cognoscitivo. En cambio, Maréchal entiende que dicha proporcionalidad se da de antemano, exclusivamente en el mismo sujeto cognoscente, sin que se dé en relación con el objeto inteligible extramental, olvidando que la *proporcionalidad* es, en cierto modo, la condición para que se produzca una *relación intencional* de los dos términos. Si la proporcionalidad entre el objeto y el sujeto se concibe en clave inmanentística y apriórica, se niega efectivamente la intencionalidad, al afirmar que lo que se conoce no es el objeto real exterior, sino el *objeto inmanente* y *apriórico*, el cual, con el sujeto, constituye una unidad preestablecida en el propio cognoscente. En fin, se infiere, de las enseñanzas de Maréchal, que el *acto luminoso* del conocimiento no es, en este sentido, la unión intencional del sujeto cognoscente con el objeto real exterior mediante la *species*, sino que es una actualización de la proporción *a priori* que se da entre el sujeto y el objeto inmanente, mediante una *species* de naturaleza apriórica que, a la vez, es el término del conocimiento. En este sentido, es inevitable ver una semejanza de estas

⁵⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 75, a. 5, co.

⁵¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 88, a. 1, ad 3.

⁵² SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super De Trinitate* I, q. 1, a. 2, ad 3: “*proportio nihil aliud est quam quaedam habitudo duorum ad invicem convenientium in aliquo, secundum hoc quod conveniunt aut differunt. Possunt autem intelligi esse convenientia dupliciter. Uno modo ex hoc quod conveniunt in eodem genere quantitatis aut qualitatis, sicut habitudo superficiei ad superficiem aut numeri ad numerum, in quantum unum excedit aliud aut aequatur ei, vel etiam caloris ad calorem, et sic nullo modo potest esse proportio inter Deum et creaturam, cum non convenient in aliquo genere. Alio modo possunt intelligi convenientia ita quod convenient in aliquo ordine, et sic attenditur proportio inter materiam et formam, faciens et factum et alia huiusmodi, et talis proportio requiritur inter potentiam cognoscentem et cognoscibile, cum cognoscibile sit quasi actus potentiae cognoscentis” (Idem).*

species aprióricas con las formas aprióricas de la sensibilidad —y también con las categorías— de Immanuel Kant, al cual —recordémoslo— apela el propio doctor Maréchal.

“De hecho, la ‘proporción’ requerida entre sujeto y objeto, esta proporción inscrita por anticipado en las exigencias mismas de la naturaleza del sujeto, forma la base común de donde parten por igual el metafísico para definir el objeto formal respectivo de las facultades cognoscentes consideradas como *potencias operativas* de un sujeto ontológico, y el filósofo crítico para definir el objeto formal respectivo de estas mismas facultades consideradas únicamente como *funciones lógicas*, como condiciones *a priori* que afectan intrínsecamente al conocimiento. Entre estos dos puntos de vista —metafísico (trascendente) y crítico (trascendental)— no existe ninguna incompatibilidad, ya que el segundo no es más que un aspecto precisivo del primero”⁵³.

Como se ha comprobado, la finalidad de Maréchal —aunque sea fiel en muchos aspectos al pensamiento de santo Tomás— es llegar a declarar la tesis —de corte kantiana— de la existencia de una proporción (estructura, forma, categoría) anticipada. Por esta razón, Rahner se ha podido servir de Maréchal para llegar al filósofo de Königsberg, como ulteriormente podremos comprobar, cuando tratemos de la cuestiones del espacio y del tiempo, como estructuras aprióricas de la sensibilidad.

2. 2. Tres afirmaciones acerca del concepto de *species*

Por lo que se refiere al concepto de *species*, éste es, para nuestro autor, el *fundamento ontológico* del conocimiento, aunque, según él, no debemos entenderlo intencionalmente: “Toda ulterior interpretación del concepto de *species*, en el sentido de una imagen intencional, etc. es falsa”⁵⁴. Por otra parte —afirma Rahner—, sería

⁵³ MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Traducción de F. FONT y S. HEREDIA. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, p. 122: “*En fait, la ‘proportion’ requise entre sujet et objet, cette proportion inscrite d’avance dans les exigences mêmes de la nature du sujet, forme la base commune d’où partent également le métaphysicien, pour définir l’objet formel respectif des facultés connaissantes envisagées comme puissances opératives d’un sujet ontologique, et le philosophe critique, pour définir l’objet formel respectif de ces mêmes facultés, envisagées seulement comme fonctions logiques, comme conditions à priori affectant intrinsèquement la connaissance. Entre ces deux points de vue - métaphysique (transcendant) et critique (transcendental) - n’existe aucune incompatibilité, puisque le second n’est qu’un aspect précisif du premier. Reste la question (dont nous n’avons point à nous occuper maintenant) de savoir si le point de vue transcendantal peut, ou non, conduire jusqu’au point de vue transcendant*” (MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, p. 73).

⁵⁴ EM, p. 99: “*Jede weitere Ausdeutung des species-Begriffes im Sinne eines intentionalen Bildes usw. ist falsch*” (GW¹, p. 53; GW², p. 97).

también un error deducir de los textos tomasianos —como hace Geysler⁵⁵— que el Angélico defiende un *realismo crítico*. Para Karl Rahner, santo Tomás se puede definir en todo caso como un *realista ingenuo*, atendiendo a la lectura literal de sus textos gnoseológicos. Sin embargo —prosigue nuestro autor— se puede ahondar en el realismo metafísico del Aquinate y se puede descubrir, en su *intrínseca unibilidad*, un Tomás más crítico que todo realismo crítico, como si santo Tomás hubiera alcanzado el criticismo kantiano de forma inconsciente⁵⁶. Parece que, para descubrir este criticismo, debemos ir más allá de la supuesta *ingenuidad* de las enseñanzas del Angélico Doctor, para poder alcanzar el verdadero sentido de estas tres afirmaciones que Rahner deduce de la lectura de santo Tomás:

“1) En la percepción exterior sensible se da una *species (impressa)*; pero ésta no es, como tal, lo percibido. 2) La percepción exterior no forma *species expressa* alguna, sino que el objeto exterior es percibido en su inmediata y real ‘mismidad’. 3) Un objeto sólo puede ser aprehendido en su inmediata ‘mismidad’, esto es, intuitivo, cuando él en su inmediata realidad, es una realidad del conocer mismo”⁵⁷.

Tanto la primera afirmación como la segunda son sostenidas por una serie de referencias a la obra de santo Tomás⁵⁸; la tercera carece de referencia alguna. Rahner asevera que la primera afirmación y la segunda corresponden al *realismo ingenuo (naiver Realismus)* de santo Tomás; la tercera, en cambio, es de origen metafísico. Asimismo, Rahner se propone clarificar dichas sentencias aparentemente —según él— contradictorias. Por otra parte, según nuestro autor, parece que la tercera sentencia

⁵⁵ Cfr. GEYSER, J. “Wie erklärt Thomas von Aquin unsere Wahrnehmung von der Aussenwelt?”. *Philosophisches Jahrbuch*. 1899, núm. 12, pp. 130-147, referenciado en EM, p. 99, nota 6; GW¹, p. 53, nota 6; GW², p. 98, nota 6). Sobre la tesis de Geysler, hablaremos en el sexto y último punto de este segundo apartado.

⁵⁶ “Santo Tomás es un realista ‘ingenuo’ si se quiere llamar así a su realismo metafísico. Pero, si este *realismo ingenuo* se entiende en sus fundamentales presuposiciones metafísicas, resulta bastante más crítico que lo que puede ser todo realismo crítico” (EM, pp. 99-100): “*Thomas ist ,naiver‘ Realist, wenn man seinen metaphysischen Realismus so nennen will. Nur muß dieser naive Realismus in seinen metaphysischen Grundvoraussetzungen begriffen werden, dann erscheint er viel kritischer als aller kritische Realismus*” (GW¹, p. 53; GW², p. 98).

⁵⁷ EM, p. 100: “1. Bei der äußern sinnlichen Wahrnehmung gibt es eine *species (impressa)*; diese ist aber als solche nicht das Wahrgenommene. 2. Die äußere Wahrnehmung bildet keine *species expressa*, so daß der Gegenstand in seinem unmittelbaren wirklichen Selbst erfaßt wird. 3. Ein Gegenstand kann nur dann in seinem Selbst unmittelbar erfaßt werden, d. h. angeschaut werden, wenn er in seiner eigenen Wirklichkeit eine Wirklichkeit des Erkennens selbst ist” (GW¹, pp. 53-54; GW², p. 98).

⁵⁸ En la primera afirmación: SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De spiritualibus creaturis*, a. 9, ad 6; *Sententia De anima*, lib. 3, l. 8, n. 718, referenciado en EM, p. 100, nota 8; GW¹, p. 53, nota 8; GW², p. 98, nota 6. En la segunda afirmación: SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Quodlibet* V, q. 5, a. 2, ad 2 (*Editio Leonina*), q. 5, a. 9, ad 2 (*Editio Parmensis*, utilizada por Rahner), referenciado en EM, p. 98, nota 7; GW¹, p. 53, nota 9; GW², p. 98, nota 7. Para las *Quaestiones de quodlibet*, Rahner emplea la *Editio Parmensis*, por esta razón su modo de citación difiere del modo de citación actual, concorde con la *Editio Leonina*. De todas formas, para evitar graves equívocos, procuraremos, cuando sea necesario, indicar los dos modos correspondientes de citación.

entra en oposición con la tesis de la *pasividad* de la sensibilidad que enseña santo Tomás⁵⁹. Vayamos por partes, y comprobemos si este punto de partida de estilo retórico es coincidente con el pensamiento de santo Tomás de Aquino.

a) *Primera afirmación: “En la percepción exterior sensible se da una species (impressa); pero ésta no es, como tal, lo percibido”*⁶⁰.

Según Rahner, entender esta proposición literalmente sería equivalente —como hemos dicho más arriba— a calificar al Doctor Común como un realista ingenuo. Por el contrario, nosotros creemos que sería completamente gratuito interpretarla, por ejemplo, desde la crítica kantiana, lo cual nos acabaría acercando a Kant y nos alejaría de santo Tomás. En efecto, hacer una interpretación de santo Tomás a partir del pensamiento de un autor completamente ajeno y antagónico no tiene justificación alguna.

De forma inequívoca, el Santo Doctor explica, tanto en *De spiritualibus creaturis*⁶¹, como en *Sententia libri De anima*⁶² —obras a las que nuestro autor se refiere en este primer punto—, que la especie sensible es un medio por el cual (*medium quo*) se percibe un objeto; ella no es el objeto percibido, no es lo que se conoce sensiblemente (*id quod*). Por ejemplo, no es la especie visible lo que se ve, sino que se puede ver mediante ésta: “*species visibilis non se habet ut quod videtur, sed ut quo videtur*”⁶³. En este artículo noveno del *De spiritualibus creaturis*, santo Tomás demuestra, contra Averroes, que no existe un solo entendimiento posible para todos los hombres. Injustificadamente, Rahner deduce, de un lugar secundario de dicho artículo, un presunto *realismo ingenuo* o *directo* del Angélico Doctor, cuando éste recuerda que la especie —sea la inteligible o la sensible— no es lo que se conoce, sino el medio por el cual se conoce el objeto real. Por el contrario, para santo Tomás, la *species* sirve para actualizar el conocimiento; es el principio formal por el cual el entendimiento entiende. Asimismo, resulta interesante, en este artículo, la distinción que santo Tomás hace entre Platón y Aristóteles, señalando un punto coincidente que nos sirve justamente para contradecir al padre Rahner:

⁵⁹ Cfr. EM, p. 100; GW¹, p. 54; GW², pp. 98-99.

⁶⁰ EM, p. 100: “1. Bei der äußern sinnlichen Wahrnehmung gibt es eine species (impressa); diese ist aber als solche nicht das Wahrgenommene” (GW¹, p. 53; GW², p. 98).

⁶¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De spiritualibus creaturis*, a. 9, ad 6.

⁶² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sententia De anima*, lib. 3, l. 8, n. 718.

⁶³ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De spiritualibus creaturis*, a. 9, ad 6.

“Non enim est differentia inter Aristotelem et Platonem, nisi in hoc quod Plato posuit quod res quae intelligitur eodem modo habet esse extra animam quo modo eam intellectus intelligit, idest ut abstracta et communis; Aristoteles vero posuit rem quae intelligitur esse extra animam, sed alio modo, quia intelligitur abstracte et habet esse concrete. Et sicut secundum Platonem ipsa res quae intelligitur est extra ipsam animam, ita secundum Aristotelem: quod patet ex hoc quod neuter eorum posuit scientias esse de his quae sunt in intellectu nostro, sicut de substantiis; sed Plato quidem dixit scientias esse de formis separatis, Aristoteles vero de quidditatibus rerum in eis existentibus”⁶⁴.

En este pasaje, hemos leído cómo santo Tomás explica que Platón afirmaba que el objeto entendido es abstracto y común tanto en el alma como en la realidad fuera del alma. Aristóteles, en cambio, opinaba que lo entendido es concreto fuera del alma, y abstracto en el intelecto. Asimismo, Platón consideraba que la ciencia trataba sobre las formas separadas, mas Aristóteles sobre las esencias que existen en las propias cosas. Sin embargo, ni uno ni otro opinaron que las ciencias trataban acerca de las sustancias existentes en el alma. En cambio, para Rahner las *species* parecen un fin en sí mismas, y, cuando son tratadas como un *medium*, es para definir las como condición de posibilidad de la propia *conciencia*, como si el conocimiento sensible fuera *conciencia de sí mismo*, y no captación de un objeto externo. De la misma manera, también queda clara la referencia que Rahner hace al tercer libro del comentario de santo Tomás al *De anima* de Aristóteles:

“Manifestum est etiam, quod species intelligibiles, quibus intellectus possibilis fit in actu, non sunt obiectum intellectus. Non enim se habent ad intellectum sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligit. Sicut enim species, quae est in visu, non est quod videtur, sed est quo visus videt; quod autem videtur est color, qui est in corpore; similiter quod intellectus intelligit est quidditas, quae est in rebus; non autem species intelligibilis, nisi in quantum intellectus in seipsum reflectitur. Manifestum est enim quod scientiae sunt de his quae intellectus intelligit. Sunt autem scientiae de rebus, non autem de speciebus, vel intentionibus intelligibilibus, nisi sola scientia rationalis. Unde manifestum est, quod species intelligibilis non est obiectum intellectus, sed quidditas rei intellectae”⁶⁵.

De nuevo, en este texto de santo Tomás, la interpretación parece obvia: las especies inteligibles no son lo que se entiende (*quod*), sino el medio por el cual se entiende (*quo*). De la misma manera, las especies sensibles que se encuentran en los sentidos no son lo que se siente (*quod*), sino el medio por el cual se llega al conocimiento sensible (*quo*). En este texto, como en el anterior, santo Tomás —aunque tenga como primera preocupación hablar de la función de las *species intelligibiles*— aprovecha para dejar

⁶⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De spiritualibus creaturis*, a. 9, ad 6.

⁶⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sententia De anima*, lib. 3, l. 8, n. 19 (718).

claro que lo mismo que se predica de las inteligibles, se debe predicar de las especies sensibles: ni las primeras ni las segundas son el objeto del conocimiento —sensible o inteligible—, sino un puro medio por el cual se llega a conocer la realidad exterior. Incluso, son un medio indirecto por el cual, al actualizarse el intelecto por medio de las *species intelligibiles*, se actualiza también el conocimiento habitual que tiene el alma de sí misma. Otra cosa muy distinta es cómo conoce y se conoce el alma separada, la cual no recibe de la sensibilidad ninguna *species*, al estar obviamente carente de todo tipo de sentidos, externos o internos.

Permítasenos una *brevis digressio* en torno a esta cuestión que creemos importante apuntar en este preciso momento. El estado de separación del alma es preternatural, puesto que lo más natural para el alma es estar unida al cuerpo⁶⁶. Por este motivo, el modo de conocer del alma, en este estado accidental de separación, es también diferente, semejante al modo de entender de las sustancias separadas⁶⁷. El alma separada se conoce inmediatamente a sí misma permaneciendo continuamente transparente en sí misma: “*seipsam per seipsam intelligit*”⁶⁸. Ahora bien, incluso el alma separada necesita de unas *species* para poder conocer todo lo demás, las cuales, ciertamente, no adquiere mediante la sensibilidad y la abstracción, ni son, de ningún modo, innatas. El alma separada conoce mediante las especies conservadas que adquirió mientras estaba unida al cuerpo, pero no únicamente por éstas, sino también mediante las que le son infusas por Dios. Es decir, en virtud del influjo que recibe de la luz de Dios⁶⁹, dicho conocimiento concierne tanto a lo formal, como a lo material; a lo universal, como a lo singular⁷⁰. En efecto, no solamente las almas unidas a sus

⁶⁶ “*Habet autem anima alium modum essendi cum unitur corpori, et cum fuerit a corpore separata, manente tamen eadem animae natura; non ita quod uniri corpori sit ei accidentale, sed per rationem suae naturae corpori unitur*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 89, a. 1, co.).

⁶⁷ “*Animae igitur secundum illum modum essendi quo corpori est unita, competit modus intelligendi per conversionem ad phantasmata corporum, quae in corporeis organis sunt, cum autem fuerit a corpore separata, competit ei modus intelligendi per conversionem ad ea quae sunt intelligibilia simpliciter, sicut et aliis substantiis separatis*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 89, a. 1, co.).

⁶⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 89, a. 2, co.

⁶⁹ En la cuestión XIX del *De veritate*, el Aquinate enseña en el artículo segundo que existen estos dos modos de conocimiento del alma separada, aunque en el primero enseña que existe un tercer modo: con la visión de las sustancias separadas, intuyendo en ellas las *species* de las cosas. Como vemos, incluso aquí, el modo de conocer del alma separada es siempre *per speciem*: “*Anima post mortem tribus modis intelligit: uno modo per species quas recepit a rebus dum erat in corpore; alio modo per species in ipsa sua separatione a corpore sibi divinitus infusas; tertio modo videndo substantias separatas, et in eis species rerum intuendo. Sed hoc ultimum non subiacet eius arbitrio, sed magis arbitrio substantiae separatae, quae suam intelligentiam aperit loquendo et claudit tacendo; quae quidem locutio qualis sit, alibi dictum est*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, q. 19, a. 1, co.).

⁷⁰ “*Anima separata duobus modis cognoscit: uno modo per species sibi infusas in ipsa separatione; alio modo per species quas in corpore accepit. Et quantum ad primum modum, attribuenda est animae separatae cognitio similis angelicae cognitioni; unde, sicut Angeli singularia cognoscunt per species concreatas, ita et anima per species sibi in ipsa separatione inditas. Cum enim ideae in mente divina existentes sint factrices rerum quantum ad formam et materiam, oportet quod sint earum exemplaria et similitudines secundum utrumque. Unde per eas cognoscitur res non solum secundum naturam*

respectivos cuerpos necesitan de las especies para conocer la realidad externa, sino que, incluso, las almas separadas conocen mediante las especies o formas intencionales conservadas, o mediante aquellas que son una participación de la luz divina: “*anima separata non intelligit per species innatas; nec per species quas tunc abstrahit; nec solum per species conservatas [...], sed per species ex influentia divini luminis participatas*”⁷¹. La cuestión del conocimiento del alma separada, desarrollada por el Aquinatense, nos sirve para confutar aquellas posiciones que postulan el innatismo de dichas *species*, negando que se pueda dar un conocimiento intencional referido a la realidad exterior, puesto que si las *species* fueran innatas, no provendrían de la realidad extramental, sino que su origen y, a la vez, su término sería el intelecto mismo.

En fin —volviendo a la cuestión troncal—, lo que se infiere de los textos del Aquinate es que el hombre no puede tener conocimiento sensible o inteligible si no es mediante las especies intencionales, las cuales no tienen un origen innato, ni son el término del propio conocimiento. De la afirmación contraria deberíamos deducir que sería imposible la referencia a un objeto real, singular y externo, y, por consiguiente, imposible también el conocimiento objetivo.

b) *Segunda afirmación: “La percepción exterior no forma especies expresa alguna, sino que el objeto exterior es percibido en su inmediata y real ‘mismidad’*”⁷².

Esta segunda afirmación es muy discutible, y tenemos serias dudas sobre su pertenencia al realismo tomista, sea considerado *ingenuo* o no. Por lo que veremos a continuación, Rahner admite la prótasis y rechaza la apódosis de esta sentencia: por una parte, Rahner acepta, como fundamento para rechazar la intencionalidad, la teoría que niega la formación de *species expresa* en el conocimiento sensible; y, por otra parte, rechaza que el objeto exterior pueda ser percibido en su mismidad. Para comprender bien esta postura tan intrincada, es menester desenredarla, analizando separadamente las dos partes.

generis et speciei, quae penes principia formalia sumitur, sed etiam secundum suam singularitatem, cuius principium est materia. Formae autem mentibus angelicis concreatae, et quas animae in sua separatione adipiscuntur sunt quaedam similitudines illarum idealium rationum quae sunt in mente divina; ita quod, sicut ab illis ideis effluunt res ut subsistant in forma et materia, ita effluunt species in mentibus creatis, quae sint cognoscitivae rerum et quantum ad formam, et quantum ad materiam, id est et quantum ad naturam universalem, et quantum ad singularem: et sic per huiusmodi species anima separata singularia cognoscit” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, q. 19, a. 2, co.).

⁷¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 89, a. 1, ad 3.

⁷² EM, p. 100: “2. Die äußere Wahrnehmung bildet keine species expresa, so daß der Gegenstand in seinem unmittelbaren wirklichen Selbst erfaßt wird” (GW¹, pp. 53-54; GW², p. 98).

α) *Prótasis de la segunda afirmación en torno a la species expressa sensibilis*

“La percepción exterior no forma *species expressa aliqua*”⁷³. Hemos de admitir, primeramente, que las expresiones *species impressa* y *species expressa* no se encuentran en todo el *corpus thomisticum*, como bien señala el padre Rahner en la nota a pie de página: “La expresión *species expressa (impressa)* no se encuentra literalmente en santo Tomás, y en su lugar escribe él *verbum cordis*, etc. Porque la cosa de que se trata es la misma, y porque el *verbum* no se puede aplicar bien a la sensibilidad, expresamos aquí el contenido real con el término escolástico posterior”⁷⁴. Efectivamente, convenimos con Karl Rahner en que santo Tomás no utiliza *expressa* ni *impressa* como adjetivaciones del término *species*; esto es indiscutible. Por otra parte, es cierto también que el Aquinate emplea la expresión *verbum cordis* —y, también, *verbum mentis*, *conceptus mentis* y *verbum interius*— para referirse a la palabra mental, a la producción del concepto. Efectivamente, el *verbum mentis* tomasiano es lo que correspondería a lo que la escolástica posterior llamó *species expressa*, como muestra Rahner; sin embargo —siendo precisos—, más bien correspondería al concepto de *species expressa intelligibilis*, puesto que, para algunos escolásticos, existe también una *species expressa* que se produce en la sensibilidad interna, en concreto en el sentido de la imaginativa, aunque nosotros no creemos que pueda deducirse directa y tan claramente de la doctrina de santo Tomás, sino que esto sería más propio de la escolástica ulterior. En este sentido le damos la razón a Rahner, aunque creemos conveniente exponer esta tesis escolástica en vista de que Rahner mismo la ha sacado a colación.

Cabe decir que los escolásticos que sostienen la existencia de *species expressa sensibilis* no piensan que dicha *species* sea creada por la sensibilidad *ex nihilo*, ni que sea la actualización de alguna *species* innata que pudiera estar en potencia; sino que es producida a partir de la actualización de la *species impressa sensibilis*⁷⁵, que es una cierta *imagen en bruto* o una *pre-imagen*, una impresión recibida de los objetos reales, a través de los sentidos externos, que hace *presente* al propio objeto, mediante una

⁷³ EM, p. 100: “2. *Die äußere Wahrnehmung bildet keine species expressa*” (GW¹, p. 53; GW², p. 98).

⁷⁴ EM, p. 100, nota 9: “*Der Ausdruck species expressa (impressa) findet sich nicht wörtlich bei Thomas, dafür heißt es bei ihm verbum cordis usw. Weil aber damit die Sache deutlich dieselbe ist und ‚verbum‘ auf die Sinnlichkeit nicht gut angewandt werden kann, so drücken wir den Sachverhalt hier mit dem späteren scholastischen Terminus aus*” (GW¹, pp. 53-54, nota 9; GW², p. 98, nota 7).

⁷⁵ Nos parece iluminador lo que afirma Roger Verneaux en torno a la reminiscencia: “La reproducción, llamada evocación (el término técnico es *reminiscencia*) consiste en tomar consciencia de la forma conservada, o más exactamente en construir una imagen, *species expressa*, partiendo de la *species impressa*. Lo que no exige otra explicación que la espontaneidad vital” (VERNEAUX, R. *Filosofía del hombre*. Herder: Barcelona, 1970, p. 69).

semejanza directa del mismo⁷⁶. En cambio, la imaginación *representa* al objeto real —al encontrarse éste ausente—, lo produce a partir de la actualización de las semejanzas impresas previamente en los sentidos. De esta forma, para los autores escolásticos la *species expressa sensibilis* supone una plenitud y consumación del conocimiento sensible. Asimismo, creemos legítima esta acurada distinción de estos términos escolásticos (*species sensibilis impressa et expressa*), aunque no la podamos encontrar en el *corpus thomisticum*. Al respecto, resulta interesante lo que enseña Juan de Santo Tomás acerca de la imagen (*idolum*) o *species expressa sensibilis*, calificándola de *signum formalis*⁷⁷, un medio en el cual (*medium in quo*) se conoce la realidad externa⁷⁸. Para este tomista portugués, la *species impressa sensibilis* no es un *signo formal*, sino que es una mera impresión o semejanza, un medio por el cual (*medium quo*), actualizando y determinado la potencia, se produce la *representación* del objeto, el signo formal⁷⁹.

Otros tomistas contemporáneos —como Vincentius Remer⁸⁰, Joseph Gredt⁸¹ o Édouard Hugon⁸²—, cuyas obras coincidieron en su publicación con los años de formación de

⁷⁶ El padre Guillermo P. Blanco, en su magnífico *Curso de Antropología Filosófica*, aborda abundantemente y con meridiana claridad la cuestión de la *species expressa sensibilis*, remarcando que la *species sensibilis* es un *medium in quo*, y no el término del conocimiento sensible. Asimismo, señala el carácter productivo que tiene el sentido interno de la imaginación, capaz de generar una imagen interna e inmanente, una forma sensible intencional, a partir de la *species impressa sensibilis*, la cual es una pre-imagen, en cierto modo un germen de la *expressa* (cfr. BLANCO, G. P. *Curso de Antropología Filosófica*. Buenos Aires: EDUCA, 2004, pp. 284-301; 305-310).

⁷⁷ “*Etiam idolum seu species expressa sensibilis in potentiis interioribus est signum formale respectu talium potentiarum*” (JUAN DE SANTO TOMÁS. *Ars Logica* II, q. 22, a. 2. Torino: Marietti, 1930, p. 704).

⁷⁸ “*Species autem impressa cognitionem non supponit cui manifestet, quia est cognitionis principium. Elicita autem seu posita cognitione iam non ipsa species impressa manifestat, sed expressa, quae est terminus, in quo completur cognitio; nec enim cognitio aut tendit ad speciem impressam, aut cognoscit in ipsa*” (JUAN DE SANTO TOMÁS. *Ars Logica* II, q. 22, a. 3. Torino: Marietti, 1930, p. 708).

⁷⁹ “*Et sic quando species impressa informat potentiam, non informat illam reddendo cognoscentem sicut signum formale, quod est formalis notitia, sed potentem cognoscere, et consequenter non reddit obiectum manifestatum actu, sed actuans potentiam, et determinans, ut eliciat cognitionem, in qua manifestatur obiectum*” (JUAN DE SANTO TOMÁS. *Ars Logica* II, q. 22, a. 3. Torino: Marietti, 1930, p. 710).

⁸⁰ “*Illa imago ab eadem potentia formatur et cognoscitur, quae est terminus operationis vitalis et immanentis, et quidem ideo formatus, ut in eo, tamquam in signo formali, res repraesentata, etiam absens, immediate cognoscatur. Atqui tale est phantasma, seu species expressa phantasiae*” (REMER, V. *Psychologia*. En REMER, V. *Summa Philosophiae Scholasticae*. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 1928, vol. V, pp. 110-111).

⁸¹ “*Cum species impressa sit cognitionis principium, species expressa est ejus terminus et est rei cognitae similitudo, quae cognoscendo producitur, et in qua cognoscens contemplatur obiectum cognitum. Quare est medium ‘in quo’, cum species impressa sit medium ‘quo’. Species expressa est signum rei, at non est signum instrumentale seu ex quo (quod prius cognitum ducit in cognitionem alterius), sed formale seu in quo (in quo immediate cognoscitur id quod repraesentat sine praevia sui cognitione), ‘est enim tanquam speculum, in quo res cernitur, sed non excedens id, quod in eo cernitur’ (S. Thom., Op. 16 de natura verbi intellectus). Species expressa a phantasia producta dicitur phantasma, species ab intellectu producta dicitur verbum mentis*” (GREDT, J. *De cognitione sensuum externorum*. Roma: Desclée, 1913, p. 7).

⁸² “*In sensibus autem internis, cum obiectum non necessario sit praesens, dari debet species expressa, quae illius vicem gerat et ad quam terminetur cognitio. Quare admittit Angelicus verbum imaginatum, imaginem nempe expressam, quae medium tenet inter verbum mentale et verbum orale. Quam maxime autem differunt verbum imaginatum et verbum mentale. Verbum imaginatum*

Karl Rahner, enseñan —en una línea semejante a la de Juan Poincaré— que, aunque no se forme ninguna *species expressa* en la sensibilidad externa, el *phantasma* (*species expressa sensibilis*, *species expressa phantasiae* o *verbum imaginatum*) es un producto del sentido interno de la imaginación, a partir de la *species impressa sensibilis*, en ausencia del objeto sensible externo. En el otro extremo de esta tesis tomista está —como señala Gredt— el idealismo monístico, según el cual todo conocimiento humano se produce inmanentísticamente, sin referencia alguna a la realidad exterior; aparentemente, tal es, de momento, la postura de nuestro autor.

“Cum species impressa sit cognitionis principium, species expressa est eius terminus, et est rei cognitae similitudo, quae cognoscendo producitur, et in qua cognoscens contemplatur obiectum cognitum. Quare est medium ‘in quo’, cum species impressa sit medium ‘quo’. Species expressa est signum rei, at non est signum instrumentale, seu ex quo (quod prius cognitum ducit in cognitionem alterius), sed formale, seu in quo (in quo immediate cognoscitur id, quod repraesentat sine praevia sui cognitione), ‘est enim tamquam speculum, in quo res cernitur, sed non excedens id, quod in eo cernitur’ (Opusc. De nat. verbi intell.). Species expressa a phantasia producta dicitur phantasma, species expressa ab intellectu producta dicitur verbum mentis. Verbum est idem quod conceptus formalis, et est id, in quo intellectus cognoscit conceptum obiectivum seu obiectum formaliter intellectum. A scholasticis communiter admittitur species impressa pro actu cognitionis potentiae cognoscitivae creatae, qua cognoscit alia a se. Similiter etiam admittitur in cognitione produci, saltem plerumque, speciem expressam. In extrema oppositione ad hanc doctrinam est idealismus monisticus, secundum quem omnis cognitio sine communicatione ab extrinseco ulla, omnino ab intrinseco ex subiecto cognoscente contingeret”⁸³.

Sin embargo, somos conscientes de que la cuestión de la *species expressa* en la sensibilidad es una cuestión discutida⁸⁴, y de que muchos autores escolásticos, a la hora de tratar acerca de la sensibilidad, se limitan a exponer el papel que representa la *species impressa sensibilis* —identificándola con el *phantasma*—, omitiendo cualquier referencia al concepto de *species expressa sensibilis*⁸⁵, pero sin negar el origen de dichas especies a partir de la realidad exterior. Sin embargo, existen otros autores que enseñan que es en la misma sensibilidad externa donde se produce la *species sensibilis expressa*⁸⁶, lo cual no nos parece apropiado, igualmente la postura de los que

conditionibus concretis, individuantibus, subijcitur; verbum autem mentis est penitus spirituale et abstractum” (HUGON, E. *Cursus Philosophiae Thomisticae. Philosophia Naturalis*. Paris: P. Lethielleux, 1927, vol. III, p. 274).

⁸³ GREDT, J. *Logica; Philosophia Naturalis*. En GREDT, J. *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*. Barcelona; Freiburg im Breisgau; Roma, New York: Herder, 1961, vol. I, p. 392.

⁸⁴ Cfr. DEGL'INNOCENTI, U. “Immanenza e realismo della sensazione in S. Tommaso”. *Aquinas*. 1959, núm 2, pp. 226-281.

⁸⁵ En muchos de los manuales escolásticos no se aprecia esta distinción terminológica.

⁸⁶ Cfr. PESCH, T. *Institutiones Psychologicae*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1897, vol. II, p. 177.

desprecian esta terminología escolástica como anticuada y obsoleta. En este sentido, es interesante destacar que Joseph Donat, en su *Psychologia* —perteneciente a sus célebres manuales de filosofía escolástica de corte suarista, que en la época de estudios de Rahner eran los predominantes en las facultades jesuíticas de todo el mundo⁸⁷— pretende actualizar la susodicha terminología, propia de los *veteres scholastici*⁸⁸.

Efectivamente, creemos que el doctor Rahner acierta al afirmar que santo Tomás no utiliza la susodicha terminología, pero se aleja tanto de santo Tomás, como de la escolástica posterior, al no considerar la distinción —generando confusión— entre la sensibilidad interna y la externa, olvidando además el carácter productor de la sensibilidad interna, como si las *species* que ella contiene las tuviera dadas de antemano o formaran parte de su estructura apriórica. A pesar de esto, Rahner de nuevo pretende sostener su tesis mediante unas referencias a santo Tomás⁸⁹. La referencia a la quinta serie de las cuestiones cuodlibetales dice lo siguiente:

“Cognitio sensus exterioris perficitur per solam immutationem sensus a sensibili: unde per formam quae sibi a sensibili imprimitur, sentit: non autem ipse sensus exterior format sibi aliquam formam sensibilem: hoc autem facit vis imaginativa, cuius formae quodammodo simile est verbum intellectus”⁹⁰.

Hubiera sido interesante que nuestro autor hubiera citado dicho texto, en vez de señalar simplemente la referencia a pie de página. El texto del Aquinate no puede ser más claro. El sentido externo se perfecciona por la inmutación que recibe del sensible. Es decir, el sentido siente mediante la forma del objeto sensible que se le imprime. Ahora bien, santo Tomás advierte que el sentido externo es incapaz de producir ninguna forma sensible; la sensibilidad externa no produce ninguna forma o especie, sino que la recibe. Pero, atendiendo al texto supracitado, advertimos que es el sentido interno de la imaginación aquel que es capaz de producir las formas sensibles, de manera análoga a cómo el intelecto produce el *verbum mentis*. En consecuencia, la lectura que Rahner hace de santo Tomás es errónea, puesto que su pretensión consiste en implementar

⁸⁷ Cfr. CORETH, E. *Tendencias de escuela de la filosofía neoescolástica*. En CORETH, E., et alii. *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX. Vuelta a la herencia escolástica*. Madrid: Encuentro, 1994, vol. II, p. 364.

⁸⁸ Donat prefiere, por ejemplo, utilizar la expresión *determinación psicológica* en vez de *species sensibilis impressa*: “*Scholastici veteres determinationem psychologiam speciem impressam appellant et docent*” (DONAT, J. *Psychologia*. En DONAT, J. *Summa Philosophiae Christianae*. Barcelona: Herder, 1944, vol. V, p. 69).

⁸⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Quodlibet* q. 5, a. 9, ad 2 (*Editio Parmensis*); q. 5, a. 2, ad 2 (*Editio Leonina*); *Summa Theologiae* I, q. 85, a. 2, ad 3.

⁹⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Quodlibet* q. 5, a. 9, ad 2 (*Editio Parmensis*); q. 5, a. 2, ad 2 (*Editio Leonina*).

una hermenéutica criticista sobre unas enseñanzas del Angélico Doctor que no constan ni en el texto referenciado ni en ningún otro⁹¹.

β) *Apódosis de la segunda afirmación en torno a la percepción del objeto en su real mismidad*

La apódosis de la segunda afirmación que estamos analizando dice que, puesto que la sensibilidad no forma especie expresa alguna, “[...] el objeto exterior es percibido en su inmediata y real ‘mismidad’”⁹². Rahner no pone en duda que la sensibilidad pueda conocer el objeto en su mismidad, en lo que no está de acuerdo es que ese objeto sea exterior, y el conocimiento, en definitiva, intencional. Pues bien, Rahner está equivocado, tanto en la lectura que hace del Angélico, como en la interpretación criticista que hace posteriormente de ella. Comprobemos, primeramente, si la referencia que Rahner hace a santo Tomás concuerda con esta última afirmación:

“Cum dicitur intellectum in actu, duo importantur, scilicet res quae intelligitur, et hoc quod est ipsum intelligi. Et similiter cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, et abstractio seu universalitas. Ipsa igitur natura cui accidit vel intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu. Et hoc possumus videre per simile in sensu. Visus enim videt colorem pomi sine eius odore. Si ergo quaeratur ubi sit color qui videtur sine odore manifestum est quod color qui videtur, non est nisi in pomo; sed quod sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus, in quantum in visu est similitudo coloris et non odoris. Similiter humanitas quae intelligitur, non est nisi in hoc vel in illo homine, sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitatis secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo naturae speciei, et non individualium principiorum”⁹³.

Del texto anterior, no se puede deducir que santo Tomás enseñe que la sensibilidad perciba la naturaleza de los objetos exteriores en su *inmediata real mismidad*;

⁹¹ “In parte sensitiva invenitur duplex operatio. Una secundum solam immutationem, et sic perficitur operatio sensus per hoc quod immutatur a sensibili. Alia operatio est formatio, secundum quod vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, vel etiam nunquam visae. Et utraque haec operatio coniungitur in intellectu. Nam primo quidem consideratur passio intellectus possibilis secundum quod informatur specie intelligibili. Qua quidem formatus, format secundo vel definitionem vel divisionem vel compositionem, quae per vocem significatur. Unde ratio quam significat nomen, est definitio; et enuntiatio significat compositionem et divisionem intellectus. Non ergo voces significant ipsas species intelligibiles; sed ea quae intellectus sibi format ad iudicandum de rebus exterioribus” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I q. 85, a. 2, ad 3).

⁹² EM, p. 100: “[...] der Gegenstand in seinem unmittelbaren wirklichen Selbst erfaßt wird” (GW¹, pp. 53-54; GW², p. 98).

⁹³ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I q. 85, a. 2, ad 2.

solamente el intelecto puede percibir la naturaleza de las cosas así como son en sí mismas. Lo que sí queda claro, en santo Tomás, es que la sensibilidad percibe las cualidades de los objetos que forman parte de la realidad extramental. Sosteniendo lo contrario, parece como si Rahner pretendiera interpretar a santo Tomás en clave intuicionista. Según el pensamiento tomista, los sentidos son incapaces de percibir la naturaleza de las cosas; lo que captan inmediatamente son los accidentes de esas cosas, sus cualidades sensibles: “*sensus non apprehendit essentias rerum, sed exteriora accidentia tantum*”⁹⁴.

c) Tercera afirmación: “Un objeto sólo puede ser aprehendido en su inmediata ‘mismidad’, esto es, intuido, cuando él en su inmediata realidad, es una realidad del conocer mismo”⁹⁵.

Esta tercera aseveración de nuestro autor, que no va acompañada de ninguna cita ni referencia, tiene la intención de hacer una interpretación, de corte intuicionista, de las dos afirmaciones pretéritas —las cuales, como hemos visto, en sí suponen ser una distorsión del pensamiento tomista—, pretendiendo fundamentar sus tesis apriorísticas, como intentaremos demostrar posteriormente. Esta tercera sentencia conclusiva es un compendio de las deformadas tesis que tiene nuestro autor acerca de la sensibilidad en *Geist in Welt*, encerrando básicamente cuatro errores: dos pertenecientes al plano sensible y otros dos al plano intelectual. En el plano sensible, por una parte, nuestro autor plantea la tesis, que desarrollará en el capítulo IV de *Geist in Welt*, de la unidad-identidad sensible-espiritual⁹⁶; por otra parte, y como consecuencia de esta identidad, a la sensibilidad se le atribuyen facultades propias del intelecto. En el plano intelectual, por una parte, nuestro autor cae en el inmanentismo y en el subjetivismo, al considerar que el objeto del conocimiento está dado anticipadamente en el mismo espíritu, o, mejor dicho, al considerar que el objeto es el propio espíritu; por otra parte, Rahner rechaza la intencionalidad del conocimiento, adoptando una línea intuicionista.

Sin embargo, es cierta una parte de lo que Rahner enseña en este tercer punto: para que se dé conocimiento, es necesario que el objeto conocido forme parte de la realidad mental del cognoscente. Efectivamente, debemos admitir que todo conocimiento es

⁹⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 57, a. 1, ad 2.

⁹⁵ EM, p. 100: “3. Ein Gegenstand kann nur dann in seinem Selbst unmittelbar erfaßt werden, d. h. angeschaut werden, wenn er in seiner eigenen Wirklichkeit eine Wirklichkeit des Erkennens selbst ist” (GW¹, p. 54; GW², p. 98).

⁹⁶ Cfr. EM, pp. 235-282; GW¹, pp. 169-209; GW², pp. 243-294.

subjetivo e inmanente, y, supone una asimilación o interiorización de lo conocido. Es decir, en el acto de conocer, el alma interioriza y se hace suya la realidad cognoscible, puesto que ella no conoce materialmente los objetos externos, sino que, de forma espiritual o inmaterial —mediante los sentidos y la *abstractio*—, asume las esencias de los entes cognoscibles en el plano intencional, en tan alto grado que se puede llegar a afirmar que el cognoscente se transforma en lo conocido, debido a la unidad intencional del objeto y del sujeto en el acto intelectual, y, por esta razón, tanto el Estagirita como el Aquinate consideran al hombre —a nivel cognoscitivo, gracias a las especies sensibles o inteligibles, impresas o expresas, que recibe o produce, respectivamente, el conocimiento humano— *quodammodo omnia*, alcanzando de esta manera una similitud con el conocimiento divino, en el cual todas las cosas preexisten:

“In habentibus autem cognitionem, sic determinatur unumquodque ad proprium esse naturale per formam naturalem, quod tamen est receptivum specierum aliarum rerum, sicut sensus recipit species omnium sensibilium, et intellectus omnium intelligibilium, ut sic anima hominis sit omnia quodammodo secundum sensum et intellectum, in quo quodammodo cognitionem habentia ad Dei similitudinem appropinquant, in quo omnia praeexistunt, sicut Dionysius dicit⁹⁷.”

Sin embargo, hay que recordar que lo inmanente es el mismo acto de conocer, no el objeto conocido —como opina nuestro autor—, el cual existe y forma parte de la realidad extramental. Cuando Rahner afirma que un objeto puede ser aprehendido, no se está refiriendo a que la sensibilidad sea capaz de percibir el mundo de las cualidades sensibles, sino que éste es percibido por intuición, directa e inmediatamente, en su *inmediata mismidad*. A la sensibilidad, Rahner le atribuye erróneamente la capacidad propia del intelecto, o sea, de poder penetrar en la esencia de las cosas, de conocerlas en sí mismas. Esta tesis rahneriana del conocimiento sensible se sostiene en la opinión de que lo conocido se identifica con el conocer de forma apriórica. Dicho de otro modo, la *realidad del conocer mismo* del sujeto es lo que determina la *mismidad* de lo conocido, puesto que lo que se conoce no es el objeto cognoscible exterior, sino la *species*, entendida como anticipada realidad ontológica del conocimiento mismo, como se explica en este capítulo. En definitiva, si logramos sortear la retórica de nuestro autor, llegaremos a la conclusión de que Rahner piensa que, en realidad, el hombre no puede conocer los entes reales en su en sí, en su mismidad, sino que las *species*, en su anticipación, son condición de posibilidad —al ser la sensibilidad *actus contra materiam*— para que el sujeto se reconozca como *ser consigo mismo (concienticidad)*, y se autoposea en su mismidad.

⁹⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 80, a. 1, co.

2. 3. La *species sensibilis* como autopresencia del objeto sensible

Rahner define la *species sensibilis* como *autopresencia* del objeto sensible. Como hemos visto anteriormente, nuestro autor se apoya en la afirmación de la inexistencia de *species expressa* alguna en la percepción sensible para sostener su argumentación. Rahner sostiene que la *species sensibilis* es una realidad de la cosa misma; la razón que aduce, citando a santo Tomás, es que “*sensibile in actu est sensus in actu*”⁹⁸; es decir, mediante la *species sensibilis*, el objeto percibido y la sensibilidad llegan a ser una misma cosa. Ahora bien, de nuevo la tesis rahneriana de la presencia del objeto sensible en el cognoscente mediante la *species sensibilis* no hay que interpretarla en clave intencional. Para Rahner, la *presencia* del objeto es *autopresencia*, y, además, una *determinación* de la realidad extramental: “En la percepción exterior, es la *species* una realidad (determinación) de la cosa misma”⁹⁹. Para más abundancia, el padre Rahner nos remite a la obra de Gustav Siewerth, *Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin*¹⁰⁰, con la cual está, al menos en este punto, de acuerdo¹⁰¹. Más adelante, expondremos el pensamiento de Siewerth en torno a la sensibilidad, viendo en qué se asemeja y en qué difiere del de Rahner. Por ahora analicemos el texto de la antedicha cita extrapolada de santo Tomás de Aquino que hace nuestro autor:

“*Deus se per seipsum intelligit. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod, licet in operationibus quae transeunt in exteriorem effectum, obiectum operationis, quod significatur ut terminus, sit aliquid extra operantem; tamen in operationibus quae sunt in operante, obiectum quod significatur ut terminus operationis, est in ipso operante; et secundum quod est in eo, sic est operatio in actu. Unde dicitur in libro de anima, quod sensibile in actu est sensus in actu, et intelligibile in actu est intellectus in actu. Ex hoc enim aliquid in actu sentimus vel intelligimus, quod intellectus noster vel sensus informatur in actu per speciem sensibilis vel intelligibilis. Et secundum hoc tantum sensus vel intellectus aliud est a sensibili vel intelligibili, quia utrumque est in potentia. Cum igitur Deus nihil potentialitatis habeat, sed*

⁹⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 14, a. 2, co., citado en EM, p. 101; GW¹, p. 54; GW², p. 99.

⁹⁹ EM, p. 101: “*In der äußeren Wahrnehmung ist die species eine Wirklichkeit (Bestimmung) der Sache selbst*” (GW¹, p. 55; GW², p. 100).

¹⁰⁰ SIEWERTH, G. *Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin. Die sinnliche Erkenntnis*. München; Berlin: R. Oldenbourg, 1933, referenciado en EM, p. 101, nota 14; GW¹, p. 55, nota 14; GW², p. 100, nota 12.

¹⁰¹ Cfr. EM, p. 101; GW¹, p. 55; GW², p. 100. Durante la elaboración de *Geist in Welt*, Rahner conocía esta obra de Siewerth del año 1933. En el mismo año de la publicación de *Geist in Welt* (1939), apareció el libro de Siewerth *Der Thomismus als Identitätssystem*. Por consiguiente, Rahner solamente tuvo en cuenta la obra de 1933, que es la que aparece en la bibliografía de la edición de 1939 de *Geist in Welt* (cfr. GW¹, p. X). En la reelaboración de *Geist in Welt* del año 1957 aparece en la introducción una referencia sin importancia alguna, puesta por Metz, a *Der Thomismus als Identitätssystem* (cfr. EM, p. 18, nota 1; GW², p. nota 1). En consecuencia, no haremos una exposición de todo el pensamiento de Siewerth, sino que nos limitaremos simplemente a la obra *Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin*, que es la única que Rahner tuvo en consideración a la hora de escribir *Geist in Welt*.

*sit actus purus, oportet quod in eo intellectus et intellectum sint idem omnibus modis, ita scilicet, ut neque careat specie intelligibili, sicut intellectus noster cum intelligit in potentia; neque species intelligibilis sit aliud a substantia intellectus divini, sicut accidit in intellectu nostro, cum est actu intelligens; sed ipsa species intelligibilis est ipse intellectus divinus. Et sic seipsum per seipsum intelligit*¹⁰².

En esta cuestión, el Aquinatense, comparando el modo de conocer divino con el modo de conocer humano, demuestra que Dios se entiende a sí mismo. La operación inmanente del conocimiento sensible, o del inteligible, es posible en el hombre, debido a que tanto el sentido como el intelecto son informados respectivamente por especies sensibles e inteligibles. Así pues, en el acto de entender, son lo mismo el intelecto en acto y lo inteligible en acto; en la sensación, son lo mismo el sentido en acto y lo sensible en acto. Nuevamente, observamos como la unidad de los dos términos se da en el plano del conocimiento humano en referencia a la realidad exterior. En cambio, Rahner afirma que la *species sensibilis* es *autopresencia* del objeto sensible. Esto sería cierto si Rahner se refiriera a las especies inteligibles del conocimiento divino. En la segunda parte del texto supracitado, el Doctor Angélico enseña que, al contrario que en el hombre, en Dios no hay potencialidad alguna, ya que es acto puro. Por este motivo, en Dios, la unidad de lo entendido y de lo inteligible es substancial; las especies se identifican con la substancia divina. En cambio, en el hombre, las especies inteligibles —y las sensibles— no están presentes en el alma mientras está en potencia para conocer. Incluso, cuando se produce el acto de entender, dándose la unidad cognoscitiva de la especie inteligible y del entendimiento, tanto la especie como el entendimiento mantienen la diferencia, afirma el Aquinate. En este sentido, no podemos afirmar que, ni explícita ni implícitamente, santo Tomás conciba las especies intencionales como *autopresencia* del objeto sensible, puesto que el alma necesita de la inmutación de los objetos reales externos para que esos mismos objetos se hagan presentes mediante las formas intencionales.

A continuación, se vislumbra mejor qué entiende nuestro autor por *autopresencia* cuando pasa a hablar de la *species sensibilis* como *autorrealización* (*Selbsvollzug*) del objeto sensible; el término *autopresencia* parece evocar, por consiguiente, una cierta presencia innata de unas especies en potencia.

¹⁰² SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 14, a. 2, co.

2. 4. La *species sensibilis* como autorrealización del objeto sensible

Aunque Rahner admite que si la *species* es una realidad que pertenece, de algún modo, a la cosa misma, “no se la puede entender entonces, evidentemente —dice él—, como una determinación estática que pertenece a la cosa desde siempre”¹⁰³. El objeto es determinado por la *species*, que es autorrealización del objeto en el *medium* de la sensibilidad: “La *species* resulta así determinación del objeto mismo, que la posee como una propiedad suya, al operarla en el *medium* de la sensibilidad como su *logos* propio y revelativo de sí mismo (como su ‘autorrealización’)¹⁰⁴. Es decir, en la sensibilidad, el objeto se realiza de nuevo, descartando una continuidad ontológica del ser del objeto real con el nuevo ser del objeto autorrealizado en la sensibilidad. Todo esto —traducido— quiere decir que, al tratar acerca de la sensibilidad, no se está hablando de percepción, sino, en todo caso, de autopercepción. Lo que se conoce no es el objeto exterior, sino el objeto autorrealizado en el *medium* de la sensibilidad. Según Rahner, como el conocer es intuir el objeto en sí mismo, en su *mismidad*, es menester que el objeto se autorrealice en el cognoscente mismo. Esta *autorrealización* (*Selbstvollzug*) es entendida como el término de un proceso o, precisamente, de un *autoproceto*¹⁰⁵. Para entender bien esto, no debemos olvidar que nuestro autor entiende el ser como *ser consigo*. Por esta razón, el ser de las cosas depende de la autorrealización de su ser en su mismidad, que es lo mismo que decir que la culminación de este *autoproceto* se da en la mismidad del propio sujeto cognoscente. En otras palabras, la mismidad de la cosa es autorrealizada por el cognoscente en su *ser consigo*, en la propia mismidad del sujeto, de manera que cuando leemos en Rahner el término *mismidad*, no hay que atribuirlo al objeto, sino que la *mismidad* es siempre la del sujeto; así el sujeto, mediante la *species*, también deviene *otredad*.

No obstante, Rahner no niega el carácter representativo de la *species*: “esta *species*, por una parte, trae el objeto a presencia en su ‘mismidad’ y, por otra parte, puede ser

¹⁰³ EM, p. 102: “so darf sie offenbar nicht aufgefaßt werden als eine ruhende Bestimmung, die der Sache schon immer zukommt” (GW¹, p. 55; GW², p. 100).

¹⁰⁴ EM, p. 102: “Die species ist so Bestimmung des Gegenstandes selber, daß er sie als seine Eigenschaft hat, insofern er sie im Medium der Sinnlichkeit als seine eigene, ihn zeigende erwirkt (als seinen ‚Selbstvollzug‘)” (GW¹, p. 55; GW², p. 100).

¹⁰⁵ Alfonso Álvarez Bolado, el traductor de *Geist in Welt* al español, apunta lo siguiente —interpretando acertadamente lo que quiere decir Rahner—: “El término alemán *Selbstvollzug* podría traducirse por ‘autoproceto’. Una vez aceptada la concepción fundamental de que el ser es siempre ‘ser cabe sí’ [ser consigo], resulta obvio que la manifestación sensible en el seno de la sensibilidad pueda concebirse como el *culmen* de la actualización o realización de aquél” (EM, p. 102, nota 16 del traductor A. ÁLVAREZ BOLADO).

concebida como su 'efecto representativo'¹⁰⁶. Ahora bien, esta *species*, en relación al objeto externo, no es más que esto que hemos dicho: un *efecto representativo*. Es decir, la *species* supone la autorrealización del objeto en la sensibilidad, no es el objeto que sea causa eficiente de la *species*. De ningún modo Rahner entiende la relación de la sensibilidad con el objeto mediante una especie intencional. De hecho, Rahner recurre a unos textos de santo Tomás para demostrar que el Doctor Común ponía un ser intencional allí donde no existe conocimiento: por ejemplo, una *similitudo coloris* en el *medium* físico del aire:

"Santo Tomás atribuye, en general, a todo cuerpo, en cuanto eficientemente operativo, una expansión de su ser formal (que posee ya siempre en sí mismo independientemente de esta expansión) en el *medium* del aire, de manera que también en el aire está presente la *similitudo coloris* como *esse intentionale*, por la acción misma del cuerpo"¹⁰⁷.

Según Rahner, existe una confusión terminológica a la hora de interpretar los textos de santo Tomás de Aquino en torno a la distinción del ser natural y el ser intencional. Nuestro autor afirma que no se pueden contraponer estos dos términos:

"Santo Tomás afirma que en el conocimiento sensible tiene lugar una inmutación *secundum esse spirituale*; que la *species sensibilis* tiene un ser espiritual, un ser intencional, que es *intentio*. De lo dicho anteriormente resulta claro que se entenderían mal estos términos si se creyera que hay que entender este *esse intentionale spirituale* en oposición a un *esse naturale*, es decir, en el sentido del *hodierno* ser 'intencional', ser 'ideal', o 'ser en', en oposición a ser 'real'. Que tal concepción falsea de antemano el sentido tomista de los términos, resulta claro que el hecho de que santo Tomás conoce un *esse intentionale*, una *intentio*, también allí donde para nada se trata de conocimiento. Así, por ejemplo, la luz y los colores están en un *esse intentionale spiritualiter* en el aire; la virtud del *agens principale* está 'intencionalmente' en el instrumento"¹⁰⁸.

¹⁰⁶ EM, p. 102: "Diese *species* einerseits den Gegenstand in seinem Selbst zur Gegebenheit bringt, andererseits doch als seine ,stellvertretende Wirkung' aufgefaßt werden kann" (GW¹, p. 55; GW², p. 100).

¹⁰⁷ EM, p. 102: "Thomas überhaupt jedem Körper als effizient wirkendem eine Ausbreitung seines formhaften Seins (das er doch auch schon an sich selber unabhängig von dieser Ausbreitung besitzt) im Medium der Luft zuschreibt, so daß auch schon in der Luft die *similitudo coloris* als *esse intentionale* durch die Wirkung des Körpers vorhanden ist" (GW¹, p. 55; GW², p. 101).

¹⁰⁸ EM, p. 103: "Thomas sagt, bei der sinnlichen Erkenntnis handle es sich um eine *immutatio* ,secundum esse spirituale', die *species sensibilis* habe ein *esse spirituale*, ein *esse intentionale*, sei *intentio*. Aus dem Gesagten ergibt sich schon, daß man diese Worte falsch verstände, wollte man glauben, das *esse intentionale spirituale* sei als Gegensatz zu einem *esse naturale* zu verstehen im Sinn des heutigen ,intentionalen', ,ideellen' Seins und Inseins im Gegensatz zum ,realen' Sein. Daß eine solche Auffassung von vornherein den thomistischen Sinn verfehlt, ergibt sich einfach schon daraus, daß Thomas ein *esse intentionale*, eine *intentio* kennt, wo es sich überhaupt nicht um Erkenntnis handelt. So sind das Licht und die Farben in einem *esse intentionale spiritualiter* in der Luft, die *virtus eines agens principale* ist ,intentional' im Instrument" (GW¹, p. 56; GW², pp. 101-102).

a) Referencia a la *Summa Theologiae* en torno a la *duplex immutatio* (I, q. 78, a. 3, co.)

Por el contrario, para santo Tomás, en la sensación, a la *immutatio naturalis* va unida la *immutatio spiritualis*, aunque ésta, y no aquélla, es la que se identifica con la sensación. El objeto exterior produce una inmutación natural de los órganos de los sentidos, pero también se produce una inmutación espiritual, en donde el sentido es informado por las especies, uniéndose intencionalmente así con el objeto sensible. Veamos la referencia que Rahner hace al artículo tercero de la cuestión 78 de la *Suma de Teología*¹⁰⁹, en el cual se explica esto que estamos diciendo. En esta cuestión, en la que santo Tomás, basándose en la doctrina del Estagirita, afirma que existen cinco sentidos externos, enseña que el sentido es una potencia pasiva que puede ser inmutada por los objetos sensibles exteriores¹¹⁰, diferenciando dos tipos de inmutación: una natural y otra espiritual. La inmutación natural se produce cuando el objeto inmutado recibe la forma del objeto, causa de la inmutación, según su ser natural, así como existe en el inmutante, es decir, de manera física y material. En cambio, se da una inmutación espiritual cuando la forma inmutante es recibida en el objeto inmutado según su ser espiritual, o sea, sin materia; éste es el caso de los sentidos, que necesitan de una *immutatio spiritualis* para ser informados mediante una *intentio formae sensibilis*.

“Est autem duplex immutatio, una naturalis, et alia spiritualis. Naturalis quidem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale, sicut calor in calefacto. Spiritualis autem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale; ut forma coloris in pupilla, quae non fit per hoc colorata. Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus. Alioquin, si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent dum alterantur”¹¹¹.

b) Referencia al *De potentia* (q. 5, a. 8, co.) en torno al *esse intentionale* en un medio físico

Como hemos visto, santo Tomás hace una clara diferencia entre las dos clases de inmutaciones que pueden recibir los sentidos: la natural y la espiritual. Con el ejemplo

¹⁰⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 78, a. 3, co., referenciado en EM, p. 103, nota 20; GW¹, p. 56, nota 19; GW², p. 101, nota 17.

¹¹⁰ Según santo Tomás, la diversidad de potencias no depende de la diversidad de órganos, sino que la diversidad de órganos depende de la diversidad de potencias. Pero al ser los sentidos externos unas potencias pasivas, susceptibles de ser inmutadas por los objetos exteriores, la distinción de los mismos sentidos dependerá de la diversidad de estos objetos: *“Est autem sensus quaedam potentia passiva, quae nata est immutari ab exteriori sensibili. Exterius ergo immutativum est quod per se a sensu percipitur, et secundum cuius diversitatem sensitivae potentiae distinguuntur”* (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 78, a. 3, co.).

¹¹¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 78, a. 3, co.

del *esse intentionale* en el medio físico el aire, Karl Rahner pretende decir que el *esse spirituale* o *intentionale* no es el ser cognoscitivo, abusando, así, de unas expresiones del Aquinate descontextualizándolas. Nos parece indebida la interpretación que realiza Rahner de los textos de santo Tomás en torno al *esse spirituale* que se encuentra en el *medium* físico del aire. Primero de todo, hay que tener en cuenta, para entender esta teoría, que santo Tomás no estaba al margen de las limitaciones de los conocimientos científicos de aquella época¹¹². Por este motivo, algunos autores afirman que la atribución que el Aquinate hace de un *esse intentionale* a un medio físico es consecuencia de estas limitaciones científicas del Medioevo¹¹³. Sin embargo, parece también muy probable que, además, santo Tomás emplease análogamente el concepto *esse intentionale* para dar explicación a la cuestión de la transmisión de las *species*¹¹⁴.

Aunque no pretendemos entrar en esta cuestión, puesto que nos desviaría de nuestro propósito, queremos dejar claro que, independientemente de que haya sido acertada o no la atribución de un *esse intentionale* en el *medium* del aire por parte del Aquinatense, no está justificada la negación de la intencionalidad en el conocimiento por parte del doctor Rahner, puesto que santo Tomás siempre diferencia el orden natural del orden intencional-cognoscitivo. Leamos el texto cosmológico referenciado por Rahner¹¹⁵, en el cual santo Tomás de Aquino explica que las sustancias separadas mueven a los cuerpos celestes, y éstos a los elementos; además de que, tanto las inmutaciones naturales, como las espirituales, tienen su causa en los cuerpos celestes.

“Haec autem est actio corporis, quae non est ad transmutationem materiae, sed ad quamdam diffusionem similitudinis formae in medio secundum similitudinem spiritualis intentionis quae recipitur de re in sensu vel intellectu, et hoc modo sol illuminat aera, et color speciem suam multiplicat in medio. Uterque autem modus actionis in istis inferioribus causatur ex corporibus caelestibus. Nam et ignis suo calore transmutat materiam, ex virtute

¹¹² Al respecto, Henry Collin nos recuerda lo siguiente: “Los antiguos, faltos de datos científicos precisos, concebían las cosas de modo diferente. Siguiendo a Aristóteles, definían la luz como el acto del medio diáfano en cuanto tal, y el color como la terminación de la luz sobre una superficie opaca. Creían, en consecuencia, que el color existe únicamente en los objetos donde se refleja la luz, no en el espacio que separa de la retina los objetos alejados; y para descartar toda acción a distancia decían que el color del objeto alejado se comunica al ojo merced a una especie impresa capaz de ser transmitida por el espacio intermedio, con tal que esté iluminado” (COLLIN, H. *Manual de filosofía tomista*. Barcelona: Luis Gili, 1950, vol. I, p. 260).

¹¹³ Cfr. SANGUINETI, J. J. “La especie cognitiva en Tomás de Aquino”. *Tópicos*. 2011, núm. 40, pp. 70-73.

¹¹⁴ Cfr. O'CALLAGHAN, J. P. “Aquinas, cognitive theory, and analogy: A propos of Robert Pasnau's theories of cognition in the later Middle Ages”. *American Catholic Philosophical Quarterly*. 2002, núm. 76, pp. 450-482.

¹¹⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De potentia*, q. 5, a. 8, co., referenciado en EM, p. 102, nota 17; GW¹, p. 55, nota 16; GW², p. 101, nota 14.

*corporis caelestis; et corpora visibilia multiplicant suas species in medio, virtute luminis, cuius fons est in caelesti corpore*¹¹⁶.

Aunque hoy nos parezca curiosa la concepción cosmológica de santo Tomás, no parece adecuado hacer una caricatura de sus tesis. Al contrario, la argumentación del Aquinate revela lo más importante: que hay una referencia intencional del objeto exterior con las *species* que recibe la sensibilidad y el intelecto. Si santo Tomás creyera que las *species* son innatas, por ejemplo, no tendría necesidad de dar una explicación física a cómo las formas de los objetos pueden inmutar espiritualmente los sentidos desde la distancia espacial. Pero, independientemente de esto, lo importante es que santo Tomás pone el origen de las *species*, que hay multiplicadas en el aire, en las cosas mismas, precisamente para salvaguardar la intencionalidad del conocimiento. Otro texto referenciado por nuestro autor es el siguiente:

*“Unus Angelus cognoscit alium per speciem eius in intellectu suo existentem, quae differt ab Angelo cuius similitudo est, non secundum esse materiale et immateriale, sed secundum esse naturale et intentionale. Nam ipse Angelus est forma subsistens in esse naturali, non autem species eius quae est in intellectu alterius Angeli, sed habet ibi esse intelligibile tantum. Sicut etiam et forma coloris in pariete habet esse naturale, in medio autem deferente habet esse intentionale tantum”*¹¹⁷.

Este texto es iluminador en cuanto a los conceptos que el Santo Doctor emplea para sus argumentaciones, de las cuales sacamos las siguientes conclusiones. Primeramente, no podemos confundir el ser natural con el ser material, puesto que el ángel, por ejemplo, es una forma subsistente inmaterial en un ser natural. En segundo lugar, parece que las especies tienen dos tipos de existencia: pueden existir con un ser natural, y con un ser inteligible-intencional; santo Tomás, en efecto, diferencia claramente los dos órdenes. En tercer lugar, leyendo con atención el texto, se puede deducir que todo ser inteligible es intencional, pero que no todo ser intencional es inteligible; veamos en qué sentido. A la hora de hablar de las *species* contenidas en el intelecto angélico, santo Tomás emplea indistintamente tanto el concepto de *esse intentionale*, como el de *esse intelligibile*. En cambio, a la hora de hablar del *medium deferens* —en este caso, el aire— el Aquinate, obviamente, emplea la noción de *esse intentionale*, señal inequívoca de que dicha noción aquí es analógica, destacando que el *medium* es simplemente un medio transmisor, que está a caballo, en cierto modo, entre el ser natural y el cognoscitivo, manteniendo el carácter intencional de las *species*

¹¹⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De potentia*, q. 5, a. 8, co.

¹¹⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 56, a. 2, ad 3.

que transmite. Lo claro es que, para santo Tomás, no es lo mismo que la *species* exista en el *medium* que en el entendimiento o en el sentido. En definitiva, no es adecuado rechazar la intencionalidad del conocimiento sensible y del inteligible so pretexto de que santo Tomás emplea *impropiamente* el concepto de *esse spirituale* o *intentionale* en el medio físico del aire. Con los conocimientos físicos actuales, se puede hacer una corrección de estos aspectos secundarios que aparecen en los textos del Angélico, pero esto no es motivo para hacer una interpretación deformada —que en el fondo supone ser una enmienda a la totalidad— de sus teorías acerca de la intencionalidad que aparecen en su doctrina gnoseológica.

En contra de lo que afirma nuestro autor, creemos que santo Tomás es muy cuidadoso a la hora de emplear los conceptos. Lo mismo no podemos decir del padre Rahner, para el cual el *esse spirituale* de la *species*, en cuanto participa del *ser consigo mismo*, contradice la propia materialidad de la sensibilidad: “*Esse spirituale* es aquí, más bien, aquel real ser físico que reflectido contra sí mismo, se encuentra, sin embargo, ‘cabe sí mismo’ [consigo mismo], como *actus materiae*; que, por su determinada ‘riqueza de ser’, a pesar de estar alienado de sí mismo como ser de la materia, sin embargo, como tal es ‘cabe sí’ [consigo]”¹¹⁸. A consecuencia de esta última afirmación que alberga tan flagrante *contradictio in terminis*, nuestro autor niega que el *esse naturale* pueda ser calificado como real, puesto que es incapaz de *ser consigo*: “no hay por qué dar al *esse naturale*, en oposición al *esse intentionale*, el sentido de ‘ser real’; sino que es, más bien, aquel último grado de ser físico que, no reflectido contra sí mismo, no es cabe sí [consigo]”¹¹⁹.

c) Referencia a Gustav Siewerth en torno a la *relatio non mutua*

Aunque Gustav Siewerth no pueda considerarse estrictamente tomista, y haya en su obra mucho que objetar, debemos admitir que algunos de los pasajes de su opúsculo *Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin*¹²⁰ son, en parte, una corrección a la posición de nuestro autor y, en parte, también una fuente evidente de inspiración del mismo. El propio Rahner admite este relativo contraste al hacer referencia a unas páginas de la antedicha obra siewerthiana. La objeción parcial a Gustav Siewerth es

¹¹⁸ EM, p. 104: “*Esse spirituale* ist hier vielmehr jenes wirkliche physische Sein, das gegen sich selbst reflektiert, als *actus materiae* bei sich ist, das durch seine bestimmte Seinsmächtigkeit trotz seiner Entfremdung von sich selber als Sein der materia doch als solches bei sich ist” (GW¹, p. 57; GW², p. 102).

¹¹⁹ EM, p. 104: “*Esse naturale* ist daher als Gegensatz zu *esse intentionale* nicht einfach mit ‚reales Sein‘ wiederzugeben, sondern ist jenes geringere physische Sein, das nicht gegen sich reflektiert bei sich ist” (GW¹, p. 57; GW², p. 102).

¹²⁰ Cfr. SIEWERTH, G. *Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin. Die sinnliche Erkenntnis*. München; Berlin: R. Oldenbourg, 1933.

expresada por Karl Rahner de la siguiente manera: “En la percepción exterior, es la *species* una realidad (determinación) de la cosa misma. En esta formulación general, estamos de perfecto acuerdo con el resultado del estudio de Siewerth. En qué nos apartamos de él, en una interpretación ya más próxima de esta tesis, se va a ver en seguida”¹²¹. A continuación, Rahner critica el intento de Siewerth de conciliar algunos textos de santo Tomás de Aquino con la tesis que afirma que las *species sensibiles* son un *efecto* del objeto exterior, añadiendo la siguiente brevísima nota a pie de página: “Compárense, por ejemplo, los textos [de santo Tomás] con los que pretende Siewerth armonizar su tesis (pp. 60 ss.)”¹²². A pesar de su promesa, en todo *Geist in Welt* Rahner no expone las tesis de Siewerth; simplemente, se limita a dar unas pocas referencias a su obra, pero sin explicar absolutamente ninguna página de la obra siewerthiana. Rahner, a pesar de lo que dice, no expone el pensamiento de Siewerth ni lo coteja con el suyo propio en ningún momento. Por supuesto, Rahner no estaría obligado a exponer la tesis de Siewerth, si no hubiera anunciado antes lo contrario; esto es lo que le reprobamos. Este singular comportamiento de Rahner nos recuerda a su frustrada *demonstración de intenciones* del prólogo de *Geist in Welt*, en el que anunció que, con frecuencia, aparecerían los nombres de Maréchal y Rousselot¹²³, y, en cambio, resulta que sus apariciones son tan escasas y pobres como las de Siewerth. Por este motivo, ante la ausencia de explicación alguna, hemos creído necesario acudir a las páginas de Gustav Siewerth referenciadas por Karl Rahner, para ver en qué difieren y en qué coinciden ambos, para, así, entender mejor la tesis de nuestro autor¹²⁴.

En primer lugar, Gustav Siewerth pretende interpretar una cita de santo Tomás que ha expuesto en páginas precedentes¹²⁵ —correspondiente a la cuestión 14 de la *Prima Pars* de la *Summa Theologiae*—, para demostrar la inmanencia del *recipere*:

¹²¹ EM, p. 101: “In der äußeren Wahrnehmung ist die *species* eine Wirklichkeit (Bestimmung) der Sache selbst. In dieser allgemeinen Formulierung stimmen wir mit dem Ergebnis der Arbeit Siewerths durchaus überein. Worin wir in der genaueren Auslegung dieser These von ihm abweichen, wird sich sofort ergeben” (GW¹, p. 55; GW², p. 100).

¹²² EM, p. 102, nota 15: “Man vergleiche etwa die Texte, mit denen Siewerth seine These zu harmonisieren versucht (S. 60 ff.)” (GW¹, p. 55, nota 15; GW², p. 100, nota 13).

¹²³ Cfr. EM, p. 11; GW¹, p. V; GW², p. 9.

¹²⁴ Advertimos, sin embargo, que la referencia que hace Rahner es de por sí confusa, puesto que indica la página 60 y *siguientes*. Muy posiblemente, estas *siguientes* sean simplemente la siguiente página 61, que es donde empieza un nuevo epígrafe, pero esto no es del todo seguro. Sin embargo, ante el conocimiento inexacto de hasta qué página llegan las *siguientes*, hemos optado por llegar hasta la página 67, debido a que, más adelante, analizaremos de la 67 a la 72. Consideramos interesante analizar todas estas páginas en donde se ven de forma evidente las coincidencias y diferencias entre la tesis siewerthiana y la rahneriana.

¹²⁵ Cfr. SIEWERTH, G. *Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin. Die sinnliche Erkenntnis*. München; Berlin: R. Oldenbourg, 1933, pp. 53-55.

“Moveri et pati sumuntur aequivoce secundum quod intelligere dicitur esse quoddam moveri vel pati, ut dicitur in III de anima. Non enim intelligere est motus qui est actus imperfecti, qui est ab alio in aliud, sed actus perfecti, existens in ipso agente. Similiter etiam quod intellectus perficiatur ab intelligibili vel assimilatur ei, hoc convenit intellectui qui quandoque est in potentia, quia per hoc quod est in potentia, differt ab intelligibili, et assimilatur ei per speciem intelligibilem, quae est similitudo rei intellectae; et perficitur per ipsam, sicut potentia per actum. Sed intellectus divinus, qui nullo modo est in potentia, non perficitur per intelligibile, neque assimilatur ei, sed est sua perfectio et suum intelligibile”¹²⁶.

En este pasaje citado por Siewerth, santo Tomás de Aquino explica que, a veces, el entender se concibe equivocadamente, como un cierto movimiento, entendiéndolo éste como un acto de lo imperfecto (*actus imperfecti*), pero, con propiedad, hay que referirse al acto de entender como un acto de lo perfecto (*actus perfecti*). En el conocimiento, a pesar de que se emplee el término *motus* análogamente, no existe movimiento local alguno, el cual, como enseña Aristóteles y santo Tomás, es un *actus imperfectus et imperfecti*, ya que existe en potencia¹²⁷. Un acto de lo imperfecto se produce cuando la acción no termina, se completa o perfecciona en el agente mismo. En cambio, el entender —a pesar de que pasa de la potencia al acto— es un *actus perfecti* porque su *actus completus* es inmanente, y provoca la perfección del entendimiento mismo. Sin embargo, esta cuestión la veremos, con más detenimiento, en el próximo capítulo.

Según santo Tomás, el entendimiento, cuando pasa de estar en potencia a estar en acto, es perfeccionado por lo inteligible, en donde se asemeja (*assimilatur*) al inteligible, mediante la *species intelligibilis*, en el mismo acto de entender. En cambio, en Dios no se da este proceso perfectivo y de semejanza intencional, puesto que Él mismo es su misma perfección y su mismo inteligible (*est sua perfectio et suum intelligibile*). En fin, por lo que hemos leído de santo Tomás, ya vemos —antes de pasar a la interpretación de Siewerth— en qué se diferencia de los textos de Rahner. En Karl Rahner, el entendimiento del hombre —como el de Dios— es perfeccionador y no perfeccionado, determinante y no determinado. Al identificar la *species sensibilis* como autopresencia y autorrealización del objeto, y, además, como autorrealización de la sensibilidad —como pronto veremos—, Rahner está avanzando en la justificación de su subjetivismo, el cual concluye que el sujeto cognoscente es su mismo inteligible, concordando con lo que ha enseñado —en el capítulo de *Los fundamentos*— al proclamar la identidad originaria del

¹²⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 14, a. 2, ad 2, citado en SIEWERTH, G. *Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin. Die sinnliche Erkenntnis*. München; Berlin: R. Oldenbourg, 1933, pp. 53-54.

¹²⁷ “*Motus est actus existentis in potentia: et sic est actus imperfectus et imperfecti*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sententia Metaphysicae*, lib. 11, l. 9, n. 17).

ser, del conocer y del objeto conocido. Sin embargo, reservemos esta cuestión para más adelante, y prosigamos con la exposición de Siewerth.

En consonancia con el pensamiento de santo Tomás, Gustav Siewerth interpreta que la *potencialidad* fundamenta una diferencia real entre el intelecto y lo inteligible. Lo único que hace superar esta diferencia es el mismo acto de entender, en el que, mediante la *species intelligibilis*, el intelecto se asemeja con la cosa, siendo perfeccionado, en consecuencia, al pasar a estar en acto: “En éste [pasaje de santo Tomás] se declara inequívocamente que la potencialidad fundamenta una distinción real entre el intelecto y lo *inteligible*, la cual, en virtud de la *species intelligibilis*, debe ser superada a través de una *assimilatio (ad rem)* perficiente y actualizante”¹²⁸. A partir de aquí, Siewerth aprovecha el anterior texto del Aquinatense para hacer una comparación del proceso intelectual con el sensitivo. Debido a que el objeto —la *res naturae*— es sensible en acto (*actu sensibile*), el mismo objeto sensible se compara a la sensibilidad, como la especie inteligible al entendimiento posible. Por el acto sensible, el objeto —igual que la *species intelligibilis* en el entendimiento—, por medio de su forma, se encuentra en la inmanencia de la actualidad sensible. Sin embargo, existe —según Siewerth—, en el acto de la sensación, una unidad —parece que ontológica, más que intencional— entre la sensibilidad y la naturaleza del objeto percibido.

“Pero, puesto que, según Santo Tomás, la *res naturae* es *actu sensibile*, el fragmento citado puede servirnos de apoyo en nuestra argumentación. Pues, en lo sensible, la forma objetual (sólo ella es *actu sensibile*) tiene, necesariamente, el significado que la *species illuminata* tiene respecto al entendimiento posible. Pero esto implica que, de ella, *perfectio*, *assimilatio*, *specificatio* y la correspondiente actualidad afluyan inmediatamente a la potencia sensible. Si esto es así, entonces la cosa misma (como las *species intelligibiles* en el entendimiento), en virtud de su forma, se encuentra en medio de la inmanencia de la actualidad sensible, y el hombre, a través de la receptividad espiritual de sus órganos, se funde en una unidad con la naturaleza marcada con escasa nitidez”¹²⁹.

¹²⁸ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*In ihr ist unverkennbar ausgesagt, daß die Potentialität eine reale Unterscheidung von Intellekt und Intelligiblem begründe, die kraft der species intelligibilis durch eine perfizierende, aktualisierende Assimilatio (ad rem) überwunden werden soll*” (SIEWERTH, G. *Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin. Die sinnliche Erkenntnis*. München; Berlin: R. Oldenbourg, 1933, p. 60).

¹²⁹ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*Da nun aber nach Thomas die res naturae ‚actu sensibile‘ ist, so kann die angeführte Stelle unserer Beweisführung zur Stütze werden. Denn im Sinnlichen hat notwendig die Dingform (nur sie ist actu sensibile) die Bedeutung, welche die species illuminata dem möglichen Verstande gegenüber hat, d. h. aber, daß von ihr unmittelbar ‚perfectio‘, ‚assimilatio‘, ‚specificatio‘, und eine entsprechende Aktualität dem sinnlichen Vermögen zuströmen. Ist dem aber so, dann ist das Ding selbst (wie die species intelligibiles im Verstehen) kraft seiner Form mitten in der Immanenz der sinnlichen Aktualität und der Mensch verwächst durch die spirituelle Receptivität seiner Organe zu einer nicht scharf genug betonbaren Einheit mit der Natur*” (SIEWERTH, G. *Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin. Die sinnliche Erkenntnis*. München; Berlin: R. Oldenbourg, 1933, p. 60).

Al final de este pasaje, se empieza a vislumbrar la concepción que tiene Siewerth en torno a la metafísica del conocimiento. Como más adelante analizaremos, Siewerth tiende a fusionar —confundir—, en una misma *unidad metafísica* (*metaphysische Einheit*), la sensibilidad y el intelecto; las potencias sensibles y las intelectuales; el acto del conocimiento sensible y el objeto percibido en la sensibilidad; el orden natural y el inteligible. Esta postura de Siewerth es influyente en Rahner, el cual también —aunque de forma más radical— declara una unidad-identidad sensible-espiritual. Si nos fijamos en las últimas líneas del texto supracitado, parece que Siewerth insinúa que la unidad de la esencia con la sensibilidad se da, en cierto modo, en el orden natural. Sin embargo, esto por ahora es muy oscuro. Así pues, continuemos con el planteamiento de Siewerth, el cual se va mostrando gradualmente todavía más cercano, en parte, a la postura rahneriana. Otro texto que Siewerth cita del Aquinatense es el siguiente:

“Sic species intellecta in actu est forma intellectus possibilis, sicut species visibilis in actu est forma potentiae visivae, sive ipsius oculi. Species autem intellecta comparatur ad phantasma sicut species visibilis in actu ad coloratum quod est extra animam [...]. Similis igitur continuatio est intellectus possibilis per formam intelligibilem ad phantasma quod in nobis est, et potentiae visivae ad colorem qui est in lapide. Haec autem continuatio non facit lapidem videre, sed solum videri”¹³⁰.

Este texto de santo Tomás es utilísimo para nuestro estudio, puesto que es —como la totalidad del capítulo 59— una defensa del realismo y del conocimiento intencional. Para el Santo Doctor, la *species* y la *forma* son dos términos que significan una misma realidad, pero vista desde dos perspectivas distintas. La especie sensible en acto es, a la vez, forma de la potencia sensitiva, ya que la actualiza o *informa*. Lo mismo pasa con la especie inteligible en acto respecto del entendimiento posible. Ahora bien, existe una unidad o continuidad (*continuatio*) entre la potencia sensitiva y el objeto extramental, sensible y real, por medio de la especie o forma, de igual manera que existe una *continuatio* entre el entendimiento y el *phantasma*. En la sensibilidad, esta *continuatio* es una manifestación de la percepción del objeto extramental por los sentidos mediante la forma sensible, aunque evidentemente esta *continuatio* no provoca que el objeto acabe percibiendo, es decir, que la piedra vea, por ejemplo. A partir de esta evidencia última, Siewerth proclama sutilmente la *relatio non mutua* entre los objetos extramentales y las potencias sensitivas. Esta *relatio non mutua* no parece que aporte nada nuevo, puesto que es cierto que son las potencias sensitivas las que son

¹³⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 59, n. 10, citado en SIEWERTH, G. *Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin. Die sinnliche Erkenntnis*. München; Berlin: R. Oldenbourg, 1933, p. 60.

determinadas por el objeto exterior en el acto del conocimiento sensible, permaneciendo el objeto —en el orden natural— absolutamente inalterable. No obstante, podríamos matizar a Siewerth que, en el orden inteligible —y también en el sensible—, el objeto extramental es de alguna manera enriquecido, puesto que su esencia, al ser percibida por el entendimiento mediante la sensibilidad, está también existiendo en otro plano, en el cognoscitivo, en la inmanencia de una inteligencia espiritual, siendo este *novum* una *riqueza* indirecta para el propio objeto. En un hermoso texto, santo Tomás enseña que el remedio para la imperfección de los entes creados, considerados en su singularidad —en cuanto son partes de la perfección de la totalidad universo—, se encuentra en el entendimiento, puesto que, al conocer un objeto concreto, ese objeto está en cierto modo en el cognoscente; por otra parte, al poder conocerlo todo, es *quodammodo omnia*; y, finalmente, en la visión beatífica de Dios, puede el alma reunir, en ella misma, la perfección y el orden entero del universo y de sus causas¹³¹. Sin embargo, no queremos recibir la acusación de pretender forzar la tesis de Siewerth. Por esta razón, a este autor le concedemos —sin matices— que se produce, en el acto de conocer, una *relatio non mutua* entre el objeto y el conocimiento —sensible o intelectual—. Lo que no podemos admitir es lo que sigue a continuación, en torno a la naturaleza de la *species sensibilis*.

Para Siewerth, —y en esto aún estamos de acuerdo con él— la *species sensibilis* es el efecto de la forma del objeto extramental en la inmanencia de la percepción sensible. En este sentido —afirma Siewerth— “la *forma recepta in sensu* representa un *alter modus essendi* diferente al de la *forma in materia*”¹³². Sin embargo —y esta es la deformación tomista de Siewerth—, la *species sensibilis* no supone, en realidad, una relación entre el objeto y las potencias sensitivas, sino que la *species sensibilis* constituye el mismo acto de conocimiento, identificándose con él.

¹³¹ “*Res aliqua invenitur perfecta dupliciter. Uno modo secundum perfectionem sui esse, quod ei competit secundum propriam speciem. Sed quia esse specificum unius rei est distinctum ab esse specifico alterius rei, ideo in qualibet re creata huiusmodi perfectioni in unaquaque re, tantum deest de perfectione simpliciter, quantum perfectionis in speciebus aliis invenitur; ut sic cuiuslibet rei perfectio in se considerata sit imperfecta, veluti pars perfectionis totius universi, quae consurgit ex singularum rerum perfectionibus, invicem congregatis. Unde ut huic imperfectioni aliquod remedium esset, invenitur alius modus perfectionis in rebus creatis, secundum quod perfectio quae est propria unius rei, in altera re invenitur; et haec est perfectio cognoscentis in quantum est cognoscens, quia secundum hoc a cognoscente aliquid cognoscitur quod ipsum cognitum est aliquo modo apud cognoscentem; et ideo in III de anima dicitur, anima esse quodammodo omnia, quia nata est omnia cognoscere. Et secundum hunc modum possibile est ut in una re totius universi perfectio existat. Unde haec est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire, secundum philosophos, ut in ea describatur totus ordo universi, et causarum eius; in quo etiam finem ultimum hominis posuerunt, quod secundum nos, erit in visione Dei*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, q. 2, a. 2, co.).

¹³² Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*Zwar eignet der ‚forma recepta in sensu‘ ein ‚alter modus essendi‘ als der ‚forma in materia‘*” (SIEWERTH, G. *Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin. Die sinnliche Erkenntnis*. München; Berlin: R. Oldenbourg, 1933, p. 64).

Aunque, a primera vista, la posición de Siewerth parezca una defensa de la intencionalidad del conocimiento, esto no es exactamente así. En efecto, Siewerth reconoce que es el objeto extramental que altera las potencias sensitivas. También admite que la *species sensibilis* tiene su origen en el objeto extramental. Ahora bien, para él, una vez se ha generado dicha *species* en la inmanencia de la sensibilidad, se *funde* —ontológicamente—, en cierto modo, con la naturaleza de los sentidos, identificándose con el propio conocimiento, llegando a ser *species intellecta*, el mismo término del conocimiento. En otras palabras, lo que se conoce es la propia *species*, inexistiendo una verdadera referencia intencional al objeto real externo, dándose simplemente una mera semejanza o *similitudo* con él, atribuyendo a la *species* un vago carácter de *similitudo* (*Similitudocharakter*).

“La distinción racional entre el *actus sensus* y el *sensibile* se describe así: la *species* no media entre potencia y percepción, sino que el efecto natural actualiza inmediatamente el acto inmanente; pero, tan pronto como éste es llevado a cabo, éste conlleva, en su inmanencia, una impronta formal que le pertenece: el efecto mismo de la forma objetual [*Dingformwirkung*] es, en él, la *species*; no como medio entre objeto y percepción, sino como actualidad formal, dada desde fuera, de la percepción misma. Los objetos causan la percepción a modo de formas, pero, en tanto que son éstas, en su efecto, ellas mismas son las *species*. Si se quisieran intercalar las *species*, entonces resultaría una fila infinita. Por eso, básicamente, la *species* es sólo una descripción de la relación objeto-acto y debe ser correspondientemente interpretada con carácter de *similitudo* [*Similitudocharakter*]. Pero, en la medida en que el efecto de la forma objetual implica cognición inmediata, ésta no es sólo *species*, sino, al mismo tiempo, también objeto de la percepción”¹³³.

Desde aquí, se entiende el porqué de la insistencia de Siewerth en remarcar la *relatio non mutua* del conocimiento sensible. La *relatio non mutua* de Siewerth significa que el conocimiento empieza en las cosas —son su origen ontológico—, pero lo que se conoce *de facto* no son las propias cosas, sino las *species* originadas por ellas en la inmanencia de la sensibilidad. En este sentido la *receptio* de las formas —*no intencionales*, según parece— es identificada con la misma *sensatio*; existe una

¹³³ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*Die rationale Unterscheidung zwischen dem actus sensus und dem sensible aber stellt sich so dar: die species vermittelt nicht zwischen Vermögen und Wahrnehmung, sondern der naturale Effekt aktualisiert unmittelbar den immanenten Akt; soweit dieser aber zustande kam, trägt er in seiner Immanenz ein ihm zugehöriges formales Gepräge: die Dingformwirkung selbst ist an ihm die species; nun nicht als Mitte zwischen Ding und Wahrnehmung, sondern als formale von außen gegebene Aktualität der Wahrnehmung selbst. Die Dinge bewirken als Formen die Wahrnehmung; soweit sie aber in ihrer Wirkung diese sind, sind sie selbst die species. Wollte man die species dazwischenschieben, so ergäbe es eine unendliche Reihe. Im Grunde ist daher species nur eine Bezeichnung der Ding-Akt-relation und muß in ihrem Similitudocharakter entsprechend gedeutet werden. Soweit aber die Wirkung der Dingform unmittelbar Erkennen bedeutet, ist sie nicht nur species, sondern auch zugleich Objekt der Wahrnehmung*” (SIEWERTH, G. *Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin. Die sinnliche Erkenntnis*. München; Berlin: R. Oldenbourg, 1933, pp. 66-67).

consustancialidad (*Wesenseinheit*) entre estos dos términos; una *igualdad esencial* (*wesentlichen Gleichheit*) entre el *sentire* y el *recipere*; coinciden metafísicamente¹³⁴. De hecho, la misma *immutatio spiritualis* —coincidente con la *receptio*—, requerida para que el sentido se actualice, se identifica, además, con el mismo acto inmanente de la sensación. Siewerth parte de esta frase de santo Tomás: “*Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis*”¹³⁵. Evidentemente, según santo Tomás, no es suficiente, para sentir, una *immutatio naturalis*, puesto que, de ser así, cualquier alteración en un cuerpo sería suficiente para sentir¹³⁶. Ahora bien, lo que no dice el Santo Doctor —y sí dice Siewerth— es que esta *requiritio* (*Hinzungeforderte*) no debe entenderse como dispositiva, condicionante o causativa (*disponierender, bedingender oder bewirkender*). Para Siewerth, la *immutatio spiritualis* es un *proprium* necesariamente actual y consustancial con la percepción¹³⁷. En esto —en definir la *immutatio spiritualis* como un *requerimiento ontológico* de la percepción— estaríamos de acuerdo, si no fuera por todos los presupuestos que hemos expuesto anteriormente, que obligan a concluir que el término del conocimiento —para Siewerth— es la impresión misma.

Por otra parte, también nos cuadra la objeción de Rahner a Siewerth. Nuestro autor no puede estar de acuerdo con Gustav Siewerth en la *continuatio* entre el objeto sensible —considerado como *res naturae*— y la potencia sensitiva. Para Karl Rahner, el origen de las cualidades sensibles que percibimos no se encuentra en la realidad exterior, sino de modo *a priori* en nuestra alma. Recordemos, además, que Rahner no admite que los objetos exteriores al alma tengan ser; son *no-entes*, por ser incapaces de *ser consigo mismos*. Por esta razón, nuestro autor, fiel a la lógica de su argumentación, no considera que dichos objetos sean cognoscibles. Para santo Tomás, la cognoscibilidad tiene su raíz en el *esse* de las cosas, y, por ende, en su verdad ontológica. En consecuencia, pasando al plano intelectual, debemos afirmar que el conocimiento de la realidad —y de la verdad lógica— está fundado en el ser de los entes; “*veritas supra ens fundatur*”¹³⁸.

¹³⁴ Cfr. SIEWERTH, G. *Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin. Die sinnliche Erkenntnis*. München; Berlin: R. Oldenbourg, 1933, pp. 61-63.

¹³⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 78, a. 3, co., citado en SIEWERTH, G. *Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin. Die sinnliche Erkenntnis*. München; Berlin: R. Oldenbourg, 1933, p. 62.

¹³⁶ “*Si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent dum alterantur*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 78, a. 3, co.).

¹³⁷ Cfr. SIEWERTH, G. *Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin. Die sinnliche Erkenntnis*. München; Berlin: R. Oldenbourg, 1933, p. 62.

¹³⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, q. 10, a. 12, ad 3.

“Cum autem in re sit quidditas ejus et suum esse, veritas fundatur in esse rei magis quam in quidditate, sicut et nomen entis ab esse imponitur; et in ipsa operatione intellectus accipientis esse rei sicut est per quamdam similationem ad ipsum, completur relatio adaequationis, in qua consistit ratio veritatis. Unde dico, quod ipsum esse rei est causa veritatis, secundum quod est in cognitione intellectus”¹³⁹.

Finalmente, cabe decir que Siewerth adopta una solución ecléctica entre el realismo y el idealismo, al sostener que, después del proceso descrito, el objeto de conocimiento no es el extramental, sino la *species sensibilis* que se ha producido y *fundido*, a la vez, en la misma naturaleza sensible, llegando a ser acto, realización y término del conocimiento. En esto último, sí que se constata una similitud con las tesis rahnerianas.

d) Referencias a santo Tomás en torno a la esencia de los entes cognoscibles

Karl Rahner hace la siguiente afirmación: “santo Tomás rechaza la determinación de una facultad cognoscitiva por el ser formal que el objeto posee ya de antemano, y esto para todos los casos, donde este objeto no es el absoluto y puro ser de Dios mismo”¹⁴⁰. Primeramente, para valorar correctamente esta afirmación, debemos recordar que Rahner confunde frecuentemente —como mostraremos en la última parte del trabajo— la esencia y la existencia, el ser y la esencia, el ser y el ente, debido sobre todo a su formación suarista. Teniendo bien presente lo dicho, es evidente que, en esta afirmación antedicha, Rahner está negando fundamentalmente dos cosas, a saber: en primer lugar, que el ser del ente cognoscible —o el ente cognoscible en cuanto tiene ser— sea causa eficiente por la cual el sujeto pueda conocer dicho ente; en segundo lugar, que la esencia de dicho ente sea la misma que es conocida por el intelecto. Por otra parte, para Rahner, el ser del objeto autorrealizado es el *ser consigo*, de manera que nuestro autor pretende superar, no solamente el ser natural, sino también el ser inteligible, reduciéndolo a concienticidad y a un ser determinado por el juicio. Atendiendo, en consecuencia, a estos presupuestos fundamentales, como clave de interpretación, ocupémonos ahora en analizar las múltiples referencias que Rahner hace a la obra de santo Tomás, para comprobar si es aceptable afirmar que la tesis supracitada es sostenida por el Santo Doctor.

¹³⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super Sent.*, lib. 1, d. 19, q. 5, a. 1, co.

¹⁴⁰ EM, p. 103: “Thomas das Bestimmen einer Erkenntnisfähigkeit durch einen Gegenstand in seinem von vornherein schon besessenen formalen Sein als solchem für alle Fälle ablehnt, wo dieser Gegenstand nicht das absolute reine Sein Gottes selbst ist” (GW¹, p. 56; GW², p. 101).

α) Referencia al segundo libro de la *Summa contra Gentiles* (lib. 2, cap. 98, n. 2)

En este punto, la primera referencia que Rahner hace al Aquinate es al capítulo 98 del libro segundo de la *Summa contra Gentiles*¹⁴¹. En dicho capítulo, santo Tomás de Aquino se pregunta cómo una substancia separada puede conocer a otra. En primer lugar, el Aquinatense recuerda que todo lo que se conoce, no se conoce porque esté en potencia, sino porque está en acto; así, la forma es el principio del conocimiento de la cosa, puesto que la misma forma es lo que hace que una cosa esté en acto y, por ende, sea cognoscible. De manera similar, las potencias cognoscitivas pasan a estar en acto gracias a las *species* que las *informan*: “*Nihil autem cognoscitur secundum quod est potentia tantum, sed secundum quod est actu: unde et forma est principium cognitionis rei quae per eam fit actu; similiter autem potentia cognoscitiva fit actu cognoscens per speciem aliquam*”¹⁴². Posteriormente, el Doctor Común pasa a la cuestión principal, afirmando que las substancias conocen a las otras por medio de semejanzas, y no por la esencia propia de la substancia entendida, siendo imposible que una substancia separada sea forma de otra. Lo inteligible puede estar en el interior del alma mediante las *species*, que son el medio por el cual lo inteligible puede ser entendido; solamente Dios puede introducirse en la mente, no porque Dios sea *forma omnium rerum*¹⁴³, sino porque Él está en todas las cosas por esencia, presencia y potencia. Así pues, una substancia separada sólo puede conocer a otra por la *species* que hay en ella —infusa por Dios— de la substancia separada conocida, y no por la misma esencia de ésta.

*“Intelligibile est intra intellectum quantum ad id quod intelligitur. Nulla autem substantia illabitur menti nisi solus Deus, qui est in omnibus per essentiam, praesentiam et potentiam. Impossibile igitur videtur quod substantia separata per essentiam suam intelligatur ab alia, et non per similitudinem eius in ipsa”*¹⁴⁴.

Rahner emplea la cuestión de este capítulo porque pretende demostrar que santo Tomás enseña que la *species* que hay en el entendimiento no tiene su origen en la *species* del ente cognoscible. Es decir, el entendimiento no capta la esencia real que hay en los entes; la *species* del intelecto no es la misma *species* que hay en la cosa. En el mismo capítulo referenciado, santo Tomás parece darle la razón a nuestro autor:

¹⁴¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 98, n. 2, referenciado en EM 103, nota 19; GW¹, p. 56, nota 18; GW², p. 101, nota 16.

¹⁴² SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 98, n. 2.

¹⁴³ “*Si igitur esse divinum esset formale esse omnium, oporteret omnia simpliciter esse unum*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 26, n. 3).

¹⁴⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 98, n. 18.

“Cum autem omnis cognitio sit secundum quod in cognoscente est similitudo cogniti; una autem substantiarum separatarum sit similis alteri secundum communem naturam generis, differant autem ab invicem secundum speciem, ut ex praemissis apparet: videtur sequi quod una earum aliam non cognoscat quantum ad propriam rationem speciei, sed solum quantum ad communem generis rationem”¹⁴⁵.

Sin embargo, lo que Rahner no tiene en cuenta son los dos modos distintos de existencia que tienen las esencias, aunque hay un tercer modo —del cual no nos ocuparemos— de considerar la esencia, que consiste en abstraer la esencia de toda existencia. En efecto, en el cognoscente no puede existir la esencia de las cosas del mismo modo en que existe en las cosas mismas. De nuevo, nos topamos con la distinción entre el ser natural y el ser cognoscitivo. La esencia que existe en el ente real puede ser captada, primeramente, por los sentidos bajo sus condiciones materiales y sus cualidades sensibles, y posteriormente de manera universal, mediante la inteligencia abstractiva. Desde este momento luminoso, la misma esencia del ente real cognoscible existe en el alma intelectual, pero con un ser distinto: no con un ser natural, sino con un ser inteligible.

“Secundum Avicennam in sua metaphysica, triplex est alicuius naturae consideratio. Una, prout consideratur secundum esse quod habet in singularibus; sicut natura lapidis in hoc lapide et in illo lapide. Alia vero est consideratio alicuius naturae secundum esse suum intelligibile; sicut natura lapidis consideratur prout est in intellectu. Tertia vero est consideratio naturae absoluta, prout abstrahit ab utroque esse; secundum quam considerationem consideratur natura lapidis, vel cuiuscumque alterius, quantum ad ea tantum quae per se competunt tali naturae”¹⁴⁶.

Por el contrario, Karl Rahner pretende fundamentarse en santo Tomás, enseñando que el objeto sensible se autorrealiza en la inteligencia mediante la *species*, siendo esta *species* independiente de las *species* existentes en las cosas externas. No obstante, consideramos que nuestro autor se equivoca a la hora de interpretar a santo Tomás en clave inmanentística, mediante unos textos mal interpretados, referidos además al modo de conocer de las sustancias separadas.

¹⁴⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 98, n. 3.

¹⁴⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Quodlibet* VIII, q. 1, a. 1, co.

β) Referencia al *De veritate* (q. 8, a. 7)

De nuevo, Rahner hace referencia a un pasaje del Aquinate —al artículo séptimo de la cuestión octava del *De veritate*¹⁴⁷— que versa sobre cómo los ángeles pueden conocer a otros ángeles. Santo Tomás enseña lo mismo que en *Contra Gentes*, que los ángeles conocen a otros por medio de unas semejanzas innatas, infusas por Dios. Aunque el contenido sea el mismo que lo visto en el punto anterior, queremos destacar la última respuesta a las objeciones. En esta respuesta, el Angélico Doctor indica que, por la misma semejanza infusa, el ángel es llevado al conocimiento de la esencia real del otro ángel, y no sólo de la esencia, sino también de todos sus accidentes, dejando patente —al contrario que nuestro autor— la intencionalidad del conocimiento.

*“Angelus non cognoscit alium Angelum per similitudinem vel abstractam vel impressam, sed per similitudinem innatam, per quam ducitur in cognitionem alterius Angeli, non solum quantum ad essentiam eius, sed etiam quantum ad omnia accidentia eius. Et ideo per eam scit quando Angelus est distans vel praesens”*¹⁴⁸.

Aunque, de todas formas, dichos textos sean mal interpretados por nuestro autor, es también reprobable que, para sostener su tesis de la *species* como autorrealización del objeto sensible, emplee unos pasajes que traten acerca del conocimiento de las substancias separadas. Lo que es seguro es que, en ningún momento, el Aquinatense concibe la *species* como una autorrealización del objeto conocido, puesto que ella solamente es un *medium quo*, un medio por el cual se conoce el objeto cognoscible exterior.

γ) Referencia a la *Summa Theologiae* (I, q. 56, a. 2, ad 3)

Aunque la referencia que Rahner hace aquí a santo Tomás¹⁴⁹ sea la más breve, a nuestro entender es la que más manifiesta la lectura deficiente que hace nuestro autor de los textos del Doctor Común. En el artículo segundo de la cuestión 56 de la *Prima Pars* de la *Summa Theologiae*, santo Tomás nuevamente se propone demostrar cómo un ángel puede conocer a otra substancia separada. Pues bien, Rahner hace una referencia a la respuesta a la tercera objeción. Precisamente, en este pasaje, el Divino

¹⁴⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, q. 8, a. 7, referenciado en EM, p. 103, nota 19; GW¹, p. 56, nota 18; GW², p. 101, nota 16.

¹⁴⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, q. 8, a. 7, ad 14.

¹⁴⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 56, a. 2, arg. 3 y ad 3, referenciado en EM, p. 103; GW¹, p. 56, nota 18; GW², p. 101, nota 16.

Tomás hace una clara distinción entre el ser natural y el intencional-inteligible, dejando claro que la *species* que hay en la substancia separada cognoscente se refiere a la substancia separada conocida. Según el Santo Doctor, el ángel es una substancia subsistente en un ser natural. En cambio, en otro ángel puede existir una *especie sua*. Esa *species* no es subsistente, sino que tiene otro ser, un ser inteligible.

“Unus Angelus cognoscit alium per speciem eius in intellectu suo existentem, quae differt ab Angelo cuius similitudo est, non secundum esse materiale et immateriale, sed secundum esse naturale et intentionale. Nam ipse Angelus est forma subsistens in esse naturali, non autem species eius quae est in intellectu alterius Angeli, sed habet ibi esse intelligibile tantum. Sicut etiam et forma coloris in pariete habet esse naturale, in medio autem deferente habet esse intentionale tantum”¹⁵⁰.

Si Karl Rahner hubiera citado este pasaje, en vez de sólo referenciarlo, hubiera quedado sencillamente patente en *Geist in Welt* la incoherencia de su interpretación de los textos de santo Tomás de Aquino, en este caso de los referidos a la *species*.

δ) Referencia a la *Summa contra Gentiles* (lib. 3, cap. 51) con los comentarios de Francisco Silvestre de Ferrara

La referencia que Rahner hace al capítulo 51 del libro tercero de *Contra Gentes*¹⁵¹ —junto con los comentarios del Ferrariense¹⁵²— trata sobre cómo una criatura intelectual puede ver a Dios por esencia¹⁵³. Otra vez, el contenido de esta referencia al Aquinate demuestra que Rahner hace una interpretación deficiente de lo que ha referenciado. Por otra parte, esta última referencia es interesante porque Rahner, al principio de *Geist in Welt* —recordémoslo—, afirma que es preciso prescindir, entre otras cosas, de los comentadores de santo Tomás para poder interpretarlo auténticamente¹⁵⁴. En esto, Rahner ha procurado ser fiel a su propósito, y no encontramos, en toda la obra, referencia alguna a la interpretación que hacen, de la obra de santo Tomás, ínclitos tomistas —como, por ejemplo, el cardenal Cayetano o Juan Poincaré—, exceptuando esta sola referencia al comentario que el ilustre tomista

¹⁵⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 56, a. 2, ad 3.

¹⁵¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 51, referenciado en EM, p. 103, nota 19; GW¹, p. 56, nota 18; GW², p. 101, nota 16.

¹⁵² Cfr. FRANCISCO SILVESTRE DE FERRARA. *Commentaria in libros quatuor contra gentiles Thomae de Aquino*, lib. III, cap. 51. En SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Opera Omnia. Summa contra Gentiles*. Roma: Typis Riccardi Garroni, 1926, vol. XIV, pp. 140-143, referenciado en EM, p. 103, nota 19; GW¹, p. 56, nota 18; GW², p. 101, nota 16.

¹⁵³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 51.

¹⁵⁴ Cfr. EM, p. 13; GW¹, p. XI; GW², p. 11.

Francisco Silvestre de Ferrara hace al presente capítulo de la *Summa contra Gentiles*. En primer lugar, santo Tomás empieza afirmando que, debido a que el deseo natural de ver a Dios no puede ser inane¹⁵⁵, es necesario afirmar que la substancia divina sea vista por el intelecto, ya sea el de las substancias separadas o el de nuestras almas.

*“Cum autem impossibile sit naturale desiderium esse inane, quod quidem esset si non esset possibile pervenire ad divinam substantiam intelligendam, quod naturaliter omnes mentes desiderant; necesse est dicere quod possibile sit substantiam Dei videri per intellectum, et a substantiis intellectualibus separatis, et ab animabus nostris”*¹⁵⁶.

Sin embargo, el modo de ver a Dios por las inteligencias creadas no puede ser mediante especie alguna. Por otra parte, como el fin supremo de la criatura intelectual es poder alcanzar a ver a Dios eternamente, es preciso admitir —según santo Tomás— que dicha criatura podrá ver a Dios por la misma esencia divina, y no mediante una *species* creada, como hemos dicho. De esta manera, la esencia divina será el término de la visión (*quod*) y, a la vez, el medio por el cual se la podrá ver (*quo*): *“Divina substantia non potest videri per intellectum aliqua specie creata. Unde oportet, si Dei essentia videatur, quod per ipsammet essentiam divinam intellectus ipsam videat: ut sit in tali visione divina essentia et quod videtur, et quo videtur”*¹⁵⁷. En el orden natural, ni las substancias compuestas de materia y forma, ni las substancias separadas —que sólo son formas—, pueden ser formas de otros entes distintos de ellas. Incluso, de la substancia divina sólo podemos hablar de *participación* en el orden natural —en cuanto los entes participan del *ipsum esse subsistens* de Dios—, sin que pueda ser Dios forma de las otras cosas, ya que, al unirse naturalmente a otro ente, constituiría con él una sola naturaleza, lo cual es imposible, porque esto iría en detrimento de la perfección

¹⁵⁵ Explica el Ferrariense: *“Quia non dicitur desiderium naturae esse inane si in aliquo individuo non adimpleatur: sed si non sit in individuis, natura non orbatis, potentia et capacitas ad impletionem talis desiderii”* (FRANCISCO SILVESTRE DE FERRARA. *Commentaria in libros quatuor contra gentiles Thomae de Aquino*, lib. III, cap. 51. En SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Opera Omnia. Summa contra Gentiles*. Roma: Typis Riccardi Garroni, 1926, vol. XIV, p. 141). Teniendo en cuenta que la visión de Dios es el fin sobrenatural de toda criatura intelectual, Francisco Silvestre de Ferrara advierte que el deseo natural de ver a Dios sería inane, no porque la criatura intelectual no llegara a alcanzar la visión beatífica —ya que existe la posibilidad de la condenación—, sino porque no tuviera la posibilidad de satisfacer dicho deseo, al estar privada de la potencia o capacidad natural para poderla alcanzar. Para evitar equívocos, conviene aclarar que lo que quiere decir el Aquinate y el Ferrariense es que el deseo natural de ver a Dios sería frustrado si la criatura intelectual no tuviera una potencia pasiva o capacidad natural receptora de la gracia de Dios —*potentia oboedientialis*—, ya que no se puede gozar de la visión de Dios, si no es por medio de la gracia, la cual no destruye la naturaleza, sino que la presupone y perfecciona: *“beatitudo non tollit naturam; cum sit perfectio eius. Ergo non tollit naturalem cognitionem et dilectionem”* (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 62, a. 7, s.c.). Ahora bien, nos conviene dejar de momento esta interesantísima cuestión para el final de nuestro trabajo, en el cual volveremos a retomarla, por mor de la confusión que hace Rahner del orden natural y del sobrenatural, mediante la teoría del *existencial sobrenatural* y la de los *cristianos anónimos*.

¹⁵⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 51, n. 1.

¹⁵⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 51, n. 2.

suprema de la propia esencia divina, la cual no puede ser forma de nada¹⁵⁸. En el orden inteligible, tampoco las sustancias creadas —ya sean las compuestas, ya sean las formas puras— pueden ser, de manera inmediata, forma de ningún entendimiento, sino que éstas son conocidas mediatamente por el entendimiento a través de las formas o especies inteligibles. En cambio, sí que puede la esencia divina unirse al entendimiento creado y perfeccionarlo, puesto que se puede comparar a él como una especie inteligible:

*“Manifestum est igitur quod essentia divina potest comparari ad intellectum creatum ut species intelligibilis qua intelligit: quod non contingit de essentia alicuius alterius substantiae separatae. Nec tamen potest esse forma alterius rei secundum esse naturale: sequeretur enim quod, simul cum alio iuncta, constitueret unam naturam; quod esse non potest, cum essentia divina in se perfecta sit in sui natura”*¹⁵⁹

Efectivamente, como se ha vuelto a poner de manifiesto, el orden natural es diferente del orden inteligible. En el orden natural, si una forma —incluso la divina— se pudiera unir a otra, ambas constituirían una sola sustancia. Por el contrario, en el orden cognoscitivo, la forma inteligible, al unirse al entendimiento, no constituye una nueva naturaleza, sino que aquélla perfecciona a ésta en una unidad intencional, como recuerda Francisco Silvestre en su comentario¹⁶⁰. Por este motivo, en el orden inteligible, es posible que la esencia divina se una a un entendimiento para perfeccionarlo: *“Species autem intelligibilis, unita intellectui, non constituit aliquam naturam, sed perficit ipsum ad intelligendum: quod perfectioni divinae essentiae non repugnat”*¹⁶¹. Toda esta exposición metafísica y gnoseológica concuerda con la Divina Revelación que promete a los bienaventurados la visión inmediata de Dios, *facie ad faciem*¹⁶² —metáfora convenientísima, según el Ferrariense¹⁶³—, viéndole de igual modo a cómo se ve Él a sí mismo: *“videntes eum illo modo quo ipse videt seipsum”*¹⁶⁴.

¹⁵⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 26, n. 3.

¹⁵⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 51, n. 4.

¹⁶⁰ *“Mens Sancti Thomae in illis verbis [Species autem intelligibilis, unita intellectui, non constituit aliquam naturam, sed perficit ipsum ad intelligendum] est ex specie intelligibili et intellectu non constitui aliquam unam naturam ab utroque distinctam, sicut ex forma substantiali et materia constituitur compositum ab utroque aliquo modo distinctum: non autem quod non constituatur aliquod unum quod est species intelligibilis et intellectus ut unita sunt ad unam operationem, quod unum vocamus intellectum in actu”* (FRANCISCO SILVESTRE DE FERRARA. *Commentaria in libros quatuor contra gentiles Thomae de Aquino*, lib. III, cap. 51. En SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Opera Omnia. Summa contra Gentiles*. Roma: Typis Riccardi Garroni, 1926, vol. XIV, p. 143).

¹⁶¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 51, n. 4.

¹⁶² *“Haec igitur visio immediata Dei repromittitur nobis in Scriptura, I Cor. 13-12: videmus nunc per speculum in aenigmate: tunc autem facie ad faciem. Quod corporali modo nefas est intelligere, ut in ipsa divinitate corporalem faciem imaginemur: cum ostensum sit Deum incorporeum esse; neque etiam sit possibile ut nostra corporali facie Deum videamus, cum visus corporalis, qui in facie nostra residet, non nisi rerum corporalium esse possit. Sic igitur facie ad faciem Deum videbimus, quia immediate eum videbimus, sicut hominem quem facie ad faciem videmus”* (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 51, n. 5).

Rahner, al confundir los órdenes —el natural y el inteligible—, es incapaz de hacer una lectura correcta de estos pasajes del Angélico Doctor y del Ferrariense. Para el doctor Rahner, este texto que hemos analizado enseña que la forma de cualquier ente creado no puede determinar, de ningún modo, al entendimiento. En esto tendría razón nuestro autor si se refiriera exclusivamente a una determinación en el orden natural. No obstante, en santo Tomás no hemos leído esto. El Santo Doctor hace la distinción entre poder ser cognoscible *per essentiam*, como Dios, o poder ser cognoscible *per speciem*, como lo son los entes compuestos de materia y forma, e, incluso, las substancias separadas. En el hombre, las esencias de los entes cognoscibles determinan al ente cognoscente de manera mediata, ya que las *species* son captadas por los sentidos y comprendidas por abstracción, siendo su origen los propios entes reales exteriores, al contrario de cómo piensa Rahner, el cual identifica la *species* como una autorrealización del objeto, cuyo ser es el de la concienticidad, del *ser consigo*. Además, cuando la sensibilidad o el entendimiento *producen* respectivamente la *species sensibilis* o el *verbum mentis (species intelligibilis expressa)*, debemos tener en cuenta que dichas especies no son creadas *ex nihilo*, ni tampoco son consecuencia de una actualización de unas *species innatas*, sino que son constituidas a partir del dato sensible recibido en la sensibilidad. El origen de cualquier *species* que existe en el entendimiento humano es extramental, y, por ende, de carácter intencional.

2. 5. La *species sensibilis* como autorrealización de la sensibilidad

Finalmente, y como derivación de todo lo antedicho, Rahner llega a la breve conclusión —sin hacer ninguna referencia al Aquinate— de que la *species sensibilis* es también *autorrealización* de la misma sensibilidad, ya que existe una identificación de lo sensible y de la propia sensibilidad; se dan simultáneamente. Fijémonos bien en la tesis

¹⁶³ El Ferrariense afirma que esta metáfora es muy conveniente porque coincide perfectamente con el modo de conocer humano. En el presente estado de vida, el hombre conoce mediatamente a Dios, como causa de la Creación, a través de las especies inteligibles de las cosas creadas. De esta manera, conocemos primeramente el ente creado antes que a Dios, como su causa. En cambio, en la visión beatífica, el alma conoce a Dios inmediatamente, a través de una forma increada, que es la misma esencia de Dios: "*Illa interpretatio metaphorae convenientissima est. Supponit enim Sanctus Thomas quod omnis cognitio quae habetur de Deo per quamcumque speciem intelligibilem intellectus nostri, est cognitio Dei mediata, qua scilicet videtur Deus in alio viso: quia omnis forma creata existens in intellectu nostro, prius repraesentat in esse obiectivo rem creatam, cuius est species adaequata, quam Deum, et sic intellectus per rem creatam cognitam tendit in divinam cognitionem. Propterea, si aliqua cognitio Dei debet esse in nobis de ipso immediate, necesse est ut sit per formam increatam, quae est divina essentia. Unde circa cognitionem Dei, pro eodem accipiuntur cognitio Dei immediata, et cognitio Dei per eius essentiam*" (FRANCISCO SILVESTRE DE FERRARA. *Commentaria in libros quatuor contra gentiles Thomae de Aquino*, lib. III, cap. 51. En SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Opera Omnia. Summa contra Gentiles*. Roma: Typis Riccardi Garroni, 1926, vol. XIV, p. 143).

¹⁶⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 51, n. 6.

concluyente de nuestro autor: por una parte, la misma *species* es la autorrealización del objeto sensible al haber penetrado de antemano en la *otredad* de la materia; por otra parte, la sensibilidad se autorrealiza mediante la *species*, deviniendo concienticidad. En otras palabras, el conocimiento sensible es redefinido como *conciencia de sí*.

“La *species (impressa)* es simultáneamente autorrealización de la sensibilidad en la ‘otredad’ de la materia y autorrealización del objeto sensible. En tanto que es autorrealización de la sensibilidad, es consciente; en tanto que es autorrealización del mismo objeto en la ‘otredad’ de la materia deviene el objeto intuido en su ‘mismidad’, como lo otro; y así sin dar lugar a una *species expressa*”¹⁶⁵.

2. 6. Referencia a Joseph Geysler en torno a la percepción del mundo exterior según santo Tomás de Aquino

Recordemos que anteriormente hemos indicado que Rahner rechaza la opinión que defiende un realismo crítico de los textos del Aquinate en torno al concepto de *species sensibilis*. Según Rahner, el realismo metafísico de santo Tomás se identifica, más bien, con un *realismo ingenuo*, aunque, éste, entendido en profundidad, puede resultar —afirma— más *crítico* que todo *realismo crítico*¹⁶⁶. Conociendo el pensamiento de Joseph Geysler sobre el realismo crítico de santo Tomás, resulta evidente que está situado en las antípodas del de nuestro autor. Para el caso, Rahner se limita simplemente a hacer una referencia a un artículo del doctor Geysler —*Wie erklärt Thomas von Aquin unsere Wahrnehmung von der Aussenwelt?*¹⁶⁷—, en el cual se pregunta cómo explica santo Tomás la percepción del mundo exterior.

¹⁶⁵ EM, p. 106: “Die *species (impressa)* ist in eins der Selbstvollzug der Sinnlichkeit in der Andersheit der materia und der Selbstvollzug des sinnlichen Gegenstandes. Insofern sie Selbstvollzug der Sinnlichkeit ist, ist sie bewußt, insofern sie Wirklichkeit des Gegenstandes selbst in der Andersheit der materia ist, ist der andere Gegenstand als anderer in seinem Selbst angeschaut, und so kein Platz für eine *species expressa*” (GW¹, pp. 58-59; GW², pp. 104-105).

¹⁶⁶ “Sería, por tanto, totalmente equivocado, si, por la aplicación que Tomás de Aquino hace del concepto de *species* para la explicación de la sensibilidad, se concluyera apresuradamente que el Santo Doctor defiende un ‘realismo crítico’, según el cual, una vez percibida una influencia ‘subjetiva’ del objeto exterior, se pasaría desde ella, por discurso o de cualquiera otra manera, a la aprehensión del objeto exterior. Santo Tomás es un realista ‘ingenuo’, si se quiere llamar así a su realismo metafísico. Pero, si este realismo ingenuo se entiende en sus fundamentales presuposiciones metafísicas, resulta bastante más crítico que lo que puede ser todo realismo crítico” (EM, pp. 99-100): “Es wäre darum ganz verfehlt, wollte man aus der Verwendung des *species*-Begriffes für die Erklärung der Sinnlichkeit bei Thomas voreilig schließen, Thomas vertrete einen ‚kritischen Realismus‘, nach dem eine ‚subjektive‘ Einwirkung des äußern Gegenstandes gefühlt und von da aus durch Schluß oder sonstwie der äußere Gegenstand erfaßt werde. Thomas ist ‚naiver‘ Realist, wenn man seinen metaphysischen Realismus so nennen will. Nur muß dieser naive Realismus in seinen metaphysischen Grundvoraussetzungen begriffen werden, dann erscheint er viel kritischer als aller kritische Realismus” (GW¹, p. 53; GW², p. 98).

¹⁶⁷ Cfr. GEYSER, J. “Wie erklärt Thomas von Aquin unsere Wahrnehmung von der Aussenwelt?”. *Philosophisches Jahrbuch*. 1899, núm. 12, pp. 130-147.

Sorprendentemente, Rahner, con esta árida referencia, concluye la crítica que hace al *realismo crítico* de Geysler, lo cual nos parece insuficiente y poco riguroso. Creemos necesario, por consiguiente, analizar el artículo de este filósofo realista, puesto que forma parte de la bibliografía del doctor Rahner. Asimismo, creemos que el contraste de la interpretación que Joseph Geysler hace de los textos gnoseológicos de santo Tomás nos servirá de ayuda para comprender mejor, *a contrariis*, las tesis de nuestro autor. Empecemos, pues, con la siguiente afirmación del filósofo anti-idealista, el cual, desde un primer momento, deja clara su interpretación realista del Estagirita y del Aquinatense, alejándose supinamente de los postulados del idealismo escéptico:

“Aristóteles y su gran discípulo Tomás de Aquino son, sin lugar a dudas, realistas; están convencidos, sin consideración alguna, de que existe un mundo exterior corpóreo, y de que percibimos las características de estos cuerpos a través de nuestros sentidos externos. Sobre la demostración de la existencia de los objetos exteriores, no parecen tener ganas de extenderse más; para ellos ésta existe, firmemente, desde el principio, debido al testimonio de toda la humanidad. De forma totalmente diferente, ocurre con la explicación de este hecho. A esta tarea, la de resolver de qué modo la percepción externa de los sentidos nos conduce a un contacto directo con el mundo corpóreo, se ha entregado, con toda su alma y empeño, Aristóteles y, siguiendo sus pasos, Tomás de Aquino”¹⁶⁸.

Como hemos leído, para Geysler, ni Aristóteles ni santo Tomás se plantean el cuestionamiento de la existencia del mundo exterior, o, lo que es lo mismo, del conocimiento en sí del mundo, sobre el cual da testimonio la humanidad entera de forma evidente. En todo caso, en lo que se centran tanto el Estagirita como el Angélico es en el cómo, es decir, en el proceso cognoscitivo concreto que hace posible que la realidad exterior sea percibida y conocida por el sujeto cognoscente. En este sentido, observamos una gran diferencia entre la interpretación de Geysler y la del padre Rahner. Al contrario que el doctor Geysler, nuestro autor —como hemos visto hasta el momento— niega, desde el principio, que el conocimiento sea objetivo e intencional, abogando, en consecuencia, por una interpretación criticista de los textos del Santo Doctor. A Geysler le resulta evidente la existencia de un mundo corpóreo con unas cualidades sensiblemente perceptibles, las cuales pasan de *perceptibles* a *percibidas*,

¹⁶⁸ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*Aristoteles und sein grosser Schüler Thomas von Aquin, sind ohne Zweifel Realisten; sie sind ohne alles Bedenken davon überzeugt, dass es eine körperliche Aussenwelt gibt, und dass wir die Eigenschaften dieser Körper durch unsere äusseren Sinne wahrnehmen. Mit dem Beweis für die Existenz der Aussendinge geben sie sich weiter nicht ab; diese steht für sie auf Grund des Zeugnisses der gesamten Menschheit von vornherein unerschütterlich fest. Allein anders verhält es sich mit der Erklärung dieser Thatsache. Dieser Aufgabe, zu erklären, in welcher Weise uns die äussere Sinneswahrnehmung mit der Körperwelt in unmittelbare Berührung bringe, haben Aristoteles und in seinen Spuren Thomas von Aquin die Schärfe ihres Geistes angelegentlich zugewandt*” (GEYSER, J. “Wie erklärt Thomas von Aquin unsere Wahrnehmung von der Aussenwelt?”. *Philosophisches Jahrbuch*. 1899, núm. 12, p. 130).

mediante un *impacto real* de los mismos cuerpos en los órganos de los sentidos, provocando una transformación de los mismos, una *immutatio*, no sólo *naturalis*, sino también *spiritualis*¹⁶⁹. A partir de aquí, las potencias sensibles, en el acto de la sensación, reciben una forma (*species impressa* o *similitudo obiecti*), semejante a la cualidad de la cosa exterior, provocando una unidad intencional entre el sujeto y el objeto percibido. En contraposición con nuestro autor, Geysler advierte que dicha *similitudo recepta ab obiecto* no es, de ninguna manera, lo que se conoce, el *terminus* de la percepción¹⁷⁰; simplemente es una impresión recibida de modo puramente pasivo por los sentidos (*passio*), a pesar de que se pueda hablar de la actividad sensitiva (*actio*)¹⁷¹, como hemos mostrado nosotros anteriormente.

“Lo que para el percibir es la *species sensibilis (impressa)*, es para el conocimiento la *species intelligibilis*. También ésta es principio del conocimiento, pero no lo conocido. Sin embargo, lo conocido no son nuestros conceptos, sino las cosas mismas, tal y cómo pone de relieve frecuentemente Santo Tomás”¹⁷².

Asimismo, queda claro que, para Joseph Geysler, el objeto del conocimiento sensible está en las cosas mismas *extra animam*. Por otra parte, es verdad que la actividad inmanente del sujeto cognoscente produce unas imágenes, pero aquí Geysler, cuidadoso en su argumentación, señala que no debe entenderse esto de manera inmanentista, concluyendo que, en el plano intelectual, *lo conocido (das Erkannte)* son

¹⁶⁹ Cfr. *Ibidem*, p. 131.

¹⁷⁰ Cfr. *Ibidem*, p. 132.

¹⁷¹ “*Es empfängt mithin das Wahrnehmungsvermögen durch die Thätigkeit der körperlichen Eigenschaften eine Form, welche der betreffenden wirkenden Eigenschaft ähnlich ist, und wodurch das wahrnehmende Subject mit dem Aussending in gewisser Weise vereinigt wird. Diese durch die Thätigkeit der Körper im und vom Sinnesvermögen empfangene accidentelle Form heisst in der Schulerminologie die species impressa; von Thomas pflegt sie die similitudo obiecti genannt zu werden. Nun ist aber der Empfang dieser Form, dieser similitudo obiecti im Wahrnehmungsvermögen noch keineswegs die Wahrnehmung selbst. Was bisher im wahrnehmenden Subject geschehen ist, verdient nämlich nur den Namen einer passio, eines rein passiven Empfanges einer Form von aussen; aber das Wahrnehmen ist eine wahre actio, eine wesentliche Lebensbethätigung der sensitiven Seele*” (*Ibidem*, p. 131): “Por consiguiente, la potencia perceptiva recibe, mediante la actividad de las cualidades corpóreas, una forma similar a la cualidad efectiva en cuestión, y, por lo cual, el sujeto perceptivo se une, en cierta manera, con la cosa exterior. Esta forma accidental, adquirida mediante la actividad de los cuerpos en y a partir de la potencia de los sentidos, es denominada, en la terminología escolástica, *species impressa*; Santo Tomás suele denominarla *similitudo obiecti*. No obstante, la admisión de esta forma, de esta *similitudo obiecti*, en la potencia perceptiva, no es todavía, de ningún modo, la percepción misma. Pues lo sucedido, hasta el momento, en el sujeto perceptivo, sólo merece llamarse una *passio*, una recepción puramente pasiva de una forma del exterior; aunque el percibir sea una verdadera *actio*, una función vital esencial del alma sensitiva” (traducción de A. CLIMENT BELART).

¹⁷² Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*Was für das Wahrnehmen die species sensibilis (impr.) ist, das ist für das Erkennen die species intelligibilis. Auch sie ist Prinzip des Erkennens, aber nicht das Erkannte. Das Erkannte aber sind nicht unsere Concepte, sondern die Dinge selbst, wie Thomas oft hervorhebt*” (GEYSER, J. “Wie erklärt Thomas von Aquin unsere Wahrnehmung von der Aussenwelt?”. *Philosophisches Jahrbuch*. 1899, núm. 12, pp. 133-134).

nuestras ideas y no las cosas mismas¹⁷³. Al respecto, el mismo Geysler ilustra esta tesis con la siguiente cita de santo Tomás de Aquino:

“Per hoc enim quod species intelligibilis quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem: quia quale est unumquodque, talia operatur. Et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, formando huiusmodi intentionem, rem illam intelligat”¹⁷⁴.

Esta tesis de carácter intencional, referida al conocimiento intelectual, debe aplicarse, según Geysler, de forma análoga a la percepción sensible: “Si tomamos ahora esta teoría y la aplicamos análogamente a la percepción de los sentidos, obtenemos una explicación, según Santo Tomás, sobre cómo la actividad perceptiva inmanente nos permite percibir las cosas exteriores mismas, y no nuestras formas sensibles subjetivas”¹⁷⁵. Por supuesto, Joseph Geysler niega que, a partir de los textos de santo Tomás, se pueda deducir la producción de una *species expressa* en los sentidos externos¹⁷⁶. No obstante, aunque Rahner acierte opinando lo mismo que Geysler en este punto, recordemos que, para nuestro autor, en lo que respecta a la sensibilidad interna, las *species sensibiles* son aprióricas, pudiendo ser simplemente actualizadas por la *concienticidad*. En cambio, Geysler admite que, en el sentido interno de la imaginativa —él la denomina fantasía (*Phantasie*)—, se produce un *idolum rei*, como queda patente en los siguientes pasajes del Aquinate, también anteriormente citados por nosotros:

“In parte sensitiva invenitur duplex operatio. Una secundum solam immutationem, et sic perficitur operatio sensus per hoc quod immutatur a sensibili. Alia operatio est formatio, secundum quod vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, vel etiam nunquam visae”¹⁷⁷.

¹⁷³ “Man könnte nun glauben, Thomas müsse dadurch, dass er ‚das Erkannte‘ als ‚ein durch die immanente Thätigkeit des Intellectes Gebildetes‘ hinstelle, nunmehr dahin geführt werden, zu lehren, dass wir unsere Ideen und nicht die Dinge selbst unmittelbar erkannten. Aber Thomas ist weit davon entfernt, eine solche Folgerung zu ziehen” (*Ibidem*, p. 134): “Se podría creer entonces que santo Tomás debiera, al calificar ‘lo conocido’ como ‘un constructo de la actividad inmanente del intelecto’, verse obligado en lo sucesivo a afirmar que lo que conocemos inmediatamente son nuestras ideas y no las cosas mismas. Pero Santo Tomás está muy lejos de llegar a una conclusión tal” (traducción de A. CLIMENT BELART).

¹⁷⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 53, n. 4, citado en GEYSER, J. “Wie erklärt Thomas von Aquin unsere Wahrnehmung von der Aussenwelt?”. *Philosophisches Jahrbuch*. 1899, núm. 12, p. 134.

¹⁷⁵ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “Nehmen wir nun diese Lehre, übertragen wir sie analog auf die Sinneswahrnehmung, und wir haben eine Erklärung dafür gewonnen, wie uns die immanente Wahrnehmungsthätigkeit nach Thomas die Aussendinge selbst, und nicht unsere subjectiven Sinnesgestalten wahrnehmen lässt” (GEYSER, J. “Wie erklärt Thomas von Aquin unsere Wahrnehmung von der Aussenwelt?”. *Philosophisches Jahrbuch*. 1899, núm. 12, p. 134).

¹⁷⁶ Cfr. GEYSER, J. “Wie erklärt Thomas von Aquin unsere Wahrnehmung von der Aussenwelt?”. *Philosophisches Jahrbuch*. 1899, núm. 12, p. 135.

¹⁷⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 85, a. 2, ad 3.

*“Cognitio sensus exterioris perficitur per solam immutationem sensus a sensibili: unde per formam quae sibi a sensibili imprimatur, sentit: non autem ipse sensus exterior format sibi aliquam formam sensibilem: hoc autem facit vis imaginativa, cuius formae quodammodo simile est verbum intellectus”*¹⁷⁸.

Para Geysler, la intención de las tesis de Aristóteles y santo Tomás es enseñar que el sujeto cognoscente está facultado para *simular*, en la inmanencia del alma, el mundo exterior, no en cambio para construirlo él mismo¹⁷⁹. De hecho, santo Tomás insiste con frecuencia en recordar que el hombre percibe las cosas exteriores a través de los sentidos. Si santo Tomás —apunta Geysler— mantuviese una cerrada postura inmanentista, entonces sería absurdo remarcar la función mediadora de la sensibilidad entre la realidad exterior y el intelecto:

“De acuerdo con nuestra interpretación, la percepción de las cosas exteriores, en la doctrina de Santo Tomás, no se basa en que nuestro percibir inmanente, sin saberse en absoluto cómo entra directamente en contacto con la cosa exterior misma en su entidad, sino en que percibimos en nosotros el efecto de la cosa exterior, y pasamos del efecto a la cosa exterior misma, como la causa de nuestras percepciones. ¡Efectivamente! Si Santo Tomás no fuera de esta última opinión, sino de la primera, entonces no tendría ningún sentido para él, si no fuera en absoluto verdad, subrayar siempre que percibimos a través de nuestros sentidos las cosas exteriores, puesto que nuestras percepciones son los efectos de las mismas. Y sin embargo, Santo Tomás lo repite una y otra vez”¹⁸⁰.

Joseph Geysler finaliza su artículo con una oportuna consideración. Para él, todas estas tesis gnoseológicas expuestas en torno a la percepción del mundo exterior, sirven para comprender mejor los procesos cognoscitivos que se producen en el sujeto cognoscente. En cambio, no están destinadas a demostrar la existencia del mundo exterior mismo, puesto que no se puede demostrar lo que es una evidencia. Rahner, asimismo, tampoco pretende demostrar el mundo exterior, sino, más bien, le niega —queriendo fundamentarse en los textos del Aquinate— cualquier tipo de entidad y

¹⁷⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Quodlibet* V, q. 5, a. 2, ad 2.

¹⁷⁹ Cfr. GEYSER, J. “Wie erklärt Thomas von Aquin unsere Wahrnehmung von der Aussenwelt?”. *Philosophisches Jahrbuch*. 1899, núm. 12, p. 140.

¹⁸⁰ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*Unserer Auslegung zufolge beruht die Wahrnehmung der Aussendinge in der Lehre des Thomas nicht darauf, dass unser immanentes Wahrnehmen, man weiss schlechterdings nicht wie, unmittelbar mit dem Aussending selbst in seiner Entität in Berührung gerieth, sondern darauf, dass wir die Wirkung der Aussendinge in uns wahrnehmen und von der Wirkung zu den Aussendingen selbst, als den Ursachen unserer Wahrnehmungen übergehen. In der That! Würde Thomas nicht dieser letzteren sondern der ersteren Meinung sein, so hätte es gar keinen Sinn für ihn, wäre es gar nicht richtig, immer wieder zu betonen, wir nähmen darum durch unsere Sinne die Aussendinge wahr, weil unsere Wahrnehmungen die Wirkungen derselben seien. Und doch thut Thomas dies immer und immer wieder*” (GEYSER, J. “Wie erklärt Thomas von Aquin unsere Wahrnehmung von der Aussenwelt?”. *Philosophisches Jahrbuch*. 1899, núm. 12, p. 143).

existencia; para nuestro autor solamente existe el mundo del *espíritu*. Sin embargo, Geysler muestra que las teorías de santo Tomás y de Aristóteles entran en perfecta armonía con la experiencia de todo hombre, quien, por naturaleza, está convencido de percibir de forma evidente las cosas de la realidad, las cuales son la causa eficiente de que sean percibidas sensiblemente por parte del propio hombre¹⁸¹. No obstante, en nuestro tiempo tan escéptico, se impone curiosamente la necesidad —según este filósofo— de mostrar hechos objetivos, con los cuales nuestra razón se vea obligada a aceptar lo que parece evidente por naturaleza: la existencia de cosas exteriores como la causa de nuestra percepción sensible¹⁸².

Finalmente, después de todo lo expuesto, resulta obvio lo alejado que está la rahneriana interpretación de los textos tomasianos respecto de la presente interpretación realista del diáfano Geysler, el cual, a cada paso, se preocupa en fundamentar directamente con los mismos textos del Santo Doctor. Por consiguiente, entendemos, ahora mejor, el porqué Rahner se refiere marginalmente en *Geist in Welt* al realismo crítico del propio Geysler, sin hacer el más mínimo esfuerzo en exponer sus tesis y en intentar confutarlas, como hubiera sido preferible por honestidad intelectual. Pensamos que cualquier pretensión, por parte del doctor Rahner, de rebatir a Geysler, hubiera dejado en evidencia simultáneamente que a quien impugnaba nuestro autor, con su metafísica del conocimiento, era al propio Doctor Angélico.

3. La pasividad de la sensibilidad

3. 1. *La inexistencia de un sensus agens*

Planteados los presupuestos sobre la *species sensibilis*, y teniendo en cuenta la identidad del conocer con lo conocido, Karl Rahner pretende demostrar el carácter pasivo de la sensibilidad, como conocimiento de *lo otro*: “Si la sensibilidad ha de ser intuición de lo otro como otro, y presupuesta la afirmación de la identidad del conocimiento con lo conocido, resulta comprensible que la sensibilidad tiene que ser

¹⁸¹ Cfr. *Ibidem*, p. 146.

¹⁸² Cfr. *Idem*.

‘pasiva’¹⁸³. Asimismo, es menester examinar en qué sentido Rahner concibe esta pasividad de la sensibilidad. Bien sabido es que santo Tomás niega la existencia de un *sensus agens*. Para Rahner, el Doctor Común rechaza la necesidad de un *sentido agente* porque “la característica pasiva de la sensibilidad tiene lugar en la intimidad del acto mismo sensible”¹⁸⁴. Por consiguiente, a partir de aquí, debemos dirigir la mirada a los objetos sensibles, los cuales son percibidos en su mismidad y, por esta razón, son considerados *sensibilia in actu*. Ahora bien, conviene precisar con exactitud este punto, para evitar equívocos. De la siguiente manera debemos entender que los sensibles están en acto respecto de la sensibilidad: “Si los objetos sensibles mismos son *sensibilia actu* (y en cuanto lo son), esto significa que tienen que ser sensiblemente percibidos en su propia ‘mismidad’, pues de lo contrario tendrían que ser elevados, como los *intelligibilia potentia*, por una fuerza espontánea [*sensus agens*]”¹⁸⁵. Sin embargo, aún conviene precisar más la cuestión. Cuando Rahner habla de los objetos percibidos, en cuanto están *extra animam*, afirma que no deben ser considerados como un *choque preparatorio*; sólo pueden ser considerados sensibles en acto cuando alcanzan el interior de la sensibilidad —el *medium*—, puesto que, en el *medium*, es donde el objeto sensible alcanza la *potencia de ser* y la *concienticidad*, lo cual ya había afirmado nuestro autor en torno a la simultánea *autorrealización* de la *species* y de la propia sensibilidad.

“Si, por tanto, el objeto sensible, como tal (como *extra animam*), ha de ser *sensibile actu*, esto sólo es pensable, dentro de la susodicha concepción fundamental de la metafísica tomista del conocimiento, si el objeto sensible, en cuanto existe *extra animam*, alcanza el interior de la sensibilidad (por lo que ésta tiene que estar fuera de sí) y en su *medium* (y sólo en él) se consigue por su propio operar aquella ‘riqueza de ser’ que importa el ‘ser

¹⁸³ EM, p. 106: “Wenn die Sinnlichkeit Anschauung des andern als solchen sein soll, dann versteht sich unter der Voraussetzung des Satzes von der Identität des Erkennens mit dem Erkannten von selbst, daß die Sinnlichkeit ‚passiv‘ sein muß” (GW¹, p. 59; GW², p. 105).

¹⁸⁴ EM, p. 106: “Die passive Bestimmtheit der Sinnlichkeit im Innern des sinnlichen Aktes selbst zu stehen kommt” (GW¹, p. 59; GW², p. 105).

¹⁸⁵ EM, p. 107: “Wenn die sinnlichen Gegenstände selber *sensibilia actu* sind (und soweit sie es sind), dann bedeutet das, daß sie in ihrem eigenen Selbst sinnlich bewußt sein müssen, weil sie sonst wie die *intelligibilia potentia* durch eine eigene spontane Kraft [*sensus agens*]” (GW¹, p. 59; GW², p. 106). “La determinación producida por el objeto no ha de ser entendida como choque preparatorio, sobre el que la sensibilidad produciría su acto y en él su objeto ‘intencional’, sino que esta determinación, es decir, la *species*, que es la realidad misma del objeto, es en su ser formal elevada a conciencia en la sensibilidad como potencia pasiva, de manera que la característica pasiva de la sensibilidad tiene lugar en la intimidad del acto mismo sensible. Y por esto rechaza también santo Tomás el concepto de un *sensus agens*” (EM, p. 107): “Die durch den Gegenstand hervorgebrachte Bestimmung ist demnach nicht aufzufassen als vorbereitender Anstoß, auf den hin die Sinnlichkeit Ihren Akt und in ihm ihren ‚intentionalen‘ Gegenstand hervorbrächte, sondern diese Bestimmung, d. h. die *species*, die die Wirklichkeit des Gegenstandes selbst ist, ist in ihrem formalen Sein in der Sinnlichkeit als passiver Fähigkeit selbst zu Bewußtheit gebracht, so daß die passive Bestimmtheit der Sinnlichkeit im Innern des sinnlichen Aktes selbst zu stehen kommt. Dementsprechend verwirft Thomas auch den Begriff eines *sensus agens*” (GW¹, p. 59; GW², p. 105).

consciente'. De esta manera puede ser él *actu sensibile*, y esto, no obstante, sólo en el *medium* de la sensibilidad, de suerte que él en ella, no en sí, es *actu sentiens*¹⁸⁶.

Gracias a la sensibilidad, la *species sensibilis* —que se identifica con el mismo objeto autorrealizado— recibe, de la misma sensibilidad, la *riqueza* o *potencia de ser* que le permite *ser concientizada*. Para Rahner, en la sensibilidad existen dos niveles: el nivel de ser (*ser consigo; actus materiae*) y el nivel de la *otredad* (*ser en lo otro; actus contra materiam; tenencia de mundo*). Pues bien, la pasividad de la sensibilidad no hay que entenderla como si el objeto extramental estuviera en acto, y fuera éste el que alterase la propia sensibilidad. La sensibilidad no se actualiza por el objeto sensible, sino por la *concienticidad* del sujeto cognoscente que le transmite, en su propio operar, la *potencia de ser*. Y, por este motivo, el objeto solamente es *actu sensibile* en el medio de la sensibilidad. La autorrealización de la sensibilidad es idéntica con la del objeto, que, por medio de la *potencia de ser*, se convierte en *actu sensibile*. Por esta razón, Rahner afirma que la sensibilidad está aprióricamente actualizada; permanece siempre en el nivel del *ser consigo*, de la *potencia de ser*, siendo también *actus materiae*. En este sentido, el objeto sensible no penetra en la sensibilidad, sino que es la misma sensibilidad que está siempre al encuentro del mundo; es *tenencia de mundo* (*Welthabe*)¹⁸⁷: “Sólo si la sensibilidad es concebida como ya siempre actualizada ‘posesión de mundo’ en la exterioridad de la materia, se puede comprender la extraña fundamentación de santo Tomás respecto del por qué la sensibilidad no necesita de *sensus agens*”¹⁸⁸. En definitiva, la capacidad de autoposición (de *concienticidad* y de *potencia de ser*) del sujeto sentiente-cognoscente actualiza, simultáneamente, la sensibilidad y el objeto autorrealizado en el *medium* de la sensibilidad; sólo en este sentido hay que concebir —según Rahner— la sensibilidad como pasiva.

¹⁸⁶ EM, pp. 107-108: “Soll dennoch der sinnliche Gegenstand als solcher (als ‚extra animam‘) *sensibile actu sein*, so kann das unter Wahrung der soeben erwähnten Grundeinsicht der thomistischen Erkenntnismetaphysik nur so gedacht werden, daß der sinnliche Gegenstand, insofern er extra animam ist, in die Sinnlichkeit hineinragt (weshalb diese selber ‚außer sich‘ sein muß) und in ihrem Medium (und nur in ihm) durch sein eigenes Wirken jene Seinsmächtigkeit sich erwirbt, die Bewußtsein besagt. So kann er an sich *actu sensibile sein*, und das doch nur im Medium der Sinnlichkeit, so daß er in ihr, nicht in sich *actu sentiens ist*“ (GW¹, p. 60; GW², p. 106).

¹⁸⁷ “No es el objeto sensible el que penetra en el interior de la sensibilidad, sino que la sensibilidad, como *actus materiae*, ha salido ya siempre a la exterioridad del mundo y, como *actus contra materiam*, es de tal ‘riqueza de ser’, que lo que entra en su *medium*, queda ya también reflectido sobre sí, es consciente y sólo significa una delimitación formal de aquella ‘tenencia de mundo’ que es ya siempre la sensibilidad en virtud de su propio ser” (EM, p. 109): “Sinn dringt daher der sinnliche Gegenstand nicht in das Innere einer Sinnlichkeit ein, sondern Sinnlichkeit ist als *actus materiae* schon immer in das Äußere der Welt hinausgetreten, und ist als *actus contra materiam* immer von solcher Seinsmächtigkeit, daß, was in ihr Medium eintritt, damit auch schon in sich reflektiert, bewußt ist und nur eine formale Eingrenzung jener *Welthabe* bedeutet, die die Sinnlichkeit durch ihr Sein schon immer *ist*“ (GW¹, p. 61; GW², p. 107).

¹⁸⁸ EM, p. 109: “Nur wenn die Sinnlichkeit begriffen ist als schon immer vollendete *Welthabe* in der Äußerlichkeit der materia, ist die seltsame Begründung Thomas, warum die Sinnlichkeit keines *sensus agens* bedürfe, verständlich” (GW¹, p. 61; GW², p. 108).

a) *Referencias a santo Tomás de Aquino en torno a la pasividad de la sensibilidad*

Tres son las referencias al Angélico Doctor que emplea Rahner para proclamar que la sensibilidad es pasiva. Sin embargo, como comprobaremos, las concepciones que tienen Rahner y santo Tomás —su supuesta fuente— son de índole muy diversa. Pero, antes de pasar a analizar las tres referencias, también queremos dejar claro que debemos evitar una visión absoluta de la sensibilidad en cuanto pasiva. En efecto, no podemos caer en el error de concebir la sensibilidad como *puramente pasiva*, es decir, como una mera facultad de recepción de impresiones al estilo kantiano. La sensibilidad es activa en cuanto es capaz de conocer sensiblemente; existe, pues, una actividad sensitiva¹⁸⁹.

Por una parte, las potencias sensitivas deben considerarse activas en cuanto a su propio acto de conocimiento sensitivo. Por otra parte, las potencias sensitivas son consideradas pasivas, no como negación de su actividad, sino porque necesitan de un influjo exterior para actualizarse, para empezar su propia actividad cognoscitiva. Por ejemplo, el sentido auditivo no podrá pasar a estar en acto sin la existencia de algún sonido, el cual será causa eficiente de la sensación. Por ende, las potencias auditivas necesitan previamente de la determinación de las cualidades sensibles de los objetos exteriores¹⁹⁰: “*Est autem sensus quaedam potentia passiva, quae nata est immutari ab exteriori sensibil*”¹⁹¹.

a) *Referencia a la Summa Theologiae (I, q. 79, a. 3, ad 1)*

La primera referencia¹⁹² enseña que las potencias sensitivas son pasivas, y no necesitan de un *sensus agens*, debido a que está en acto lo sensible, es decir, el objeto sensible que está fuera del alma. Este último punto es importante, ya que Rahner —como hemos estudiado— no admite que los *sensibilia actu* existan en la realidad extramental, sino, más bien, se actualizan o se autorrealizan —empiezan a ser *sensibilia actu*— en el *medium* de la sensibilidad. A pesar de que nuestro autor insista en el carácter pasivo de la sensibilidad, so pretexto de que la misma es actualizada anticipadamente por la *potencia de ser* del *espíritu*, en verdad, la acaba negando; es, en cierta manera, un *modus ponendo tollens*. En cambio, he aquí el diáfano texto

¹⁸⁹ Cfr. VERNEAUX, R. *Filosofía del hombre*. Herder: Barcelona, 1970, pp. 57-58.

¹⁹⁰ Cfr. BLANCO, G. P. *Curso de Antropología Filosófica*. Buenos Aires: EDUCA, 2004, p. 253.

¹⁹¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 78, a. 3, co.

¹⁹² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 79, a. 3, ad 1, referenciado en EM, p. 106, nota 28; GW¹, p. 59, nota 27; GW², p. 105, nota 25.

referenciado de santo Tomás de Aquino: “*Sensibilia inveniuntur actu extra animam, et ideo non oportuit ponere sensum agentem. Et sic patet quod in parte nutritiva omnes potentiae sunt activae; in parte autem sensitiva, omnes passivae; in parte vero intellectiva est aliquid activum, et aliquid passivum*”¹⁹³.

β) Referencia a *Summa contra Gentiles* (lib. 2, cap. 57)

La segunda referencia que Rahner hace es al capítulo 57 del libro segundo de *Contra Gentes*¹⁹⁴. En este capítulo, santo Tomás expone los errores platónicos acerca de su tesis sobre la unión del alma intelectual con el cuerpo. Esta segunda referencia de nuestro autor al Aquinate nos sirve, en verdad, para confutarle. Santo Tomás, en contra de Platón, enseña que tanto el alma como el cuerpo forman parte de la esencia del hombre, constituyen un compuesto, una unidad substancial; la esencia del hombre no es sólo su alma, y el cuerpo no es un simple instrumento de la propia alma. No es posible, por tanto, entender el alma como un mero motor del cuerpo, como si fueran dos entidades distintas, diversas en el ser¹⁹⁵. Para demostrar el error del hijo de Aristón, el Angélico trae a colación la relación del alma sensitiva con los órganos sensitivos y los objetos sensibles *extra animam*. Este es el texto en concreto que nos interesa para la cuestión que nos ocupa:

*“Sed hoc esse non potest. Quia, ut probat philosophus in II de anima, sentire accidit in ipso moveri a sensibilibus exterioribus. Unde non potest homo sentire absque exteriori sensibili: sicut non potest aliquid moveri absque movente. Organum igitur sensus movetur et patitur in sentiendo, sed ab exteriori sensibili. Illud autem quo patitur est sensus; quod ex hoc patet, quia carentia sensu non patiuntur a sensibilibus tali modo passionis. Sensus igitur est virtus passiva ipsius organi. Anima igitur sensitiva non se habet in sentiendo sicut movens et agens, sed sicut id quo patiens patitur. Quod impossibile est esse diversum secundum esse a patiente. Non est igitur anima sensibilis secundum esse diversa a corpore animato”*¹⁹⁶.

Este pasaje en cuestión remarca que el sentido ha de menester de los sensibles exteriores (*sensibilibus exterioribus*) para ser movido. De ningún modo, es el alma o el espíritu que altera, mueve o actualiza la sensibilidad, por ejemplo, concientizándola —como piensa Rahner—, trasmitiéndole su *ser consigo*. Simple y llanamente, santo

¹⁹³ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 79, a. 3, ad 1.

¹⁹⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 57, referenciado en EM, p. 106, nota 28; GW¹, p. 59, nota 27; GW², p. 105, nota 25.

¹⁹⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 57.

¹⁹⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 57, n. 8.

Tomás enseña que los órganos de los sentidos necesitan del influjo de los objetos reales exteriores, considerando los mismos sentidos como unas *virtutes pasivas* de los mismos órganos sensitivos.

γ) Referencia al *De veritate* (q. 26, a. 3, ad 4)

En este pasaje de santo Tomás —correspondiente a la tercera referencia que hace nuestro autor en este punto¹⁹⁷—, se enseña que aunque existan, en efecto, en las potencias sensitivas, cierta actividad, en cuanto están facultadas para realizar una operación determinada, esto no obsta para considerarlas pasivas en cuanto a su objeto, comparándose con él como el paciente al agente.

*“Sensus non est virtus activa, sed passiva. Non enim dicitur virtus activa quae habet aliquem habitum qui est operatio: sic enim omnis potentia animae activa esset; sed dicitur potentia aliqua activa quae comparatur ad suum obiectum sicut agens ad patiens. Sensus autem comparatur ad sensibile sicut patiens ad agens, eo quod sensibile transmutat sensum”*¹⁹⁸.

En este sentido, no se puede considerar —como pretende nuestro autor— que el agente, en la actualización de los sentidos, sea el propio *espíritu*, otorgándoles su *ser consciente* (*Bewußtsein*). Por otro lado, tampoco es, según santo Tomás, la sensibilidad —consciente de sí misma— la que autorrealiza el objeto —la *species sensibilis*—, convirtiéndolo en *sensible en acto*, haciéndolo presente —en forma de *autopresencia*— en su propio *medium*. Según el Aquinatense, los objetos extramentales son, en el orden natural, sensibles en acto, capaces de transmutar los sentidos, de manera que son los objetos sensibles de la realidad exterior los que inmutan, afectan, alteran y excitan a los sentidos. En fin, de este modo debemos entender la sensibilidad como receptora: siempre en relación con un objeto sensible exterior considerado como causa formal, aunque, evidentemente, la actividad operacional del conocimiento pertenezca a la sensibilidad, como hemos dicho.

¹⁹⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, q. 26, a. 3, ad 4, referenciado en EM, p. 106, nota 28; GW¹, p. 59, nota 27; GW², p. 105, nota 25.

¹⁹⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, q. 26, a. 3, ad 4.

b) Referencias a santo Tomás de Aquino en torno al *sensus agens*

Recordemos que Rahner entiende que santo Tomás rechaza el concepto de *sensus agens* debido a que la *species* —que es la realidad misma del objeto— es elevada a conciencia por la *potencia de ser* en la sensibilidad, considerada como pasiva¹⁹⁹. Es decir, la *species* no es actualizada —según Rahner— por la sensibilidad, sino en el *medium* de la sensibilidad por la *potencia de ser*, que la eleva a concienticidad. Por este motivo —dice Rahner— santo Tomás de Aquino negaba la existencia y necesidad de un *sensus agens*. Confrontemos, sin más preámbulos, las tres referencias al Aquinate en torno a esta cuestión con las tesis anteriormente expuestas de nuestro autor.

α) Referencia al *De spiritualibus creaturis* (a. 9, co.)

En el artículo noveno de la cuestión disputada *De spiritualibus creaturis*²⁰⁰, santo Tomás de Aquino rebate que exista un único entendimiento posible para todos los hombres. En un pasaje del cuerpo del artículo, el Santo Doctor se remite al Estagirita, el cual, para hablar del entendimiento, lo comparaba con los sentidos²⁰¹. Explica que es imposible que el cognoscente tenga desde siempre los sensibles en acto, puesto que, de este modo, siempre los sentidos estarían en acto: “*si sensus haberet in actu sensibilia, sicut antiqui philosophi posuerunt, sequeretur quod semper essemus sentientes in actu*”²⁰². Los sentidos pasan al acto *per sensibilia actu*, los cuales están *extra animam*. Fijémonos que el Aquinate siempre recuerda que los sensibles en acto pertenecen a la realidad exterior al alma. También hay que destacar que los inteligibles en potencia también se encuentran en los objetos exteriores, pero, al estar en potencia, el entendimiento necesita de una virtud que pueda poner en acto dichos inteligibles, abstrayendo sus especies de la materia y de sus condiciones individuales; tal es la función que realiza el intelecto agente. En otras palabras, los objetos extramentales

¹⁹⁹ Cfr. EM, p. 107; GW¹, p. 59; GW², p. 105.

²⁰⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De spiritualibus creaturis*, a. 9, co., referenciado en EM, p. 107, nota 29; GW¹, p. 59, nota 28; GW², p. 105, nota 26.

²⁰¹ Εἰ δὴ ἐστὶ τὸ νοεῖν ὡς περ τὸ αἰσθάνεσθαι, ἢ πάσχειν τι ἂν εἴη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον. Ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἶδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο, καὶ ὁμοίως ἔχειν, ὡς περ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά (ARISTÓTELES. *De anima* III, 4, 429a13-18): “Si el inteligir constituye una operación semejante a la sensación, consistirá en padecer cierto influjo bajo la acción de lo inteligible o bien en algún otro proceso similar. Por consiguiente, el intelecto —siendo impasible— ha de ser capaz de recibir la forma, es decir, ha de ser en potencia tal como la forma pero sin ser ella misma y será respecto de lo inteligible algo análogo a lo que es la facultad sensitiva respecto de lo sensible” (ARISTÓTELES. *Acerca del alma*. Traducción de T. CALVO MARTÍNEZ. Madrid: Gredos, 1978, p. 230).

²⁰² SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De spiritualibus creaturis*, a. 9, co.

son, a la vez, sensibles para las potencias sensitivas e inteligibles respecto de las potencias intelectuales. La diferencia estriba en que, por un lado, dichos objetos son, naturalmente, sensibles en acto y, por este motivo, no se necesita de un *sensus agens*; y, por otro lado, al ser inteligibles en potencia, sin la facultad del entendimiento agente, sería imposible que fueran inteligibles en acto para el alma del hombre. Ahora bien, tanto el ser sensible en acto, como el ser inteligible en potencia, son dos atributos que se encuentran en los objetos reales *extra animam*, en cuanto relativos a los sentidos y al intelecto respectivamente.

“Sensus autem qui est in potentia, reducitur in actum per sensibilia actu, quae sunt extra animam; unde non est necesse ponere sensum agentem. Et similiter non esset necesse ponere intellectum agentem, si universalia quae sunt intelligibilia actu, per se subsisterent extra animam, sicut posuit Plato. Sed quia Aristoteles posuit ea non subsistere nisi in sensibilibus, quae non sunt intelligibilia actu, necesse habuit ponere aliquam virtutem quae faceret intelligibilia in potentia esse intelligibilia actu, abstrahendo species rerum a materia et conditionibus individuans; et haec virtus vocatur intellectus agens”²⁰³.

Esta doctrina difiere en gran medida de la rahneriana, puesto que ésta sitúa la actualidad de los sensibles en su autorrealización en el *medium* de la sensibilidad. De esta forma, aunque nuestro autor rechace la existencia de un *sensus agens*, en cierto modo está atribuyendo, en la sensibilidad, la facultad agente a la conciencia del sujeto. Dicho de otro modo, la sensibilidad —según Rahner— es pasiva respecto de la *potencia de ser del espíritu*; y activa respecto al mundo, puesto que sale a su encuentro, lo autoposee. En definitiva, debemos reconocer que nuestro autor desarrolla su metafísica de la sensibilidad absolutamente por la vía opuesta al realismo tomista.

β) Referencia al *De anima* (a. 4, ad 5)

Analícemos ahora la segunda referencia en torno al *sensus agens*²⁰⁴. Aquí, en el artículo cuarto de la cuestión disputada *De anima*, santo Tomás de Aquino defiende que es necesario, para el conocimiento, la existencia de un entendimiento agente. En la respuesta a la objeción quinta —que es la referencia que hace Rahner en su obra—, el Angélico Doctor enseña que el objeto sensible es el que imprime, en el sentido —y también en el medio—, una *species* particular. Por esta razón, no es necesaria la

²⁰³ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De spiritualibus creaturis*, a. 9, co.

²⁰⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De anima*, a. 4, ad 5, referenciado en EM, p. 107, nota 29; GW¹, p. 59, nota 28; GW², p. 105, nota 26.

existencia de un sentido agente ni de ninguna potencia activa. Todas las potencias sensitivas son pasivas, pero respecto del objeto sensible *extra animam*, pues, como hemos dicho antes, en cuanto estas potencias pasan a estar en acto, comienzan su actividad sensitiva.

“Sensibile, cum sit quoddam particulare, non imprimat nec in sensum nec in medium speciem alterius generis; cum species in medio et in sensu non sit nisi particularis. Intellectus autem possibilis recipit species alterius generis quam sint in imaginatione; cum intellectus possibilis recipiat species universales, et imaginatio non contineat nisi particulares. Et ideo in intelligibilibus indigemus intellectu agente, non autem in sensibilibus alia potentia activa; sed omnes potentiae sensitivae sunt potentiae passivae”²⁰⁵.

Cuando anteriormente contestamos la objeción de Karl Rahner acerca de la existencia de *species* en el *medium* del aire, dijimos que, aunque dependiente de la limitada ciencia medieval, santo Tomás quería dejar bien claro que, para sentir y conocer el objeto real externo, se necesita un contacto directo, y, por este motivo, ponía *species* en la luz, la cual era considerada cuasi-espiritual. Ahora bien, esta teoría de la *species in medio* —a pesar de ser obsoleta— nos muestra lo importante que era para el Aquinatense salvaguardar el realismo y la intencionalidad en el conocimiento del hombre²⁰⁶. Por otra parte, el Santo Doctor remarca que la *species* impresionada en los sentidos es del mismo género particular que el objeto, señal inequívoca de que la procedencia de tales impresiones está en los objetos particulares que existen fuera del alma.

γ) Referencia a la *Summa Theologiae* (I, q. 79, a. 3, ad 1)

La tercera y última referencia de Rahner al Aquinate²⁰⁷ es la más sencilla y no aporta nada nuevo a todo lo que hemos visto hasta ahora. Sin embargo, no está de más dejar patente otra vez que las referencias que el doctor Rahner hace a santo Tomás no son más que elementos contradictorios con sus teorías. El texto reza lo siguiente: “*Sensibilia inveniuntur actu extra animam, et ideo non oportuit ponere sensum agentem. Et sic patet quod in parte nutritiva omnes potentiae sunt activae; in parte autem sensitiva, omnes passivae; in parte vero intellectiva est aliquid activum, et aliquid passivum*”²⁰⁸.

²⁰⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De anima*, a. 4, ad 5.

²⁰⁶ Cfr. BEUCHOT, M. *Conocimiento, realidad y acción en Santo Tomás de Aquino*. Salamanca: San Esteban, 2008, pp. 22-26.

²⁰⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 79, a. 3, ad 1, referenciado en EM, p. 107, nota 29; GW¹, p. 59, nota 28; GW², p. 105, nota 26.

²⁰⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 79, a. 3, ad 1.

Como hemos leído, santo Tomás hace una diferencia entre los tres tipos de potencias del alma, en cuanto a su carácter pasivo o activo, dejando claro que las potencias sensitivas deben considerarse pasivas. Asimismo, como podemos observar, es tenaz la insistencia del Aquinate en recordar que los objetos sensibles se encuentran en acto *fuera del alma*, y es, principalmente, por este motivo extrínseco que no es necesario un sentido agente, ya que los mismos objetos sensibles actúan como causa eficiente de la actualización de los sentidos. Por el contrario, Rahner de ningún modo admite que pueda existir, fuera del *medium* de la sensibilidad, ningún sensible en acto, puesto que, lógicamente, para él, la actualidad y la *potencia de ser* se mide por el nivel de concienticidad del sujeto. Para Rahner, la sensibilidad no es pasiva respecto de los objetos sensibles exteriores, sino en cuanto es receptora de la *potencia de ser*; de esto depende su propia autorrealización, surgiendo simultáneamente con la autorrealización del objeto, que es, *de facto*, la misma *species sensibilis* que está constituida en concienticidad por la misma *potencia de ser* subjetivista.

3. 2. La noción de similitudo

Para salvar la noción de *similitudo*, que innegablemente aparece en la obra de santo Tomás, Rahner advierte que esta noción no entra en contradicción con la de *species*. Por una parte, puede existir una *species* que suponga la *autorrealización* de la sensibilidad, y, por otra, una *similitudo*, una semejanza con el objeto extramental; no es una coincidencia incompatible. Ahora bien, esta *similitudo* —según Rahner, pretendiendo sostenerse en santo Tomás y en Siewerth— no debe entenderse como imagen intencional:

“Interpretando, como lo hacemos, la *species sensibilis* como nueva y propia autorrealización del objeto sensible (y no como su ser estático ya siempre poseído), creemos que la tesis de que el ser mismo del objeto sensible se presenta en el *medium* de la sensibilidad no contradice a aquellos textos de santo Tomás, en los que la *species* aparece como distinta del objeto, como una *similitudo*. Sólo hay que atender a que la *species* no significa simplemente imagen intencional, y que un ente puede ser también *similitudo* de algo, por el hecho de que, como autorrealización devenida consciente de un objeto, represente a éste precisamente revelando su ser interior”²⁰⁹.

²⁰⁹ EM, p. 110: “Dadurch, daß wir die *species sensibilis* als eigenen neuen Selbstvollzug des sinnlichen Gegenstandes deuten (nicht aber als dessen immer schon besessenes ruhendes Sein), glauben wir, daß die These, daß das Sein des sinnlichen Gegenstandes im Medium der Sinnlichkeit selbst zu stehen komme, jenen Texten bei Thomas nicht widerspricht, in denen die *species* als vom Gegenstand verschieden, als eine *similitudo* erscheint. Es ist dafür nur zu beachten, daß *species* nicht einfach intentionales Bild bedeutet, und daß *similitudo* von etwas ein Seiendes auch dadurch sein kann, daß

a) Referencia a Gustav Siewerth en torno a los conceptos de *species* y *similitudo*

Resulta interesante la tímida referencia que hace Rahner, a pie de página, a la obra de Siewerth, en torno a los textos del Aquinate que éste, a la vez, trae a colación²¹⁰. Rahner se fundamenta en Siewerth para disociar, de hecho, la noción de *species* de la de *similitudo*, debido a que el propio Siewerth expone el sentido fluctuante de ambas nociones en la obra de santo Tomás de Aquino. Siewerth enseña que los diferentes significados de *species* que emplea el Aquinate no deben entenderse como una relación vacía y exterior, puesto que la esencia de la *species* está constituida por la *relación cosa-acto (Ding-akt-relation)*, la cual, a la vez, no debe interpretarse en clave intencional²¹¹. De hecho, Gustav Siewerth interpreta los distintos usos del término *species* en santo Tomás dentro de los parámetros de su tesis de la *unidad metafísica*, que —como estamos viendo— no favorece la concepción realista del conocimiento, sino que, más bien, manifiesta una confusión del objeto con la misma sensación.

“El término *species* posee en Santo Tomás los siguientes significados [...]: la *species exterioris corporis*, la *impressio* de esta *species* en tanto que *similitudo speciei*, la *species in organo*, la *species actu sensibilis* como manifestación análoga de la *species intellecta*, la *species* como *objectum sensus*, la *species in memoria retenta*. Pero la esencia de la *species* solamente puede ser definida, exhaustivamente, cuando todos los significados mencionados son entendidos como unidad metafísica”²¹².

Por otra parte, según Siewerth, no se puede negar el carácter eidético o formal de la *species sensibilis*, vinculada a la *res naturae*, pero tampoco se puede presuponer que esta *species* sea una *similitudo* o un *medium representativo* del objeto exterior. Como hemos expuesto anteriormente, Siewerth no niega la causalidad eficiente del objeto extramental en la actualización de la sensibilidad —que es lo único que le reprocha Rahner—, pero advierte que la forma generada en la sensibilidad es el término del

es als bewusst gewordener Selbstvollzug eines Gegenstandes diesen in seinem inneren Wesen vertretend offenbart” (GW¹, p. 62; GW², p. 109).

²¹⁰ Cfr. SIEWERTH, G. *Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin. Die sinnliche Erkenntnis*. München; Berlin: R. Oldenbourg, 1933, pp. 67-72, referenciado en EM, 110, nota 37; GW¹, p. 62, nota 35; GW², p. 109, nota 33.

²¹¹ Cfr. SIEWERTH, G. *Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin. Die sinnliche Erkenntnis*. München; Berlin: R. Oldenbourg, 1933, pp. 67-68.

²¹² Traducción de A. CLIMENT BELART del original: “Der terminus ‚species‘ zeigt bei Thomas folgende Bedeutungen [...]: Die ‚species exterioris corporis‘, die ‚impressio‘ dieser species als ‚similitudo speciei‘, die ‚species in organo‘, die ‚species actu sensibilis‘ als analoge Ausprägung der ‚species intellecta‘, die species als ‚objectum sensus‘, die ‚species in memoria retenta‘. Das Wesen des species aber kann nur dann erschöpfend bestimmt werden, wenn alle die genannten Bedeutungen als metaphysische Einheit begriffen werden” (SIEWERTH, G. *Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin. Die sinnliche Erkenntnis*. München; Berlin: R. Oldenbourg, 1933, p. 70).

conocimiento, es decir, que la *species* no es ningún *medium*, sino que, al ser el mismo objeto cognoscitivo, éste es conocido inmediatamente.

“En el conocimiento sensitivo, se habla reiteradamente de *similitudo*. Pero sus múltiples significados no obligan, en ninguna parte, a la suposición de un término medio de carácter representativo entre *qualitas* y *sensatio*, aunque la *informatio* inmediata del *sensus*, a través de la *res naturae*, no debe ser pensada, de ningún modo, sin el carácter de la imagen (*species-eidos*) de la cualidad formal objetiva”²¹³.

Sin embargo, para el doctor Siewerth, lo antedicho no impide que la *species sensibilis* suponga la existencia de una semejanza (*similitudo*) con el objeto conocido, pero no en el sentido de que la misma *species* sea una semejanza intencional o una forma *medial* (*nicht als mediale*) con el objeto exterior. Para Gustav Siewerth, el acto inmanente del conocimiento sensible debe entenderse como una *actio unitiva* (*zusammenschließende actio*) entre la forma de la cosa (*Dingform*) y el sentir (*Empfinden*). Esta *actio* es lo que constituye la *similitudo* de la auténtica esencia metafísica de la *species*. Dicho de otro modo, como la *species* o (*Dingform*) es considerada como el mismo objeto de conocimiento —no, pues, el objeto extramental—, la *similitudo* es la que se produce entre la sensación y la misma *species*, de manera que esta *species*, para Siewerth, lógicamente no puede definirse como una *similitudo* del objeto real exterior. En definitiva, se infiere de lo supradicho, que la *unidad metafísica* del objeto y de la propia sensación, en un mismo *acto unitivo*, no hay que entenderla como unidad intencional, sino como *similitudo*, que es lo mismo que decir —según nuestra interpretación—: identificación ontológica.

“Por lo tanto, en este sentido, es también la actividad determinante de la cualidad sensible, o la *informatio passiva* del acto inmanente, la que constituye la *similitudo* de la propia esencia metafísica de la *species*, pero no como *medial*, forma en sí misma firmemente constituida y caracterizada, sino como *actio* unitaria, que aúna, en sí misma, la forma de la cosa y el sentir, cuyos principios metafísicos tienen un carácter formal idéntico o similar, debido a lo cual, pueden, a fin de cuentas, concordar uno con otro”²¹⁴.

²¹³ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “Von ‚*similitudo*‘ ist bei der sinnlichen Erkenntnis vielfach die Rede. Aber ihre mannigfache Bedeutung zwingt nirgends zu der Annahme eines abbildartigen medium zwischen *qualitas* und *sensatio*, wiewohl die unvermittelte *informatio* des *sensus* durch die *res naturae* keineswegs ohne den Bildcharakter (*species-eidos*) der objektiven formalen Qualität gedacht werden darf” (SIEWERTH, G. *Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin. Die sinnliche Erkenntnis*. München; Berlin: R. Oldenbourg, 1933, p. 67).

²¹⁴ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “In diesem Sinne ist daher auch die determinierende Tätigkeit der sensiblen Qualität, oder die ‚*passive*‘ *informatio* des immanenten Aktes, die das eigentliche metaphysische Wesen der *species* ausmacht ‚*similitudo*‘, aber nicht als *mediale*, in sich festgefügte und geprägte Form, sondern als einige, *Dingform* und *Empfinden* *zusammenschließende actio*, deren metaphysische Prinzipien ein gleiches oder ähnliches formales Gepräge tragen, auf Grund dessen sie überhaupt zusammenstimmen können” (SIEWERTH, G. *Die*

En definitiva, creemos que Siewerth, al confundir los distintos usos que santo Tomás hace del término *species*, en el fondo los está contraponiendo, afirmando que sólo la *unidad metafísica* puede dar sentido a dichas diferencias, olvidando que la *species* es una semejanza real de la cosa o del objeto exterior. Cuando encontramos en santo Tomás diversos usos del término *species* no es porque estos términos signifiquen distintas cosas heterogéneas, sino que la misma *species* es contemplada por el Aquinate desde perspectivas distintas o, simplemente, considerada desde sus modos distintos de existencia, ya sea en el plano natural, ya sea en el intencional-cognoscitivo. Por este motivo, el Santo Doctor puede hablar, por ejemplo, de una *species exterioris corporis*, de una *species in memoria retenta* o de una *species intellecta*.

Ahora bien, lo que queda claro en santo Tomás es que la *species* —sensible o inteligible— está referida al objeto exterior; es una *similitudo rei*. Esta *species*, en cuanto existe en la sensibilidad, es una semejanza de la cosa, sujeta a sus condiciones materiales e individuales; en cuanto existe en el intelecto, es una semejanza de la cosa, considerada en la naturaleza universal de la misma especie. Sin embargo, sea de un modo o de otro, la *species* siempre es, en el plano cognoscitivo sensible-inteligible, una semejanza referida al objeto real exterior.

“Species enim sensibilis, quae est in sensu, est similitudo solum unius individui, unde per eam solum unum individuum cognosci potest. Species autem intelligibilis intellectus nostri est similitudo rei quantum ad naturam speciei, quae est participabilis a particularibus infinitis, unde intellectus noster per speciem intelligibilem hominis, cognoscit quodammodo homines infinitos. Sed tamen non inquantum distinguuntur ab invicem, sed secundum quod communicant in natura speciei; propter hoc quod species intelligibilis intellectus nostri non est similitudo hominum quantum ad principia individualia, sed solum quantum ad principia speciei”²¹⁵.

b) Referencia a la *Quaestio de quodlibet VIII (q. 2, a. 1, co.)*

Al respecto, Rahner hace una mutilada citación de un texto de santo Tomás (*Quodlibet VIII, a. 3, co.*, según la *Editio Parmensis*, empleada por nuestro autor, correspondiente a *Quodlibet VIII, q. 2, a. 1, co.*, según la *Editio Leonina*)²¹⁶, introduciendo unos paréntesis explicativos: “*non est intelligendum quasi agens (lo sensible) influat in patiens (el sensus)*

Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin. Die sinnliche Erkenntnis. München; Berlin: R. Oldenbourg, 1933, p. 69).

²¹⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 14, a. 12, co.

²¹⁶ Referenciado en EM, p. 110, nota 38; GW¹, p. 62, nota 36; GW², p. 109, nota 34.

*eandem numero speciem quam habet in se ipso, sed generat sui similem*²¹⁷. Para nuestro autor, la autopresencia y autorrealización de la *species* provoca que esta nueva *species*, generada en la sensibilidad, guarde una *semejanza* con la *species* del objeto extramental²¹⁸. Sin embargo, debe especificarse bien el carácter de dicha semejanza, según Rahner. Esta semejanza se genera por la autorrealización del objeto hecho consciente, no por la causa eficiente del objeto exterior. Ahora bien, la *species* del objeto extramental —aclara Rahner— no puede ser la misma que la *generada* en la sensibilidad. Aunque este pasaje de Rahner sea sobradamente ambiguo, lo que parece claro es que la *species* no es definida como una semejanza de algún objeto exterior, la cual, de ningún modo, no nos conduce a conocer dicho objeto extramental; la *similitudo* es simplemente una característica de la *species* autorrealizada en la sensibilidad, que no va más allá de la misma *species* autorrealizada, de igual manera que la *species quidditativa* del objeto exterior es incapaz de traspasar las fronteras de su finitud.

“El objeto sensible tiene siempre una *species (habet in seipso)*; ésta es el ser *quidditativo* del objeto hasta en su misma fisonomía accidental. Pero el objeto sensible no puede simplemente mediante esta *species* venir a presencia reflectida en la sensibilidad (*non influat eandem numero speciem*), porque es objeto finito, y esto sólo es posible al ser absoluto de Dios. Lo sensible necesita, pues, una nueva autorrealización de esta *species (generat)*, cuya generación, como autorrealización de lo sensible, lleva por una parte a presencia lo sensible en su ‘mismidad’, y, por otra parte, hace que la nueva *species* producida sea *similis* a la *species* ya siempre poseída, y sea, por tanto, una *similitudo* del mismo objeto. En esta interpretación tan sólo se presupone que, una acción transeúnte sobre un *patiens* diverso, es siempre autorrealización del agente en el medio del paciente. Si es este el caso, como se mostrará después, entonces, los textos que consideran a la *species* como *similitudo*, etc. no ofrecen dificultades fundamentales contra nuestra interpretación de la sensibilidad. Y por eso parece hacerse superflua una interpretación más cercana de tales textos”²¹⁹.

Este pasaje de Rahner supracitado, en el que parece abogar por la intencionalidad, no es posible entenderlo correctamente si se pierde de vista que, para nuestro autor, existe una identidad originaria entre el ser, el conocer y el objeto conocido. Si se pretende hacer una adecuada interpretación de los textos rahnerianos, debe tenerse bien presente este último punto, indefectible en la lectura de cualquier pasaje de *Espíritu en el mundo*. En concordancia con esto, queda en evidencia que, para Rahner, la *similitudo* —siguiendo la línea marcada por la *unidad metafísica* de Gustav Siewerth— brota simultáneamente con la propia *species* autogenerada por el sujeto, suponiendo,

²¹⁷ EM, p. 110; GW¹, p. 62; GW², p. 109.

²¹⁸ Cfr. EM, pp. 109-110; GW¹, pp. 61-62; GW², pp. 108-109.

²¹⁹ EM, pp. 110-111; GW¹, p. 62; GW², p. 109.

además, una autorrealización del propio objeto y de la propia sensibilidad. En consecuencia, deducimos que, en la *species sensibilis*, se da una *similitudo* con ella misma, no con los objetos de la realidad exterior. Sólo de forma indirecta y remota, Rahner admite una cierta semejanza con el objeto exterior, del cual ha recibido unas determinadas sensaciones. Pero este punto se entenderá mejor en el próximo capítulo cuando tratemos de las estructuras aprióricas de la sensibilidad.

Por otra parte, aunque a Rahner le parezca superflua una interpretación de los textos del Aquinate, en donde se presenta la *species* como una semejanza del objeto externo, nos parece oportuno, al menos, analizar la cuestión cuodlibetal que él mismo ha citado, en donde se constatan mejor las contradicciones. En esta cuestión, santo Tomás de Aquino se pregunta si el alma recibe las especies de las cosas que conoce y que están fuera del alma, respondiendo afirmativamente con su argumentación, la cual pasamos a exponer.

En primer lugar, el alma humana conoce las cosas mediante las semejanzas (*similitudines*) de las mismas cosas que recibe de ellas. Ahora bien, santo Tomás deja claro que esas semejanzas son recibidas por el paciente según su modo de recibir, es decir, sin entender que el alma recibe las *species* de una forma *fisicista*, como si fueran las mismas especies —que existen de modo natural en los objetos— que fueran impresas en ella. Al contrario, se genera, en la inmanencia del alma, una especie semejante a la que hay en el objeto extramental, pero referida intencionalmente a él, puesto que la generación de esta *species* en el alma no se produce *ex nihilo*, sino a causa de la *immutatio spiritualis* que ejerce el objeto exterior en la sensibilidad. A continuación, leamos el pasaje del Aquinate que Rahner cita de forma incompleta:

“Anima humana similitudines rerum quibus cognoscit, accipit a rebus illo modo accipiendi quo patiens accipit ab agente: quod non est intelligendum quasi agens influat in patiens eandem numero speciem quam habet in seipso, sed generat sui similem educendo de potentia in actum”²²⁰.

Es interesante observar como Rahner omite la primera parte de la cita: *anima humana similitudines rerum quibus cognoscit, accipit a rebus illo modo accipiendi quo patiens accipit ab agente*. Rahner, mediante la antedicha cita cercenada, da la impresión de que está afirmando, en general, que no hay que entender que el objeto sensible pueda influir en el sentido, sino, más bien, que en el propio sentido se autogenera una semejanza —no intencional— con ese mismo objeto. Por el contrario, el Angélico

²²⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Quodlibet* VIII, q. 2, a. 1, co.

Doctor deja patente que, ciertamente, existe una influencia real de los objetos extramentales en la sensibilidad, y de que las *similitudines* no son producto de una autorrealización, sino que —aunque producidas en la inmanencia del sujeto— provienen de la realidad exterior, de las cosas mismas. Asimismo, resulta también curioso que nuestro autor omita la última parte de esta cita: *educendo de potentia in actum*. Efectivamente, los objetos *extra animam* —que tienen unas *species* que existen de modo natural—, al estar en acto, alteran la sensibilidad, haciéndola pasar de la potencia al acto, especialmente cuando ésta genera la semejanza o imagen intencional a partir de la impresión que ha recibido del objeto exterior.

Más adelante, santo Tomás distingue tres modos de relación de las cosas con las diversas potencias del alma. En relación con los sentidos externos, las cosas se comportan como *agentes suficientes*, siendo los sentidos externos pasivamente considerados respecto de dichos agentes. En cuanto al sentido interno de la imaginación, las cosas exteriores se comportan también como *agentes suficientes*, puesto que la acción de las cosas sensibles no se detiene en los sentidos externos, aunque, por otra parte —añade el Aquinate—, el sentido de la imaginación es un paciente que coopera con los agentes exteriores, puesto que la imaginativa está facultada para producir, en sí, algunas semejanzas de las cosas, como se demuestra cuando es capaz de formar una fantasía, es decir, una imagen de algo que nunca ha visto, pero a partir de una recomposición de lo pretéritamente percibido y conservado.

Finalmente, en relación con el intelecto posible, las cosas se comportan como *agentes insuficientes*. Santo Tomás señala que la acción de las cosas tampoco termina en las propias imágenes, puesto que éstas mueven el intelecto posible. Sin embargo, en este caso, las cosas son consideradas *agentes insuficientes*, puesto que es necesaria la acción efectiva y suficiente del intelecto agente para que el entendimiento esté en acto de entender²²¹, pero esta cuestión la trataremos ulteriormente.

²²¹ “*Res quae sunt extra animam tripliciter se habent ad diversas animae potentias. Ad sensus enim exteriores se habent sicut agentia sufficientia, quibus patientia non cooperantur, sed recipiunt tantum. Quod autem color per se non possit movere visum nisi lux superveniat, non est contra hoc quod dictum est; quia tam color quam lux, inter ea quae sunt extra animam, computantur. Sensus autem exteriores suscipiunt tantum a rebus per modum patiendi, sine hoc quod aliquid cooperentur ad sui formationem; quamvis iam formati habeant propriam operationem, quae est iudicium de propriis obiectis. Sed ad imaginationem res quae sunt extra animam, comparantur ut agentia sufficientia. Actio enim rei sensibilis non sistit in sensu, sed ulterius pertingit usque ad phantasiam, sive imaginationem. Tamen imaginatio est patiens quod cooperatur agenti: ipsa enim imaginatio format sibi aliquarum rerum similitudines, quas nunquam sensu percepit, ex his tamen quae sensu recipiuntur, componendo ea et dividendo; sicut imaginamur montes aureos, quos nunquam vidimus, ex hoc quod vidimus aurum et montes. Sed ad intellectum possibilem comparantur res sicut agentia insufficientia. Actio enim ipsarum rerum sensibilibum nec etiam in imaginatione sistit; sed phantasmata ulterius movent intellectum possibilem. Non autem ad hoc quod ex seipsis sufficiant, cum sint in potentia intelligibilia; intellectus*”

La conclusión que sacamos de la exposición de este artículo de santo Tomás es que Rahner —parece que premeditadamente— omite elementos fundamentales del texto tomasiano que contradicen flagrantemente la concepción inmanentista que tiene él del conocimiento sensible. Aunque santo Tomás no niegue el carácter productivo de la sensibilidad interna, se preocupa en remarcar, en cada punto, que los objetos exteriores son considerados *agentes* —ya sean suficientes o insuficientes— respecto de las distintas potencias del alma, dejando por sentado que lo que percibe y conoce el alma —sensible o inteligible— son las cosas mismas a través de las *species* o *similitudines* que se han generado en ella a partir de las cosas mismas, las cuales son los propios objetos del conocimiento intencional.

3. 3. *La sensibilidad como actualizada tenencia de mundo*

La sensibilidad, concebida como perfecta o actualizada *tenencia de mundo* (*vollendete Welthabe*), supone un conocimiento apriórico y anticipado —aunque vacío e indeterminado— de los objetos posibles. Para Rahner, la sensibilidad constituye una estructura óptica en donde los objetos posibles pueden eventualmente aparecer²²². Rahner enseña, mediante una encrespada argumentación, que la sensibilidad es el *medium* o condición de posibilidad para que el *ser consigo* sea también *en lo otro*. Mediante la sensibilidad, el sujeto determina el mundo, *lo otro*, que está dado anticipadamente en el cognoscente. En este sentido, la concepción apriórica que tiene Rahner de la materia provoca la redefinición de la materia misma como constitutivo ontológico de la sensibilidad. En fin, con todo lo dicho hasta este momento, Rahner ha expuesto los presupuestos necesarios para fundamentar su tesis, en lenguaje kantiano, de las estructuras aprióricas de la sensibilidad —del espacio y del tiempo—, que analizaremos en el capítulo siguiente.

“Por sí misma, la sensibilidad tiene que estar, cabe decir, *extra animam*, y no obstante, como tal sensibilidad, ha de poseer aquella ‘riqueza de ser’ que importa la conciencia; entonces no necesita de potencia especial alguna para recoger aquello que está fuera de la sensibilidad, aquello que está *extra animam*, en tal ‘interioridad’. Ahora bien: si la

*autem non movetur nisi ab intelligibili in actu. Unde oportet quod superveniat actio intellectus agentis, cuius illustratione phantasmata fiunt intelligibilia in actu, sicut illustratione lucis corporalis fiunt colores visibiles actu. Et sic patet quod intellectus agens est principale agens, quod agit rerum similitudines in intellectu possibili. Phantasmata autem quae a rebus exterioribus accipiuntur, sunt quasi agentia instrumentalia: intellectus enim possibilis comparatur ad res quarum notitiam recipit, sicut patiens quod cooperatur agenti: multo enim magis potest intellectus formare quidditatem rei quae non cecidit sub sensu, quam imaginatio” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Quodlibet* VIII, q. 2, a. 1, co.).*

²²² Cfr. EM, p. 110; GW¹, pp. 61-62; GW², p. 108.

sensibilidad es ya siempre en sí misma, por lo dicho, actualizada 'tenencia de mundo' (aunque en una 'vacía' anticipación de objetos posibles, esto es, *in potentia*, para la delimitación formal de su espacio ya siempre abierto, mediante un objeto que la determine), entonces queda ya prefigurada en su estructura óptica la estructura de sus objetos posibles que en ella pueden aparecer. En los párrafos que siguen se va a preguntar por estas estructuras aprióricas de la sensibilidad como estructuras de sus posibles objetos"²²³.

²²³ EM, pp. 109-110: "Die Sinnlichkeit muß von sich aus immer schon gleichsam ‚extra animam‘ sein und doch als solche jene Seinsmächtigkeit haben, die Bewußtsein besagt, dann bedarf es keiner besondern Kraft, um das, was außerhalb der Sinnlichkeit, extra animam ist, in solche ‚Innerlichkeit‘ hereinzuholen. Ist so die Sinnlichkeit von sich her schon immer vollendete Welthabe (wenn auch in einer leeren Antizipation möglicher Gegenstände, so daß sie ‚in potentia‘ ist für die formale Eingrenzung ihrer immer schon eröffneten Weite durch einen sie bestimmenden Gegenstand), so ist in ihrer seismäßigen Struktur die Struktur ihrer möglichen Gegenstände vorgezeichnet, die in ihr zur Erscheinung kommen können. Nach diesen apriorischen Strukturen der Sinnlichkeit als denen ihrer möglichen Gegenstände soll in den nächsten Paragraphen gefragt werden" (GW¹, pp. 61-62; GW², p. 108).

CAPÍTULO IV

LAS ESTRUCTURAS APRIÓRICAS DE LA SENSIBILIDAD

1. El espacio

1. 1. *Lo mobile como a priori de la sensibilidad*

A la manera de un *canon cancricans*, Rahner, antes de empezar a tratar sobre la estructura apriórica del espacio, recuerda de nuevo la concepción que tiene sobre el conocimiento en general, es decir, como *ser consigo* y como conocimiento anticipado:

“Conocer es ‘ser cabe sí’ [ser consigo], flexión sobre sí del ser mismo. El conocer llega a conocer algo en la medida en que él es este algo. Con esto queda dado que en el ser de un *cognoscente* está establecido *a priori* lo que él puede conocer; porque su ser es la legalidad *a priori* de lo que él puede llegar a ser”¹.

De esta manera, se observa cómo el ser del *cognoscente* es reducido a una mera estructura apriórica de los objetos que el *cognoscente* puede llegar a conocer, en tanto en cuanto este *cognoscente* tiene una determinada *potencia de ser*, de *ser consigo*.

“La estructura de ser de un *cognoscente* es la ley apriórica de sus posibles objetos. La estructura de un ente de determinada ‘riqueza de ser’ se traduce en la estructura de su ‘ser cabe sí’ [ser consigo], más aún, es siempre la estructura de su *objectum proprium* y, por tanto, la condición *a priori* para todo aquello que, de una u otra manera, va a ser conocido por él”².

¹ EM, p. 111: “Erkennen ist Beisichsein, Insichreflektiertheit des Seins selber. In dem Maß wird Erkennen etwas erkennen, in dem es dieses etwas ist. Damit ist gegeben, daß im Sein eines Erkennenden *a priori* festgelegt ist, was es erkennen kann, weil sein Sein die apriorische Gesetzlichkeit dafür ist, was es werden kann” (GW¹, p. 63; GW², p. 110).

² EM, p. 111: “Die Seinsstruktur eines erkennenden Wesens ist das apriorische Gesetz seiner möglichen Gegenstände. Die Struktur eines Seienden von bestimmter Seinsmächtigkeit läßt sich übersetzen in die Struktur seines Beisichseins, ja, sie ist sie schon immer und ist so auch die Struktur

A partir de aquí, el doctor Rahner se pregunta cuáles son, en concreto, las estructuras aprióricas de la sensibilidad, teniendo en cuenta que él entiende la sensibilidad como *actus materiae*, es decir, como el ser formal —el *ser consigo*— de la materia, la cual, a la vez —debemos recordarlo—, para Rahner, es vacía e indeterminada; es un *no ser* (*Nichtsein*), la nada (*Nichts*), a pesar de que este *no ser*, esta *nada*, sea el *sobre qué* (*Worauf*) y el *en dónde* (*Woran*) del propio conocimiento. En cuanto a la materia, Rahner confunde su potencialidad con el *no ser*. Para nuestro autor, la materia es lo que permite que un ente pueda permanecer en el *no ser* y, eventualmente, ser actualizado por el *ser consigo* del cognoscente, por su concienticidad. Esta posible actualización es equivalente al movimiento, el cual está fundamentado en la indeterminación de la materia misma³. En otras palabras, para Rahner el movimiento no es el tránsito de la potencia al acto, sino el paso del *no ser* al *ser consigo*, obviando uno de los elementos esenciales del tomismo, la teoría del acto y de la potencia. Con su tesis, Rahner también olvida que solamente Dios puede crear el ser de la nada; admitir una tesis filosófica contraria a esto es incompatible con la teología católica, e, incluso, con la teología natural tradicional⁴.

Por tanto, para Rahner, el movimiento —*mobile*, dice él— es el *a priori* más general y más importante, ya que es lo que permite que cualquier ente pase de la *nada ilimitada* (*unendlich Nichts*) a convertirse en otro ente distinto, un ente del cognoscente, de la *concienticidad* del sujeto. La sensibilidad está sometida al *motus* y, de la misma manera, un ente solamente puede llegar a ser si se somete al propio *motus*, puesto que cualquier objeto, para ser conocido, necesita de una constitución fundamental de ser que le aporta el *motus* mismo; es la ley *a priori* de la sensibilidad.

seines objectum proprium und damit auch die apriorische Bedingung für all das, was sonst von ihm erkannt werden soll" (GW¹, p. 63; GW², p. 110).

³ "Sensibilidad es, por tanto, el 'ser cabe sí' [ser consigo] de un ser (forma) como forma de la materia. La materia se nos mostró como aquel 'sobre qué' de nuestro saber, vacío, indeterminado en sí, y en posibilidad para todas las formas, que es al mismo tiempo el 'en dónde' de lo sabido, de la forma. Y al revés: las *formae* de que aquí tratamos sólo pueden ser determinadas por su relación esencial a tal 'sobre qué' y 'en dónde'. En cuanto en sí misma necesariamente indeterminada, la materia no está intrínsecamente ordenada a una forma. Ella mantiene, por tanto, al ente determinado por la forma, en la posibilidad duradera del 'no ser' y de la mutación: es el fundamento del 'movimiento'. Todo movimiento, en el que algo pasa a ser otra cosa, presupone un semejante fundamento indeterminado, en el que se realiza" (EM, p. 112): "*Sinnlichkeit ist demnach das Beisichsein eines Seins (forma) als forma von materia. Materia erschien uns als das leere, an sich bestimmungslose, für alle Formen in Möglichkeit seiende Woraufhin unseres Wissens und Woran des Gewußten, der forma. Die ‚formae‘, die hier gemeint sind, lassen sich natürlich umgekehrt auch nur bestimmen durch ihre wesentliche Hinbeziehung auf ein solches Worauf und Woran. Als notwendig an sich Bestimmungsloses ist die materia nicht innerlich auf eine bestimmte Form hingeorndet. Sie hält daher das durch die Form bestimmte Seiende immer in der Möglichkeit des Nichtseins und der Veränderung: sie ist der Grund der ‚Bewegung‘. Alle ‚Bewegung‘, in der etwas von etwas zu etwas wird, setzt einen gleichen bestimmungslosen Grund voraus, in dem sie sich vollzieht*" (GW¹, pp. 63-64; GW², pp. 110-111).

⁴ Cfr. FABRO, C. *El viraje antropológico de Karl Rahner*. Buenos Aires: CIAFIC, 1981, pp. 137-138.

“Su ley *a priori* es así el *motus*, como característica del ente que siempre —porque es en la ‘nada’ ilimitada— es interiormente proclive a convertirse en otro ente distinto. El objeto posible de la sensibilidad es el ente, en tanto que está sometido al *motus* como a su constitución fundamental de ser, precisamente porque la sensibilidad misma está sometida al *motus*”⁵.

Para nuestro autor, la sensibilidad es también el principio de unidad de los entes, mediante la síntesis espacio-temporal que realiza la misma sensibilidad. Es más, Rahner advierte que esta unidad se da en mayor grado en la sensibilidad —en la materialidad sensible—, que en el ente exterior corpóreo. De hecho, esta forma de ser del *cognoscente* sensible, que unifica el objeto conocido más de lo que está en su corporeidad, es la característica más específica de la sensibilidad *apriórica*.

“De esta manera, la unidad en lo material (el *unum principium numeri*) tiene a su vez una interna gradación; es en el *cognoscente* sensible, a pesar de su materialidad, mayor que en lo puramente corporal. La peculiar manera de ser de esta unidad del *cognoscente* sensible, que unifica también al objeto de su conocer más de lo que éste es uno en sí mismo, podría ser la más radical característica del *a priori* de la sensibilidad. Pues sólo así quedaría la sensibilidad definida en su ‘especificidad’, no sólo frente a lo espiritual e inmaterial, sino también frente a lo *infrasensible*, a lo puramente corporal”⁶.

Según nuestro autor, santo Tomás tiene, precisamente en este punto, una concepción deficiente de la sensibilidad, puesto que se conforma con la afirmación de la dialéctica de la misma, la cual es, por una parte, material, y, por otra, un *suscipere formam sine materia*. Ahora bien, como Rahner pretende centrarse en la delimitación de lo sensible frente a lo espiritual, admite que, para su estudio, la supradicha deficiencia de santo Tomás no tiene importancia alguna⁷. En consecuencia, para empezar a delimitar la

⁵ EM, p. 113: “Ihre apriorische Gesetzlichkeit ist darum der ‚motus‘, als Auszeichnung des Seienden, das immer schon, weil im unendlichen ‚Nichts‘ seiend, innerlich hinfällig ist auf ein anderes Seiendes. Möglicher Gegenstand der Sinnlichkeit ist das Seiende, insofern es dem motus als seiner grundlegenden Seinsverfassung untertan ist, deshalb, weil die Sinnlichkeit selbst dem motus unterworfen ist” (GW¹, p. 64; GW², p. 111).

⁶ EM, p. 114: “So hat die Einheit im Materiellen (das *unum principium numeri*) selbst wieder eine innere Gestuftheit, sie ist im sinnlich Erkennenden trotz dessen Materialität größer als im bloß Körperlichen. Die Eigenart dieser Einheit des sinnlich Erkennenden, die auch ihr Erkanntes schon mehr eint, als es in seinem Ansich eins ist, wäre wohl die ursprünglichste Anzeige für das Apriori der Sinnlichkeit. Denn erst so wäre die Sinnlichkeit nicht bloß abgegrenzt in ihrer Eigenart gegen das Geistige und Immaterielle, sondern auch gegen das Untersinnliche, bloß Körperliche” (GW¹, p. 65; GW², pp. 112-113).

⁷ “Con todo, santo Tomás no ha elaborado con explicitud suficiente esta caracterización de la ‘especificidad’ de la sensibilidad. Se contenta sustancialmente con la doble afirmación dialéctica de que la sensibilidad es material, y de que, en el sentido ya aclarado, es un *suscipere formam sine materia*. Pero la intrínseca ‘especificidad’ de la sensibilidad en el ámbito de lo material queda muy vagamente aprehendida por este *sine materia*. Mas como lo que interesa especialmente a este estudio es la delimitación de la sensibilidad frente a la ‘especificidad’ de lo espiritual e intelectual, esta deficiencia en Tomás no tiene especial importancia para la pregunta planteada en el estudio” (EM, p. 114): “Diese Charakterisierung der Eigenart der Sinnlichkeit ist jedoch bei Thomas nicht ausdrücklich genug durchgeführt. Er begnügt sich im wesentlichen mit der dialektischen Doppelaussage, daß Sinnlichkeit

sensibilidad ante el intelecto, se debe considerar la propia sensibilidad como una *potencia material*, es decir, como *mobile*. Por consiguiente, este *mobile* está caracterizado por un espacio y un tiempo que, a la vez, son formas aprióricas de la sensibilidad pura, es decir, de la sensibilidad al margen de la experiencia.

“Al tratar de delimitar a la sensibilidad frente a lo intelectual, hay que considerarla como potencia material. Esto significa, por lo que acabamos de decir, que hay que concebirla como *mobile*. En esta su estructura de ser ha de residir la ley de sus posibles objetos. Lo *mobile* tiene como sus características más expresas espacio y tiempo. Ambos, por tanto, serán las formas aprióricas de la sensibilidad pura”⁸.

Desde la antigüedad, el hombre ha quedado extrañado y admirado por el contraste existente en su experiencia interna. Por un lado, existen realidades inmutables, como los conceptos, las ideas geométricas o las leyes físicas, que puede conocer el hombre mediante su razón. Por otro lado, sus sentidos le informan de un mundo cambiante, en constante movimiento. Sin querer desarrollar aquí las distintas soluciones a este contraste evidente —como las que aportaron Heráclito, Parménides o Aristóteles—, debemos advertir que Rahner parece pretender superar este problema al estilo idealista, centrándose únicamente en el mundo del sujeto cognoscente. Para él, lo que permanece es el *espíritu*; lo que se mueve es la misma sensibilidad como *actus materiae*. Simultáneamente a este movimiento sensible-material, se constituyen el espacio y el tiempo sensibles que, como veremos, ordenan el caos de sensaciones externas para constituir el mundo fenoménico del *espíritu*.

a) *Referencia a la Sententia Libri Metaphysicae (lib. 2, l. 4, n. 13)*

Recordemos que Karl Rahner ha afirmado lo siguiente: “Ella [la materia] mantiene, por tanto, al ente determinado por la forma, en la posibilidad duradera del ‘no ser’ y de la mutación: es el fundamento del ‘movimiento’. Todo movimiento, en el que algo pasa a ser otra cosa, presupone un semejante fundamento indeterminado, en el que se

materiell ist, und daß sie in dem schon erklärten Sinn ‚suscipere formam sine materia‘ ist. Die innere Eigenart der Sinnlichkeit innerhalb des Materiellen ist aber durch das, sine materia‘ nur sehr vag erfaßt. Insofern freilich der Zug dieser Arbeit mehr verlangt, daß die Sinnlichkeit gegen die Eigenart des Geistigen und Intellektuellen abgegrenzt werde, ist dieser Mangel bei Thomas für die Frage dieser Arbeit nicht sehr erheblich” (GW¹, p. 65; GW², p. 113).

⁸ EM, p. 114: “Wenn die Sinnlichkeit gegen das Intellektuelle abgegrenzt werden soll, so ist sie als materielles Vermögen zu betrachten. Das heißt aber nach dem eben Gesagten, sie ist als mobile zu erfassen. In dieser ihrer Seinsverfassung muß das apriorische Gesetz ihrer möglichen Gegenstände liegen. Das mobile hat aber als seine ausdrücklichsten Kennzeichen Raum und Zeit. Raum und Zeit werden daher die apriorischen Formen der reinen Sinnlichkeit sein” (GW¹, pp. 65-66; GW², p. 113).

realiza”⁹. Precisamente en este punto, Rahner hace una referencia al comentario de santo Tomás de Aquino al libro segundo de la *Metafísica* de Aristóteles¹⁰. En este pasaje del Angélico Doctor, se demuestra que la materia no tiene un ser infinito, sino que ésta es infinita potencialmente:

*“In omni eo quod movetur necesse est intelligere materiam. Omne enim quod movetur est in potentia: ens autem in potentia est materia: ipsa autem materia habet rationem infiniti, et ipsi infinito, quod est materia, convenit ipsum nihil, quia materia secundum se intelligitur absque omni forma. Et, cum ei quod est infinitum, conveniat hoc quod est nihil, sequitur per oppositum, quod illud per quod est esse, non sit infinitum, et quod infinito, idest materiae, non sit esse infinitum. Sed esse est per formam: ergo non est infinitum in formis”*¹¹.

Nos parece muy interesante que nuestro autor utilice esta referencia al Aquinate para sostener su tesis, puesto que la misma referencia nos servirá, como de costumbre, para confutar la propia posición rahneriana. En primer lugar, queremos destacar que el pasaje del Angélico es una explicación meridiana de otro pasaje más oscuro del Estagirita. En el capítulo tercero del libro segundo de su *Metafísica*, Aristóteles define la filosofía como la *ciencia de la verdad*, es decir, de las causas, puesto que no se conoce la verdad sin conocer sus causas; en esto estriba el verdadero saber. Además, enseña que las causas son más verdaderas que las cosas causadas. Pero advierte que es importante admitir que existen unos principios incausados, ya que es imposible que exista una progresión infinita de causas de los entes. Esta progresión infinita no puede existir ordenada ni a la causa final ni a la eficiente ni a la material ni tampoco a la formal¹². Pues bien, en este contexto hay que situar la siguiente cita de Aristóteles comentada por el Santo Doctor: Ἀλλὰ καὶ τὴν ὅλην οὐ κινουμένω νοεῖν ἀνάγκη. Καὶ ἀπείρω οὐδενὶ ἔστιν εἶναι: εἰ δὲ μή, οὐκ ἄπειρόν γ' ἐστὶ τὸ ἀπείρω εἶναι¹³. La explicación supracitada de Santo Tomás a esta sentencia tan oscura es verdaderamente iluminadora. Ahora bien, leer descontextualizadamente la referencia a esta explicación de santo Tomás, sin tener en cuenta el pasaje del Estagirita, también puede contribuir a la confusión, ya que parece que santo Tomás está enseñando que la materia equivale a

⁹ EM, p. 112: “*Sie hält daher das durch die Form bestimmte Seiende immer in der Möglichkeit des Nichtseins und der Veränderung: sie ist der Grund der ‚Bewegung‘. Alle ‚Bewegung‘, in der etwas von etwas zu etwas wird, setzt einen gleichen bestimmungslosen Grund voraus, in dem sie sich vollzieht*” (GW¹, p. 64; GW², p. 111).

¹⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sententia Metaphysicae*, lib. 2, l. 4, n. 328 (13), referenciado en EM, p. 112, nota 41; GW¹, p. 63, nota 38; GW², p. 111, nota 2.

¹¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sententia Metaphysicae*, lib. 2, l. 4, n. 328 (13).

¹² Cfr. ARISTÓTELES. *Metaphysica* II, 3, 993a30-995a20.

¹³ ARISTÓTELES. *Metaphysica* II, 3, 994b25-28: “Pero también es necesario entender la materia en lo que se mueve. Y ningún infinito tiene ser; o, si no, la infinitud no es infinita” (ARISTÓTELES. *Metafísica*. Traducción de V. GARCÍA YEBRA. Madrid: Gredos, 1998, pp. 93-94).

la nada, y, a la vez, que es infinita. Desde esta supuesta mala interpretación, parece que Karl Rahner afirma que esta materia *nadiforme* es el fundamento del movimiento.

Conviene señalar, en primer lugar, que el Santo Doctor enseña que es imposible entender las cosas que están sujetas al movimiento sin considerar la materia, ya que, en cierta medida, estos dos términos son proporcionales en cuanto a su potencialidad; tanto lo que se mueve, como la materia misma, están en potencia. Ahora bien, santo Tomás no está identificando aquí la materia con el movimiento, como parece que sí hace el padre Rahner. El Aquinate simplemente está haciendo una analogía entre los dos términos para destacar la *potencialidad*. En este punto, debemos advertir que santo Tomás está hablando todo el tiempo de la *materia prima* —no de la *materia segunda*—, entendida como *ente de razón*, aunque aquí no se emplee la propia noción de *ens rationis*. Es en este sentido que hay que entender que el Angélico afirme que la materia tenga razón de infinito. Este infinito, aplicado a la materia, no debemos concebirlo *simpliciter*, sino en tanto que la materia es *pura potencia*, es decir, indeterminada, y situada, por ende, en las antípodas de Dios, el cual, al ser acto puro, es infinito en acto: “*Nihilominus tamen materia prima, etiam secundum potentiam, non est infinita simpliciter, sed secundum quid, quia eius potentia non se extendit nisi ad formas naturales*”¹⁴. Rahner reconoce esta indeterminación de la materia, pero queda claro en sus textos que lo que entiende él por materia no es lo mismo que entiende santo Tomás. Para el Aquinate, la *materia prima* solamente se equipara a la nada cuando es entendida como *ens rationis*, es decir, libre de toda determinación formal y accidental. Este tipo de *materia prima* no existe en la realidad, es simplemente un concepto, o sea, tiene una existencia ideal y abstracta, la cual sólo puede considerarse a la manera de los matemáticos: “*manifestum est quod dimensiones interminatas in materia ponere, et praecedere omnem formam substantialem, est impossibile, nisi intellectu tantum, sicut ponunt mathematici*”¹⁵. En la realidad, la *materia prima* no puede existir por sí misma¹⁶:

¹⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 7, a. 2, ad 3.

¹⁵ IGNOTUS AUCTOR. *De natura materiae*, cap. 4.

¹⁶ “*Sciendum, quod quaedam materia habet compositionem formae: sicut aes, cum sit materia respectu idoli, ipsum tamen aes est compositum ex materia et forma; et ideo aes non dicitur materia prima, quia habet materiam. Ipsa autem materia quae intelligitur sine qualibet forma et privatione, sed subiecta formae et privationi, dicitur materia prima, propter hoc quod ante ipsam non est alia materia. Et hoc etiam dicitur yle. Et quia omnis definitio et omnis cognitio est per formam, ideo materia prima per se non potest cognosci vel definiri sed per comparisonem ut dicatur quod illud est materia prima, quod hoc modo se habet ad omnes formas et privationes sicut aes ad idolum et infiguratum. Et haec dicitur simpliciter prima. Potest etiam aliquid dici materia prima respectu alicuius generis, sicut aqua est materia liquabilium. Non tamen est prima simpliciter, quia est composita ex materia et forma, unde habet materiam priorem. Et sciendum quod materia prima, et etiam forma, non generatur neque corrumpitur, quia omnis generatio est ad aliquid ex aliquo. Id autem ex quo est generatio, est materia; id ad quod est forma. Si igitur materia vel forma generaretur, materiae esset materia, et formae forma, in infinitum. Unde generatio non est nisi compositi, proprie loquendo. Sciendum est etiam, quod materia prima dicitur una numero in omnibus. Sed unum numero dicitur duobus modis: scilicet quod*

“*materia prima non existit in rerum natura per seipsam, cum non sit ens in actu, sed potentia tantum*”¹⁷. Sin embargo, esto no quiere decir que no exista en la realidad otro tipo de *materia prima*, considerada ésta como un principio constitutivo de la realidad corpórea, como su sustrato común, determinada siempre por alguna forma substancial, que es la que le permite existir y ser inteligible, puesto que la misma forma es la que le da el ser; la *materia prima* es el sustento de todo cuerpo y, por ende, de todo movimiento. En todo caso, es la *materia prima*, carente de cualquier forma substancial, la que, *de facto*, no existe en la realidad, y ni siquiera puede existir. Al respecto, Édouard Hugon afirma de forma muy aguda: “ella [la materia prima] es esencialmente potencial e indeterminada, ni por milagro podrá existir jamás separada de la forma. Sería tal hipótesis una verdadera contradicción, pues todo lo que existe dotado de una esencia concreta, necesariamente se coloca en un grado específico, precisamente derivado de la forma substancial”¹⁸.

El padre Rahner, sin embargo, concibe la materia como indeterminada en sí, o, más exactamente, como la *nada* —equivalente, para él, a la *potencialidad*—, y, además, como fundamento del movimiento, al actualizarse la propia materia por el *ser consigo* de la sensibilidad. Por lo que vemos, es evidente que tanto esta materia, como este movimiento resultante, exclusivamente existen en la sensibilidad del sujeto. Sin embargo, en santo Tomás, tanto la materia como el movimiento se dan en la realidad cosmológica y, por ende, pueden ser percibidos por el cognoscente. Según el Aquinate, para que exista movimiento o cambio, es necesario que exista la materia determinada por la forma, puesto que la materia indeterminada —como hemos dicho— es un ente de razón. Admitir que la *materia prima* sea *pura potencialidad* no equivale a decir que sea la *nada absoluta*. A esto se podría objetar que, en verdad, el mismo san Agustín —en el cual se inspira el Aquinate— define la *materia* —en sus *Confesiones*— como *prope*

habet unam formam determinatam in numero, sicut Socrates: et hoc modo materia prima non dicitur unum numero, cum in se non habeat aliquam formam. Dicitur etiam aliquid unum numero, quia est sine dispositionibus quae faciunt differre secundum numerum: et hoc modo dicitur materia prima unum numero, quia intelligitur sine omnibus dispositionibus a quibus est differentia in numero. Et sciendum quod licet materia non habeat in sua natura aliquam formam vel privationem, sicut in ratione aeris neque est figuratum neque infiguratum; tamen nunquam denudatur a forma et privatione: quandoque enim est sub una forma, quandoque sub alia. Sed per se nunquam potest esse, quia cum in ratione sua non habeat aliquam formam, non habet esse in actu, cum esse in actu non sit nisi a forma, sed est solum in potentia. Et ideo quicquid est actu, non potest dici materia prima” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De principiis naturae*, cap. 2).

¹⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 7, a. 2, ad 3.

¹⁸ HUGON, E. *Las Veinticuatro Tesis Tomistas*. Traducción de A. SUÁREZ. México: Porrúa, 1974, p. 81: “[...] elle est par elle-même potentielle et indéterminée, elle ne pourra jamais, même par miracle, exister séparément de la forme. Ce serait, dit saint Thomas, une véritable contradiction; car tout ce qui existe a déjà une essence déterminée, se ramène à un degré spécifique, lequel précisément vient de la forme substantielle” (HUGON, E. “Les Vingt-quatre thèses thomistes. II—La Cosmologie de saint Thomas”. *Revue Thomiste*. 1920, vol. 25, p. 308).

*nihil*¹⁹, pero, sin embargo, no la define como la nada *simpliciter*, puesto que la nada no puede ser determinada por ninguna forma. Lo que quiere decir san Agustín, con que la *materia* sea casi nada o esté cerca de la nada, es que ella necesita de una forma para existir; la *materia prima* sólo existe determinada por las formas, constituyéndose, así, una substancia. Incluso, cabe decir que no podemos olvidar —como parece que hace nuestro autor— que la misma materia no sólo no es la nada, sino que es creada por Dios de la nada (*de nihilo*)²⁰, y, a la vez, esta materia informe creada, creada *de nulla re paene nullam rem*, es principio de todo el mundo corpóreo²¹. Al respecto, santo Tomás, citando a san Agustín, recuerda que, entre todas las cosas creadas, la más cercana a

¹⁹ “*Ego vero, Domine, si totum confitear tibi ore meo et calamo meo, quidquid de ista materia docuisti me, cuius antea nomen audiens et non intellegens narrantibus mihi eis, qui non intellegerent, eam cum speciebus innumeris et variis cogitabam et ideo non eam cogitabam; foedas et horribiles formas perturbatis ordinibusolvebat animus, sed formas tamen, et informe appellabam non quod careret forma, sed quod talem haberet, ut, si appareret, insolitum et incongruum aversaretur sensus meus et conturbaretur infirmitas hominis; verum autem illud quod cogitabam non privatione omnis formae, sed comparatione formosiorum erat informe, et suadebat vera ratio, ut omnis formae qualescumque reliquias omnino detraherem, si vellem prorsus informe cogitare et non poteram; citius enim non esse censebam, quod omni forma privaretur, quam cogitabam quiddam inter formam et nihil nec formatum nec nihil, informe prope nihil. Et cessavit mens mea interrogare hinc spiritum meum plenum imaginibus formatorum corporum et eas pro arbitrio mutantem atque variantem, et intendi in ipsa corpora eorumque mutabilitatem altius inspexi, qua desinunt esse quod fuerant et incipiunt esse quod non erant, eumdemque transitum de forma in formam per informe quiddam fieri suspicatus sum, non per omnino nihil; sed nosse cupiebam, non suspicari: et si totum tibi confiteatur vox et stilus meus, quidquid de ista quaestione enodasti mihi, quis legentium capere durabit? Nec ideo tamen cessabit cor meum tibi dare honorem et canticum laudis de his, quae dictare non sufficit. Mutabilitas enim rerum mutabilium ipsa capax est formarum omnium, in quas mutantur res mutabiles. Et haec quid est? Numquid animus? Numquid corpus? Numquid species animi vel corporis? Si dici posset ‘nihil aliquid’ et ‘est non est’, hoc eam dicerem; et tamen iam utcumque erat, ut species caperet istas visibiles et compositas” (SAN AGUSTÍN. Confessionum Libri Tredecim XII, 6).*

²⁰ “*Et unde utcumque erat, nisi esset abs te, a quo sunt omnia, in quantumcumque sunt? Sed tanto a te longius, quanto dissimilius: neque enim locis. Itaque tu, Domine, qui non es alias aliud et alias aliter, sed id ipsum et id ipsum et id ipsum, sanctus, sanctus, sanctus, Dominus Deus omnipotens, in principio, quod est de te, in Sapientia tua, quae nata est de substantia tua, fecisti aliquid et de nihilo. Fecisti enim caelum et terram non de te; nam esset aequale Unigenito tuo ac per hoc et tibi, et nullo modo iustum esset, ut aequale tibi esset, quod de te non esset. Et aliud praeter te non erat, unde faceres ea, Deus, una Trinitas et trina Unitas; et ideo de nihilo fecisti caelum et terram, magnum quiddam et parvum quiddam, quoniam omnipotens et bonus es ad facienda omnia bona, magnum caelum et parvam terram. Tu eras et aliud nihil, unde fecisti caelum et terram, duo quaedam, unum prope te, alterum prope nihil, unum, quo superior tu esses, alterum, quo inferius nihil esset” (SAN AGUSTÍN. Confessionum Libri Tredecim XII, 7).*

²¹ “*Sed illud caelum caeli tibi, Domine; terra autem, quam dedisti filiis hominum cernendam atque tangendam, non erat talis, qualem nunc cernimus et tangimus. Invisibilis enim erat et incomposita et abyssus erat, super quam non erat lux, aut tenebrae erant super abyssum, id est magis quam in abysso. Ista quippe abyssus aquarum iam visibilium etiam in profundis suis habet speciei suae lucem utcumque sensibilem piscibus et reptantibus in suo fundo animantibus; illud autem totum prope nihil erat, quoniam adhuc omnino informe erat; iam tamen erat, quod formari poterat. Tu enim, Domine, fecisti mundum de materia informi, quam fecisti de nulla re paene nullam rem, unde faceres magna, quae miramur filii hominum. Valde enim mirabile hoc caelum corporeum, quod firmamentum inter aquam et aquam secundo die post conditionem lucis dixisti: Fiat, et sic est factum. Quod firmamentum vocasti caelum, sed caelum terrae huius et maris, quae fecisti tertio die dando speciem visibilem informi materiae, quam fecisti ante omnem diem. Iam enim feceras et caelum ante omnem diem, sed caelum caeli huius, quia in principio feceras caelum et terram. Terra autem ipsa, quam feceras, informis materies erat, quia invisibilis erat et incomposita et tenebrae super abyssum; de qua terra invisibili et incomposita, de qua informitate, de quo paene nihilo faceres haec omnia, quibus iste mutabilis mundus constat et non constat, in quo ipsa mutabilitas apparet, in qua sentiri et dinumerari possunt tempora, quia rerum mutationibus fiunt tempora, dum variantur et vertuntur species, quarum materies praedicta est terra invisibilis” (SAN AGUSTÍN. Confessionum Libri Tredecim XII, 8).*

Dios es el ángel; la más lejana la *materia prima*, cercana a la nada: “*dicit Augustinus, XII Confess. duo fecisti, domine, unum prope te, scilicet Angelum, aliud prope nihil, scilicet materiam primam*”²².

Santo Tomás de Aquino, fundamentándose en la *Physica* de Aristóteles, entiende el cambio o movimiento —como *actus imperfecti*— de dos modos: como cambio substancial y como cambio accidental. Por una parte, el cambio substancial se produce cuando se substituye una forma por otra (generación y corrupción). Por otra parte, el cambio accidental se subdivide en tres clases: cambio de lugar en el espacio (movimiento local); cambio cuantitativo (aumento y disminución); y cambio cualitativo (alteración)²³. Sin embargo, a pesar de cualquier modo de movimiento, la *materia prima* existe determinada por alguna forma y por unos accidentes; ella es lo que permanece siempre inalterable en la realidad corpórea; lo que cambia son las formas y los accidentes, dándose, así, el movimiento, que es el pasaje de la potencia al acto. Si existe un movimiento real, debe existir, por consiguiente, una *materia prima* también real, es decir, una materia que no sea ni ideal ni vacía ni indeterminada. Efectivamente, también existe el movimiento que se produce en el plano cognoscitivo, entendido como *actus perfecti*. Pero este tipo de movimiento —como hemos apuntado anteriormente— es muy diferente, y del cual debe ocuparse la psicología, no la cosmología ni la ontología. Por esta misma regla de tres, la *materia* no puede ser un elemento de la psicología —como pretende nuestro autor—, ya que no existe la *materia prima psicológica* o la *sensibilidad material*; la *materia* existe desde la creación y es el sustrato de toda la realidad corporal. La distinción es clara: una cosa es la existencia de la materia y del movimiento que se encuentran en el mundo real; otra cosa es la percepción de esta materia y de este movimiento; y, finalmente, otra cosa muy distinta es la identificación que Rahner hace de la materia con la sensibilidad, siendo el *mobile* su *a priori*. En definitiva, la confusión de estos términos delata —como estamos viendo a lo largo de este trabajo— la confusión entre el orden natural y el orden cognoscitivo.

Si la *materia prima* no estuviera determinada por ninguna forma, no podría existir, y, de esta manera, tampoco podría existir el movimiento, que depende de una *materia prima* determinada por las formas substanciales que la hacen ser tal o cual cosa. En cambio, el doctor Rahner piensa que la materia —como pura potencialidad— se mantiene

²² SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 44, a. 2, s. c.

²³ “*Et quia motus in quantitate et in substantia non habent unum nomen, sicut motus in qualitate dicitur alteratio, quantum ad motum in quantitate ponit duo nomina: et dicit quod actus augmentabilis et oppositi, scilicet diminuibilis, quibus non est unum commune nomen, est augmentum et diminutio. Et similiter generabilis et corruptibilis, generatio et corruptio; et mutabilis secundum locum, loci mutatio*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *In Physic.*, lib. 3, l. 2, n. 4).

siempre vacía e indeterminada hasta que es actuada por la sensibilidad concientizada. Para nuestro autor, la materia está integrada por dos formas aprióricas: el espacio y el tiempo, constituidas a la vez por el movimiento. De esta manera, en Rahner se equipara sensibilidad, movimiento, espacio, tiempo y materia. Todo esto conforma —empleando una expresión de Siewerth— una *unidad metafísica* de carácter anticipado. En definitiva, para Rahner, no se encuentran en la realidad ni la materia ni tampoco el espacio y el tiempo, sino que estos elementos son estructuras aprióricas de la sensibilidad. Por ende, Rahner no sólo reduce el concepto de movimiento a *mobile* (*motus localis*), sino que este mismo *mobile* es entendido como movilidad apriórica. En otras palabras, es la propia sensibilidad que es reducida a movimiento, a móvil: “Al tratar de delimitar a la sensibilidad frente a lo intelectual, hay que considerarla como potencia material. Esto significa, por lo que acabamos de decir, que hay que concebirla como *mobile*”²⁴. Es decir, para Rahner, lo que se mueve no es otra cosa que la sensibilidad misma; el movimiento no existe en el exterior, sino que es un movimiento sensible-material de carácter apriórico, que constituye simultáneamente tanto el espacio como el tiempo subjetivos, como veremos más adelante.

En fin, con todo lo dicho, se entiende mejor qué quiere decir nuestro autor cuando afirma que la sensibilidad es *actus materiae*: “Si la sensibilidad es *actus materiae*, entonces la sensibilidad es también el abandono del ser a la raíz de su posibilidad y de su mutabilidad, a la raíz de la ‘nada’ indeterminada que es la materia”²⁵. Esta afirmación es sostenida por una cita que forma parte de la misma referencia al Aquinate que estamos viendo, confirmando la confusión de los términos que Rahner hace de materia, sensibilidad, infinito (indeterminación) y nada: “*Ipsa materia habet rationem infiniti et ipsa infinito, quod est materia, convenit ipsum nihil*”²⁶. No obstante, lo que le falta a Rahner es citar aquí el final del mismo pasaje del Doctor Común, el cual nos recuerda que el *esse* lo recibe la materia mediante la forma substancial: “*Sed esse est per formam: ergo non est infinitum in formis*”²⁷. Por el contrario, el doctor Rahner admite que el ser es abandonado en la materia, en la nada. Este abandono del ser es lo que constituye la sensibilidad, la materia, el movimiento, el espacio y el tiempo. En este sentido, en Rahner la *forma* no da el ser, sino que lo recibe; no actúa como lo recibido, sino como

²⁴ EM, p. 114: “Wenn die Sinnlichkeit gegen das Intellektuelle abgegrenzt werden soll, so ist sie als materielles Vermögen zu betrachten. Das heißt aber nach dem eben Gesagten, sie ist als mobile zu erfassen” (GW¹, p. 65; GW², p. 113).

²⁵ EM, p. 112: “Wenn Sinnlichkeit *actus materiae* ist, dann ist sie als solche wesentlich das Hineingegebenheit des Seins in den Grund seiner Möglichkeit und Veränderung, in den Grund des unbegrenzten ‚Nichts‘, das die materia ist” (GW¹, p. 64; GW², p. 111).

²⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sententia Metaphysicae*, lib. 2, l. 4, n. 328 (13), citado en EM, p. 112, nota 43; GW¹, p. 64, nota 40; GW², p. 111, nota 4).

²⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sententia Metaphysicae*, lib. 2, l. 4, n. 328 (13).

recipiente, así lo observaremos próximamente cuando tratemos del espacio y el tiempo como estructuras (formas) aprióricas de la sensibilidad.

b) *Referencia al Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo (lib. 1, d. 8, q. 3, a. 3, co.) y al Comentario a la Física de Aristóteles (lib. 3, l. 1, n. 3)*

Existe otra referencia de Rahner a santo Tomás en torno a la relación del *motus* con el espacio y el tiempo, en concreto al *Comentario a las Sentencias*²⁸. Recordemos que Rahner entiende que el movimiento tiene, como características más expresas, el espacio y el tiempo, formas aprióricas de la sensibilidad pura²⁹. Para demostrar esto, nuestro autor nos remite a la antedicha referencia a santo Tomás. En este pasaje referenciado, el Angélico Doctor demuestra que san Agustín enseña convenientemente los distintos modos de mutación de las criaturas según el tiempo y el lugar.

“In motu proprie accepto est duo reperire, scilicet continuitatem et successionem: et secundum quod habet continuitatem, sic proprie mensuratur per locum, quia ex continuitate magnitudinis est continuus motus; secundum autem quod habet successionem, sic proprie mensuratur per tempus; unde tempus dicitur numerus motus secundum prius et posterius. Quia autem inveniuntur aliqui motus habentes continuitatem et successionem, aliqui autem habentes successionem tantum, sicut motus affectionum, et etiam cogitationum, quando scilicet anima transit de una cogitatione in aliam (inter enim illas duas intentiones cogitatas non est aliqua continuus) ideo divisit mutationem creaturae per locum et tempus”³⁰.

Este texto está enmarcado en una cuestión que trata de enseñar el atributo divino de la inmutabilidad. Santo Tomás expone que el movimiento se puede clasificar según tenga continuidad o según tenga sucesión. En cuanto movimiento continuo, se mide según el espacio; en cuanto movimiento sucesivo, debe medirse según el tiempo. Además, concluye el Santo Doctor, en el alma existen unos ciertos movimientos —de los afectos y de los pensamientos—, que no son continuos, puesto que —como hemos explicado anteriormente— son *actus perfecti*. Por esta razón, el Aquinatense justifica que el Hipponense trate estos tipos de movimientos como sucesivos, pudiendo ser medidos por el tiempo. Ahora bien, resulta llamativo que Rahner haga referencia a este pasaje,

²⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super Sent.*, lib. 1, d. 8, q. 3, a. 3, co., referenciado en EM, p. 114, nota 46; GW¹, p. 66, nota 43; GW², p. 113, nota 7.

²⁹ “Lo *mobile* tiene como sus características más expresas espacio y tiempo. Ambos, por tanto, serán las formas aprióricas de la sensibilidad pura” (EM, p. 114): “Das *mobile* hat aber als seine ausdrücklichsten Kennzeichen Raum und Zeit. Raum und Zeit werden daher die apriorischen Formen der reinen Sinnlichkeit sein” (GW¹, p. 66; GW², p. 113).

³⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super Sent.*, lib. 1, d. 8, q. 3, a. 3, co.

precisamente porque en ninguna de sus líneas se puede encontrar, explícita o implícitamente, una justificación del espacio y del tiempo como estructuras o formas aprióricas de la sensibilidad. Por otra parte, de este texto no se puede llegar a la defender la reducción de la sensación a *mobile*, o sea, a *actus imperfecti*³¹.

En la misma nota, junto a la referencia la *Comentario a las Sentencias*, existe una interesante referencia al *Comentario a la Física* de Aristóteles³², la cual nos da una significativa clave de interpretación para la noción rahneriana de sensibilidad, entendida como *mobile* o *motus localis*:

*“Sic igitur patet quod infinitum consequitur motum intranee. Quaedam autem consequuntur motum extrinsece, sicut exteriores quaedam mensurae, ut locus et vacuum et tempus. Nam tempus est mensura ipsius motus: mobilis vero mensura est locus quidem secundum veritatem, vacuum autem secundum opinionem quorundam: et ideo subiungit quod motus non potest esse sine loco, vacuo et tempore. Nec impedit quod non omnis motus est localis; quia nihil movetur nisi in loco existens: omne enim corpus sensibile est in loco, et huius solius est moveri. Motus etiam localis est primus motuum, quo remoto remouentur alii, ut infra patebit in octavo. Sic igitur patet quod praedicta quatuor consequuntur motum, unde pertinent ad considerationem philosophi naturalis propter rationem praedictam”*³³.

El Angélico, exponiendo el pensamiento del Estagirita³⁴, y comentándolo, afirma que, después de haber demostrado que el concepto de *infinito* forma parte, intrínsecamente,

³¹ Cfr. FABRO, C. *El viraje antropológico de Karl Rahner*. Buenos Aires: CIAFIC, 1981, pp. 143-145.

³² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *In Physic.*, lib. 3, l. 1, n. 3 (293b, en la *Editio Parmensis*), referenciado en EM, p. 114, nota 46; GW¹, p. 66, nota 43; GW², p. 113, nota 7.

³³ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *In Physic.*, lib. 3, l. 1, n. 3.

³⁴ El texto de Aristóteles, comentado por el Angélico, en torno a la noción de movimiento es el siguiente: Ἐπει δ' ἡ φύσις μὲν ἐστὶν ἀρχὴ κινήσεως καὶ μεταβολῆς, ἡ δὲ μέθοδος ἡμῖν περὶ φύσεώς ἐστι, δεῖ μὴ λανθάνειν τί ἐστὶ κίνησις· ἀναγκαῖον γὰρ ἀγνοουμένης αὐτῆς ἀγνοεῖσθαι καὶ τὴν φύσιν. Διορισμένους δὲ περὶ κινήσεως πειρατέον τὸν αὐτὸν ἐπελθεῖν τρόπον περὶ τῶν ἐφεξῆς. δοκεῖ δ' ἡ κίνησις εἶναι τῶν συνεχῶν, τὸ δ' ἄπειρον ἐμφαίνεται πρῶτον ἐν τῷ συνεχεῖ· διὸ καὶ τοῖς ὀριζομένοις τὸ συνεχὲς συμβαίνει προσχρήσασθαι πολλάκις τῷ λόγῳ τῷ τοῦ ἀπείρου, ὡς τὸ εἰς ἄπειρον διαιρετὸν συνεχὲς ὄν. πρὸς δὲ τούτοις ἄνευ τόπου καὶ κενοῦ καὶ χρόνου κίνησιν ἀδύνατον εἶναι. δῆλον οὖν ὡς διὰ τε ταῦτα, καὶ διὰ τὸ πάντων εἶναι κοινὰ καὶ καθόλου ταῦτα, σκεπτέον προχειρισάμενοις περὶ ἐκάστου τούτων (ὕστερα γὰρ ἡ περὶ τῶν ἰδίων θεωρία τῆς περὶ τῶν κοινῶν ἐστίν)· καὶ πρῶτον, καθάπερ εἴπαμεν, περὶ κινήσεως. Ἔστι δὲ [τι] τὸ μὲν ἐντελεχεία μόνον, τὸ δὲ δυνάμει καὶ ἐντελεχεία, τὸ μὲν τότε τι, τὸ δὲ τοσόνδε, τὸ δὲ τοιόνδε, καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοῦ ὄντος κατηγοριῶν ὁμοίως. τοῦ δὲ πρὸς τι τὸ μὲν καθ' ὑπεροχὴν λέγεται καὶ καθ' ἔλλειψιν, τὸ δὲ κατὰ τὸ ποιητικὸν καὶ παθητικόν, καὶ ὅλως κινήτικόν τε καὶ κινήτῳ· τὸ γὰρ κινήτικόν κινήτικόν τοῦ κινήτου καὶ τὸ κινήτῳ κινήτῳ ὑπὸ τοῦ κινήτου. Οὐκ ἔστι δὲ κίνησις παρὰ τὰ πράγματα· μεταβάλλει γὰρ ἀεὶ τὸ μεταβάλλον ἢ καθ' οὐσίαν ἢ κατὰ ποσὸν ἢ κατὰ ποιὸν ἢ κατὰ τόπον, κοινὸν δ' ἐπὶ τούτων οὐδὲν ἔστι λαβεῖν, ὡς φαμέν, ὃ οὔτε τότε οὔτε ποσὸν οὔτε ποιὸν οὔτε τῶν ἄλλων κατηγορημάτων οὐθέν· ὥστ' οὐδὲ κίνησις οὐδὲ μεταβολὴ οὐθενὸς ἔσται παρὰ τὰ εἰρημένα, μηθενὸς γε ὄντος παρὰ τὰ εἰρημένα. Ἐκαστον δὲ διχῶς ὑπάρχει πᾶσιν, οἷον τὸ τότε (τὸ μὲν γὰρ μορφή αὐτοῦ, τὸ δὲ στέρησις), καὶ κατὰ τὸ ποιόν (τὸ μὲν γὰρ λευκὸν τὸ δὲ μέλαν), καὶ κατὰ τὸ ποσὸν τὸ μὲν τέλειον τὸ δ' ἀτελές. ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ τὴν φορὰν τὸ μὲν ἄνω τὸ δὲ κάτω, ἢ τὸ μὲν κοῦφον τὸ δὲ βαρύ. ὥστε κινήσεως καὶ μεταβολῆς ἐστὶν εἶδη τὸσαῦτα ὅσα τοῦ ὄντος (ARISTÓTELES. *Physica* III, 1, 200b12-201a9): “Puesto que la naturaleza es un principio

de la noción de *movimiento continuo*, afirma ahora que existen consecuencias extrínsecas del mismo movimiento; enumera tres: el lugar, el tiempo y también el vacío. Ciertamente, el lugar es medida de los entes móviles; el tiempo lo es del mismo movimiento, como ya vimos en la cita anterior al *Comentario a las Sentencias*: “*tempus dicitur numerus motus secundum prius et posterius*”³⁵. Ahora bien, el Angélico no especifica a qué se refiere con el vacío, simplemente se limita a decir que el vacío es medida del movimiento *secundum opinionem quorundam*. La falta de precisión del Aquinate, en este punto referenciado por nuestro autor, delata una de las fuentes tergiversadas de la terminología de la teoría rahneriana. Para el doctor Rahner, la materia vacía es la condición de posibilidad para que se dé movimiento en la sensibilidad. Es más, el mismo movimiento, en Rahner, es también vacío, debido a su apriorismo. Por otra parte, en la misma cita existe otro elemento a considerar: se puede encontrar la afirmación de que el *motus localis* se puede definir como el primero de todas las clases de movimiento (*primus motuum*), tanto que sin éste no pueden existir los otros. A partir de esta afirmación, es muy probable que nuestro autor se inspirase en la reducción del movimiento a *mobile*. No obstante, la lectura de Rahner deforma el texto tan claro del Aquinatense, puesto que éste no está identificando confusamente todos los tipos de cambios (movimientos) con el *motus localis*, sino que está diciendo que el *motus localis* es el movimiento fundamental, el primero, el más básico. Es decir, tanto el movimiento substancial, como el cualitativo, como el cuantitativo, tienen en

del movimiento y del cambio, y nuestro estudio versa sobre la naturaleza, no podemos dejar de investigar qué es el movimiento; porque si ignorásemos lo que es, necesariamente ignoraríamos también lo que es la naturaleza. Y después de que hayamos determinado qué es el movimiento, hemos de intentar investigar de la misma manera los problemas posteriores. El movimiento parece ser uno de los continuos, y lo primero que se manifiesta en lo continuo es el infinito. Por esto sucede a menudo que quienes definen lo continuo utilizan la noción de ‘infinito’, ya que entienden por ‘continuo’ lo que es divisible hasta el infinito. Además, se piensa que el movimiento es imposible sin el lugar, el vacío y el tiempo. Es claro, entonces, por todo esto y por el hecho de que estas nociones son comunes y universales a todas las cosas de que se ocupa nuestro estudio, que tenemos que examinar cuanto se refiere a cada una de ellas, pues el estudio de lo particular es posterior al de lo común. Comencemos, pues, como hemos dicho, por el movimiento. Las cosas —algunas sólo en acto, otras en potencia y en acto— son o un ‘esto’ o una cantidad o una cualidad, y de la misma manera en las otras categorías de lo que es. En cuanto a las que son relativas a algo, se dicen según el exceso o el defecto, o según la actividad o la pasividad, o, en general, según su capacidad de mover o de ser movida; porque lo que puede mover es tal con respecto a lo que puede ser movido, y lo que puede ser movido es tal con respecto a lo que puede mover. Ahora bien, no hay movimiento fuera de las cosas, pues lo que cambia siempre cambia o sustancialmente o cuantitativamente o cualitativamente o localmente, y, como hemos dicho, no hay nada que sea común a tales cambios y no sea o un ‘esto’ o una cantidad o una cualidad o alguna de las otras categorías. Así pues, no hay movimiento ni cambio fuera de los que hemos dicho, ya que no hay ninguno que se encuentre fuera de lo que hemos dicho. Cada una de estas categorías está presente en las cosas de dos maneras: por ejemplo, con respecto a un ‘esto’, en su forma o su privación; con respecto a la cualidad, en lo blanco o lo negro; con respecto a la cantidad, en lo completo o lo incompleto; y de la misma manera con respecto al desplazamiento en el arriba o el abajo, lo pesado o lo ligero. Por consiguiente, las especies del movimiento y del cambio son tantas como las del ser” (ARISTÓTELES. *Física*. Traducción de G. R. DE ECHANDÍA. Madrid: Gredos, 1995, pp. 176-178).

³⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super Sent.*, lib. 1, d. 8, q. 3, a. 3, co.

común, como movimiento subyacente, el local. Ahora bien, esto no significa que se puedan identificar, *simpliciter*, con el *mobile*.

Para concluir este punto, queremos añadir que, en el sentido exclusivista rahneriano, se entiende que la apriórica materia espacio-temporal se mantiene indeterminada mientras no exista movimiento o, mejor dicho, hasta que no se dé conciencia de movimiento sensible. Sin embargo, debemos recordar que el cambio más superficial en la realidad es el *motus localis*, ya que es, en el espacio, un cambio accidental de lugar de un cuerpo extenso. A pesar de esto, Rahner no se limita a afirmar que lo único que percibe el sentiente sean los movimientos locales; este no es el pensamiento de nuestro autor. Para el doctor Rahner, el *mobile* es un *a priori* de la sensibilidad. La percepción del movimiento es equivalente a la conciencia del movimiento sensible. Esto quiere decir que la sensibilidad constituye un movimiento subjetivo, simultáneamente a la constitución del espacio y el tiempo aprióricos. Todo esto supone que el sentiente no puede conocer en sí los cambios profundos, intrínsecos o substanciales de la realidad extramental. En definitiva, esta tesis supone una *reducción* drástica en todos los aspectos. A partir de la confusión de la sensibilidad con la materia, se reduce el movimiento a un *a priori* de la misma sensibilidad. Además, la misma noción de movimiento se restringe a movimiento sensible, pero, a la vez, este movimiento es degradado a *mobile*; en otras palabras: un acto de lo perfecto (*actus perfecti*) es concebido, reductivamente, como un acto de lo imperfecto (*actus imperfecti*).

1. 2. La cantidad como apriórico sensible commune

En este punto Rahner recuerda lo que ya explicó en su momento, en el comentario que hizo al principio de *Geist in Welt*, en torno a la idea (lo sabido), definiéndola como un *universal* que necesita asentarse en un *en dónde*, al ser la misma noción de idea —según él— como lo *universal errático* (*Allgemeine Schweifende*) que, solamente mediante la materia, se puede multiplicar: “Lo sabido (la forma, la idea) se mostró como lo universal, errático, que, indiferente en sí frente a un determinado esto, puede presentarse indefinidamente como cosa en el ‘en dónde’ de la materia, y sólo en este ‘en dónde’ se multiplica”³⁶. A partir de aquí, también recuerda nuestro autor que santo Tomás distingue la *unitas transcendentalis* de la *unitas numerica*. La idea se mantiene, exclusivamente, en la *unitas transcendentalis* mientras no esté ordenada a un *en dónde*

³⁶ EM, p. 115: “Das Gewußte (die Form, die Idee) erschien uns als das Allgemeine, Schweifende, das, an sich gleichgültig gegen ein bestimmtes Dieses, beliebig oft in dem Woran der materia als Ding zu stehen kommen kann und nur in solchen Woran sich vervielfältigt” (GW¹, p. 66; GW², p. 114).

concreto material. En y por la materia, la idea llega a multiplicarse, es decir, llega a ser *cuantitativa*, singular: “Sólo en la materia llega a ser lo sabido, la forma, algo idéntico y multiplicado en muchos y, por eso, numerable. Esto significa: una ‘realidad de ser’ sólo por la materia llega a ser ‘cuantitativa’, singular entre muchos idénticos, un *unum in genere quantitatis, unum principium numeri*”³⁷. Karl Rahner entiende este ser *cuantitativo* en sentido espacial, sin perder de vista, sin embargo, que esta espacialidad es apriórica, y, por ende, la misma cantidad es también concebida como un *a priori* de la misma sensibilidad. En definitiva, la espacialidad apriórica es “potencialmente infinita con la vacía infinitud potencial de la materia como tal”³⁸.

Según nuestro autor, la forma apriórica del espacio brota de la propia naturaleza de la sensibilidad, permitiendo que el sujeto pueda tener una intuición pura del *espacio absoluto*. Es, por ende, en este contexto de la *anticipación*, que debe entenderse que lo *cuantitativo* es un *sensible común*.

“La reflexión sobre el principio formal apriórico de un conocer es sólo posible, como posteriormente se mostrará, sobre la base de una anticipación, que supera la finita amplitud de este *a priori*. Brotando esta espacialidad de la naturaleza de la sensibilidad en general, impera como *a priori* sobre cada uno de los sentidos singulares, como puras declinaciones que son de la sensibilidad en general. Por esto, lo *cuantitativo* es un *sensible commune*”³⁹.

a) Referencia a Joseph Maréchal acerca de la cantidad como sensible común y de la intuición del espacio absoluto

Al acudir a las referencias que nuestro autor hace al *Cahier V* de Maréchal⁴⁰, el lector puede darse cuenta de que el doctor Rahner ha seguido, en gran medida, las tesis kantianas del filósofo belga, desmarcándose de la doctrina aristotélico-tomista. En primer lugar, Maréchal afirma que las formas *a priori* kantianas corresponden a la

³⁷ EM, p. 115: “Durch die materia wird eine Seinswirklichkeit ‚quantitativ‘, einzelnes unter vielen seinesgleichen, ein *unum in genere quantitatis, unum principium numeri*” (GW¹, p. 66; GW², p. 114).

³⁸ EM, p. 116: “[...] mit der leeren potentiellen Unendlichkeit der materia als solcher potentiell unendlich” (GW¹, p. 67; GW², p. 115).

³⁹ EM, p. 116: “Die Reflexion auf das formale apriorische Prinzip eines Erkennens ist, wie sich später zeigen wird, nur auf Grund eines Vorgriffes möglich, der die endliche Weite dieses Aprioris überbietet. Insofern diese Räumlichkeit aus der Natur von Sinnlichkeit überhaupt sich ergibt, durchherrscht sie als Apriori jeden einzelnen Sinn als eine bloße Abwandlung von Sinnlichkeit überhaupt. Das Quantitative ist daher ein *sensible commune*” (GW¹, p. 67; GW², p. 115).

⁴⁰ Cfr. MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Traducción de F. FONT y S. HEREDIA. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, pp. 174-180; *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, pp. 118-122, referenciado en EM, p. 116, notas 54 y 55; GW¹, p. 67, notas 51 y 52; GW², p. 115, notas 15 y 16.

concepción escolástica de los sensibles comunes vinculados a la cantidad, aunque reconoce que esta *correspondencia* no debe entenderse como *identificación*: “Las formas *a priori* de la sensibilidad, en la filosofía kantiana, se corresponden con (no se nos haga decir: son idénticas a) el conjunto de los caracteres ‘sensibles comunes’ que los antiguos escolásticos referían a la cantidad”⁴¹. Maréchal, en consonancia con santo Tomás, enseña que todo objeto que está relacionado con la cantidad es un sensible común: el tamaño, el número concreto, la figura, el movimiento o el reposo⁴². Un *sensible común* es un objeto formal común a todos los objetos propios de los sentidos singulares. Sin embargo, es aquí donde aparece nuevamente el concepto de *anticipación*, noción aplicada al mismo objeto formal o sensible común. Este autor sigue advirtiendo que cuando los escolásticos hablan de una disposición *a priori* para captar el carácter cuantitativo del dato sensible, esto es equiparable a la tesis de Kant acerca de la *forma a priori del espacio*. Con esto último vemos que la *correspondencia* que afirma Maréchal se va aproximando sutilmente a la *identificación* negada anteriormente.

“El objeto formal, según los escolásticos, revela directamente un aspecto formal de la facultad activa misma: el objeto formal de una potencia operativa, sea activa, sea pasiva, está anticipado, por plenitud o por indigencia, en el modo de la actividad productora que lo engendra o de la tendencia asimiladora que lo aprehende. Por consiguiente, según los escolásticos, debe existir en la facultad sensible una disposición general —una ‘condición *a priori*’— correspondiente a las determinaciones cuantitativas comunes del dato sensorial. Kant no afirma otra cosa cuando habla de la ‘forma *a priori* del espacio’ (o, *mutatis mutandis*, del ‘tiempo’)”⁴³.

⁴¹ MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Traducción de F. FONT y S. HEREDIA. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, p. 174: “Les formes *a priori* de la sensibilité, dans la philosophie kantienne, font pendant à (qu’on ne nous fasse pas dire: sont identiques à) l’ensemble des caractères ‘sensibles communs’ que les anciens Scolastiques rapportaient à la quantité” (MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, p. 118).

⁴² Cfr. MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Traducción de F. FONT y S. HEREDIA. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, p. 174; *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, p. 118.

⁴³ MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Traducción de F. FONT y S. HEREDIA. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, p. 175: “Or, l’objet formel, chez les Scolastiques, révèle directement un aspect formel de la faculté active elle-même : l’objet formel d’une puissance opérative, soit active, soit passive, est anticipé, par plénitude ou par indigence, dans le mode de l’activité productrice qui l’engendre ou de la tendance assimilatrice qui l’appréhende. Par conséquent, d’après les Scolastiques, il doit exister, dans la faculté sensible, une disposition générale —une ‘condition *a priori*’— correspondant aux déterminations quantitatives communes du donné sensoriel. Kant n’affirme rien de plus en parlant de la ‘forme *a priori* de l’espace’ (ou, *mutatis mutandis*, du ‘temps’)” (MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, p. 118).

A continuación, Joseph Maréchal hace notar —siguiendo a Kant— que la *forma a priori* es, al mismo tiempo, una *intuición a priori*. Es decir, que, mediante esta *intuición*, se produce una combinación entre la *diversidad pura*, causada por esta *intuición a priori*, y la *diversidad empírica* del dato sensible real: “Pero esta ‘forma a priori’ es al mismo tiempo, en Kant, una ‘intuición a priori’; es decir, que introduce, de por sí, en el objeto inmanente, una *diversidad pura* (no empírica), y se combina con la *diversidad empírica* del dato sensible”⁴⁴. Reconocemos que estas afirmaciones de Maréchal son un tanto oscuras, pero lo que nos interesa aquí es destacar cómo su argumentación kantiana e intrincada —aunque no tanto como la de nuestro autor— supone un punto de estribación de la tesis del padre Rahner. Cuando Maréchal habla de la *diversidad* producida por la *intuición pura* es semejante a lo que Rahner dice sobre la *multiplicidad* producida por la *materia*. De hecho, el mismo Maréchal enseña que la *materia pura* es el principio radical de la cantidad. Ahora bien, estos conceptos de materia y de cantidad están también vinculados, en el autor belga, con el espacio, como forma apriórica.

A nuestro entender, en estas páginas de Maréchal, no es presentada la materia como principio de individuación, sino que es el *número* el que está orientado hacia la materia: “el *número*, la ‘síntesis de lo idéntico’, lejos de representar sobre todo una elemental progresión de la *diversidad* hacia la *unidad formal*, revela, por el contrario, un movimiento regresivo de la *forma* hacia el principio difuso e indeterminado, la *materia primera*: ‘*proceditur ad materiam*’”⁴⁵. Si esto es posible es porque a partir del número —que es una intelectualización de la materia concreta— existe una “regresión hacia la condición amorfa de la *materia prima*”⁴⁶. Todo esto coincide en la concepción rahneriana de la *materia* como un *en dónde* y un *hacia dónde*, y, por supuesto, con la *cantidad* entendida como sensible común *a priori* de la sensibilidad.

⁴⁴ MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Traducción de F. FONT y S. HEREDIA. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, p. 175: “Mais cette ‘forme à priori’ est en même temps, chez Kant, une ‘intuition à priori’ : c’est-à-dire qu’elle introduit, de son propre chef, dans l’objet immanent, une diversité pure (non empirique), qui se combine avec la diversité empirique du donné sensible” (MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, p. 118).

⁴⁵ MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Traducción de F. FONT y S. HEREDIA. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, p. 178: “le nombre, la ‘synthèse de l’identique’, loin de représenter surtout une élémentaire progression de la diversité vers l’unité formelle, trahit, tout autant, un mouvement régressif de la forme vers le principe diffus et indéterminé, la matière première : ‘proceditur ad materiam’” (MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, p. 121).

⁴⁶ MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Traducción de F. FONT y S. HEREDIA. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, p. 178: “réggression vers la condition amorphe de la matière première” (MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique*, vol. V, p. 121).

Por otra parte, Rahner afirma que la “espacialidad *a priori* de la sensibilidad, es potencialmente infinita con la vacía infinitud potencial de la materia como tal”⁴⁷. Esta compleja afirmación también bebe de la fuente de Maréchal, pues éste llega a afirmar que existe una *infinitud de la forma a priori del espacio*. Esta infinitud es vista desde el punto potencial, no actual, diferenciando, así, el espacio real del espacio ideal, o sea, del *espacio puro*.

“En un sentido preciso y potencial, se podría también, incluso desde el punto de vista tomista, hablar de la infinitud de la forma *a priori* del espacio: no del ‘espacio en acto’, del espacio real, de la magnitud concreta, sino del ‘espacio puro’, virtualmente contenido, como regla o como ley, en la potencia que posee la sensibilidad de construir imaginativamente la representación espacial”⁴⁸.

Maréchal clarifica que sólo Dios es infinito en acto, pero se puede otorgar a la espacialidad apriórica la espacialidad pura, precisamente por su potencialidad, su indeterminabilidad y su carácter infinito. Al respecto, Maréchal se sustenta en el Doctor Angélico: “Santo Tomás no admite que ninguna magnitud pueda ser ‘actualmente infinita’ (*infinitum in actu*). No reconoce, en el orden sensible más que una infinitud potencial, ‘*secundum potentiam*’”⁴⁹. Sin embargo, aunque esto último sea cierto, no existe ninguna razón para admitir la insistencia de Maréchal en defender la existencia, en el alma del cognoscente, de una forma *a priori* de la sensibilidad. De hecho, este filósofo neotomista enseña que la explicación de santo Tomás acerca de la magnitud abstracta, sería una correspondencia con la existencia de una intuición pura del espacio⁵⁰.

A nuestro modo de ver, el eclecticismo en los términos del cual hace gala Maréchal es también una muestra de la artificiosa fusión que hace entre el tomismo y el kantismo.

⁴⁷ EM, p. 116: “Diese apriorische Räumlichkeit der Sinnlichkeit ist mit der leeren potentiellen Unendlichkeit der materia als solcher potentiell unendlich” (GW¹, p. 67; GW², p. 115).

⁴⁸ MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Traducción de F. FONT y S. HEREDIA. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, p. 177: “En un sens précisif et potentiel, on pourrait aussi, même au point de vue thomiste, parler de l’infinité de la forme à priori d’espace : non pas de l’espace en acte, de l’espace réel, de la grandeur concrète, mais de l’espace pur, virtuellement contenu, comme règle ou comme loi, dans la puissance que possède la sensibilité de construire imaginativement la représentation spatiale” (MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, p. 120).

⁴⁹ MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Traducción de F. FONT y S. HEREDIA. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, p. 176: “S. Thomas n’admet pas, du reste, qu’aucune grandeur puisse être ‘actuellement infinie’ (*infinitum in actu*). Il ne reconnaît, dans l’ordre sensible, qu’une infinité potentielle, ‘*secundum potentiam*’” (MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, p. 119).

⁵⁰ Cfr. MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Traducción de F. FONT y S. HEREDIA. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, p. 177; *Le point de départ de la métaphysique*, vol. V, p. 120.

Para Maréchal, en el acto de la sensación se produce una especie de síntesis entre lo empírico y lo no empírico, entre la realidad y la trascendentalidad. Maréchal no niega la importancia del dato sensible del ente real externo, pero no olvidemos —como hemos dicho en el capítulo anterior— que él apela al *a priori* kantiano para sostener la *proporcionalidad* del conocimiento, identificando *de facto* esta *proporcionalidad* con la *anticipación*. En otras palabras, Maréchal aboga por un término medio entre el tomismo y el kantismo, puesto que, por una parte, existe un dato sensible de los entes extramentales, pero, por otra, existe una forma apriórica que, efectivamente, acaba constituyendo el propio conocimiento sensible. Karl Rahner, por el contrario, extrema la postura de Maréchal, obviando el dato sensible externo, teniendo exclusivamente en cuenta los elementos apriorísticos. En fin, hay que reconocer que el pasaje de Maréchal referenciado ha supuesto un plantel de abstrusa terminología, lo cual ha permitido a nuestro autor llegar sin dificultad alguna al filósofo de Königsberg, como demostraremos en la última parte de este trabajo.

b) *Referencias a santo Tomás en torno a la cantidad como sensible commune*

Que la cantidad es un sensible común no es una cuestión nueva, y, ciertamente, se encuentra en la doctrina de santo Tomás de Aquino. Ahora bien, debemos definir adecuadamente dicho concepto, puesto que Karl Rahner tiene otra concepción diferente, deduciendo, de la teoría del espacio como forma *a priori*, que la cantidad es un sensible común. No nos consta que el Santo Doctor proceda de la misma manera que nuestro autor, ni tan sólo que la noción misma de cantidad, como *sensibile commune*, sea para él la misma. Para demostrarlo, nos sostendremos simplemente en las propias referencias que Rahner hace en torno a la susodicha cuestión.

α) *Referencias a la Sententia libri De anima (lib. 2, l. 13 y lib. 3, l. 1)*

Dos son las referencias que el doctor Rahner hace al *Comentario* de santo Tomás de Aquino a los libros *De anima*⁵¹ del Estagirita en torno a la cuestión de los sensibles comunes⁵². En la referencia al segundo libro, santo Tomás diferencia los sensibles

⁵¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sententia De anima*, lib. 2, l. 13, n. 393-394 (11-12); lib. 3, l. 1, n. 576-578 (13-15), referenciados en EM, p. 116, nota 56; GW¹, p. 67, nota 53; GW², p. 115, nota 17.

⁵² El texto de Aristóteles que comenta el Santo Doctor es el siguiente: Λεκτέον δὲ καθ' ἑκάστην αἴσθησιν περὶ τῶν αἰσθητῶν πρῶτον. λέγεται δὲ τὸ αἰσθητὸν τριχῶς, ὃν δύο μὲν καθ' αὐτὰ φαμεν αἰσθάνεσθαι, τὸ δὲ ἓν κατὰ συμβεβηκός. τῶν δὲ δυοῖν τὸ μὲν ἴδιόν ἐστιν ἑκάστης αἰσθήσεως, τὸ δὲ

proprios de los comunes. Tanto unos como otros constituyen los llamados sensibles *per se*, ya que tienen la capacidad de alterar los sentidos directa o indirectamente. En cambio, los sensibles *per se* difieren de los sensibles *per accidens*, ya que éstos no provocan ninguna alteración de los sentidos, sino que es el mismo intelecto, junto con los sentidos internos de la memoria y la imaginación, que asocia al *sensatum*, por ejemplo, algunos juicios, imágenes o recuerdos⁵³. En el pasaje en cuestión, santo Tomás explica que la diferencia entre los sensibles propios y los comunes está en los dos modos de inmutación sensible. Los sensibles propios —como el color o el sonido— lo son en cuanto a la misma especie agente, capaz de inmutar directamente y de forma activa un sentido determinado. Tanto es así, que los sentidos externos se diversifican en cuanto a las aptitudes naturales que tienen las diversas potencias sensibles para recibir la alteración de los distintos tipos de sensibles propios⁵⁴. En cambio, los

κοινὸν πασῶν. Λέγω δ' ἴδιον μὲν ὃ μὴ ἐνδέχεται ἐτέρα αἰσθήσει αἰσθάνεσθαι, καὶ περὶ ὃ μὴ ἐνδέχεται ἀπατηθῆναι, οἷον ὄψις χρώματος καὶ ἀκοὴ ψόφου καὶ γεῦσις χυμοῦ, ἢ δ' ἀφή πλείους [μὲν] ἔχει διαφορᾶς, ἀλλ' ἐκάστη γε κρίνει περὶ τούτων, καὶ οὐκ ἀπατᾶται ὅτι χρῶμα οὐδ' ὅτι ψόφος, ἀλλὰ τί τὸ κεχρωσμένον ἢ ποῦ, ἢ τί τὸ ψοφοῦν ἢ ποῦ. τὰ μὲν οὖν τοιαῦτα λέγεται ἴδια ἐκάστης, κοινὰ δὲ κίνησις, ἡρεμία, ἀριθμὸς, σχῆμα, μέγεθος· τὰ γὰρ τοιαῦτα οὐδεμιᾶς ἐστὶν ἴδια, ἀλλὰ κοινὰ πάσαις· καὶ γὰρ ἀφή κίνησις τίς ἐστὶν αἰσθητὴ καὶ ὄψει. Κατὰ συμβεβηκὸς δὲ λέγεται αἰσθητόν, οἷον εἰ τὸ λευκὸν εἶη Διάρους υἱός· κατὰ συμβεβηκὸς γὰρ τούτου αἰσθάνεται, ὅτι τῷ λευκῷ συμβέβηκε τοῦτο, οὐ αἰσθάνεται· διὸ καὶ οὐδὲν πάσχει ἢ τοιοῦτον ὑπὸ τοῦ αἰσθητοῦ. τῶν δὲ καθ' αὐτὰ αἰσθητῶν τὰ ἴδια κυρίως ἐστὶν αἰσθητά, καὶ πρὸς ἃ ἡ οὐσία πέφυκεν ἐκάστης αἰσθήσεως (ARISTÓTELES. *De anima* II, 4, 418a6–418a26): “Si pasamos ahora a estudiar cada uno de los sentidos, será preciso comenzar hablando acerca de los objetos sensibles. ‘Sensible’ se dice de tres clases de objetos, dos de los cuales diremos que son sensibles por sí, mientras que el tercero lo es por accidente. De los dos primeros, a su vez, uno es propio de cada sensación y el otro es común a todas. Llamo, por lo demás, ‘propio’ a aquel objeto que no puede ser percibido por ninguna otra sensación y en torno al cual no es posible sufrir error, por ejemplo, la visión del color, la audición del sonido y la gustación del sabor. El tacto, por su parte, abarca múltiples cualidades diferentes. En cualquier caso, cada sentido discierne acerca de este tipo de sensibles y no sufre error sobre si se trata de un color o de un sonido, si bien puede equivocarse acerca de qué es o dónde está el objeto coloreado, qué es o dónde está el objeto sonoro. Tales cualidades, por tanto, se dice que son propias de cada sentido mientras se dice que son comunes el movimiento, la inmovilidad, el número, la figura y el tamaño, ya que éstas no son propias de ninguna sensación en particular, sino comunes a todas. El movimiento, en efecto, es perceptible tanto al tacto como a la vista. Se habla, en fin, de ‘sensible por accidente’ cuando, por ejemplo, esto blanco es el hijo de Diáres. Que ‘es el hijo de Diáres’ se percibe por accidente, en la medida en que a lo blanco está asociado accidentalmente esto que se percibe. De ahí también que el que lo percibe no padezca en cuanto tal afección alguna bajo el influjo del sensible por accidente. Por último y en relación con los sensibles por sí, los sensibles por excelencia son los propios ya que en función de ellos está naturalmente constituida la entidad de cada sentido” (ARISTÓTELES. *Acerca del alma*. Traducción de T. CALVO MARTÍNEZ. Madrid: Gredos, 1978, pp. 189-190).

⁵³ Sintéticamente, en otra parte de la *Summa Theologiae*, santo Tomás explica que en los sentidos existen estos tres modos de recibir las impresiones: “*Sic autem se habet ad cognoscendum res, in quantum similitudo rerum est in sensu. Similitudo autem alicuius rei est in sensu tripliciter. Uno modo, primo et per se; sicut in visu est similitudo colorum et aliorum propriorum sensibilium. Alio modo, per se, sed non primo; sicut in visu est similitudo figurae vel magnitudinis, et aliorum communium sensibilium. Tertio modo, nec primo nec per se, sed per accidens; sicut in visu est similitudo hominis, non in quantum est homo, sed in quantum huic colorato accidit esse hominem*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 17, a. 2, co.).

⁵⁴ “*Differentiam autem circa immutationem sensus potest aliquid facere dupliciter. Uno modo quantum ad ipsam speciem agentem; et sic faciunt differentiam circa immutationem sensus sensibilia per se, secundum quod hoc est color, illud autem est sonus, hoc autem est album, illud vero nigrum. Ipsae enim species activorum in sensu, actu sunt sensibilia propria, ad quae habet naturalem aptitudinem*”

sensibles comunes lo son en cuanto al modo de la acción inmutativa. De hecho, los cinco sensibles comunes —*motus, quies, numerus, figura et magnitudo*— son diversificados en cuanto a la magnitud y el lugar, puesto que las mismas cualidades sensibles mueven el sentido de modo corporal y local.

“*Quaedam vero alia faciunt differentiam in transmutatione sensuum, non quantum ad speciem agentis, sed quantum ad modum actionis. Qualitates enim sensibiles movent sensum corporaliter et situatiter. Unde aliter movent secundum quod sunt in maiori vel minori corpore, et secundum quod sunt in diverso situ, scilicet vel propinquo, vel remoto, vel eodem, vel diverso. Et hoc modo faciunt circa immutationem sensuum differentiam sensibilia communia. Manifestum est enim quod secundum omnia haec quinque diversificatur magnitudo vel situs. Et quia non habent habitudinem ad sensum, ut species activorum, ideo secundum ea non diversificantur potentiae sensitivae, sed remanent communia pluribus sensibus*”⁵⁵.

Pues bien, a partir de este último pasaje parece que Rahner, de forma forzada, hace estribar lo *mobile* y la *quantitas* como aprioris propios del espacio como estructura anticipada de la sensibilidad. Notemos que, para que un objeto sensible pueda calificarse como *común*, debe ser común a algo. Sin embargo, para Karl Rahner, *sensible común* es lo mismo que decir *a priori*. Por el contrario, en santo Tomás los sensibles comunes son *comunes* a los sentidos externos, los grandes ausentes —junto con los sensibles propios, lógicamente— en la metafísica rahneriana de la sensibilidad.

En la segunda referencia del *Comentario al tercer libro De anima*⁵⁶, el Aquinate explica, siguiendo a Aristóteles⁵⁷, que los sensibles comunes son percibidos *per se* por los

potentia sensitiva; et propter hoc secundum aliquam differentiam horum sensibilibus diversificantur sensus” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sententia De anima*, lib. 2, l. 13, n. 394 (12)).

⁵⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sententia De anima*, lib. 2, l. 13, n. 394 (12).

⁵⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sententia De anima*, lib. 3, l. 1, n. 576-578 (13-15), referenciado en EM, p. 116, nota 56; GW¹, p. 67, nota 53; GW², p. 115, nota 17.

⁵⁷ He aquí el texto del Estagirita que el Aquinatense comenta: Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τῶν κοινῶν οἷόν τ' εἶναι αἰσθητήριόν τι ἴδιον, ὃν ἐκάστη αἰσθήσει αἰσθανόμεθα κατὰ συμβεβηκός, οἷον κινήσεως, στάσεως, σχήματος, μεγέθους, ἀριθμοῦ· ταῦτα γὰρ πάντα [κινήσει] αἰσθανόμεθα, οἷον μέγεθος κινήσει (ὥστε καὶ σχῆμα· μέγεθος γάρ τι τὸ σχῆμα), τὸ δ' ἡρεμοῦν τῷ μὴ κινεῖσθαι, ὁ δ' ἀριθμὸς τῇ ἀποφάσει τοῦ συνεχοῦς, καὶ τοῖς ἰδίους (ἐκάστη γὰρ ἐν αἰσθάνεται αἰσθησις): Ὡστε δῆλον ὅτι ἀδύνατον ὅτουσιν ἴδιαν αἰσθησιν εἶναι τούτων, οἷον κινήσεως· οὕτω γὰρ ἔσται ὥσπερ νῦν τῇ ὄψει τὸ γλυκὺ αἰσθανόμεθα (ARISTÓTELES. *De anima* III, 1, 425a14–425a22): “Tampoco es posible que exista un órgano especial para los sensibles comunes, es decir, aquellos que percibimos por accidente por medio de cada sentido como son movimiento, reposo, figura, magnitud, número y unidad. Todos éstos los percibimos gracias al movimiento: por ejemplo, gracias al movimiento percibimos la magnitud y, por tanto, también la figura ya que también la figura es una magnitud; el reposo, a su vez, lo percibimos por la ausencia de movimiento y el número por la negación del continuo así como por los sensibles propios, dado que cada sensación percibe una sola cualidad. Queda evidenciada, por tanto, la imposibilidad absoluta de que exista un sentido especial para estos sensibles —por ejemplo, para el movimiento— ya que en tal supuesto ocurriría lo que ocurre cuando percibimos lo dulce con la vista” (ARISTÓTELES. *Acerca del alma*. Traducción de T. CALVO MARTÍNEZ. Madrid: Gredos, 1978, p. 215).

sentidos, no *per accidens*. La razón de esto es que los distintos sensibles comunes son los sujetos de los sensibles propios; éstos no pueden existir sin aquéllos. De esta manera, es correcto decir que los sensibles comunes inmutan los diferentes sentidos, aunque de forma directa. Los ejemplos que pone el Aquinate en relación a los cinco sensibles comunes son suficientemente meridianos. La *magnitud* es el sujeto, por ejemplo, del color y del sabor; no existen colores y sabores al margen de un cuerpo con una magnitud determinada. Lo mismo vale para la *figura*, la cual es una delimitación de la magnitud misma. El *movimiento* y el *reposo* —que es la privación de movimiento— son aún más claros, puesto que toda inmutación del sentido por parte de un sensible propio comporta, en realidad, un movimiento, un cambio. Finalmente, el *número* se entiende por la negación del *continuo*, el cual es, propiamente, una magnitud; el número es causado por la división del continuo.

“Quaecumque enim sentiuntur per hoc quod immutant sensum, sentiuntur per se et non secundum accidens. Nam hoc est per se sentire, pati aliquid a sensibili. Sed omnia haec sensibilia, per immutationem quamdam sentiuntur. Et hoc est quod dicit, quod haec omnia sentimus motu, idest quadam immutatione. Manifestum est enim quod magnitudo immutat sensum, cum sit subiectum qualitatis sensibilis puta coloris aut saporis, et qualitates non agunt sine suis subiectis. Ex quo apparet, quod figuram etiam cognoscimus cum quadam immutatione, quia figura est aliquid magnitudinis, quia consistit in conterminatione magnitudinis. Est enim figura quae termino vel terminis continetur, ut dicitur in primo Euclidis. Manifestum est etiam, quod quies comprehenditur ex motu, sicut tenebra per lucem. Est enim quies privatio motus. Numerus etiam cognoscitur per negationem continui, quod est magnitudo. Numerus enim rerum sensibillium, ex divisione continui causatur; unde et proprietates numeri per proprietates continui cognoscuntur. Quia enim continuum divisibile est in infinitum, et numerus in infinitum crescere potest, ut patet ex tertio physicorum. Manifestum etiam quod unusquisque sensus per se cognoscit unum, ut immutatus ab uno obiecto. Unde manifestum est, quod ista sensibilia communia sentiuntur per se, et non per accidens. Unde ex hoc concluditur, quod impossibile est esse proprium sensum alicuius horum”⁵⁸.

De todo esto se deduce, sencillamente, que los sensibles comunes no son percibidos exclusivamente por un sentido en particular, sino por varios. El doctor Rahner, sin embargo, aunque haga referencia a estos textos del Aquinate, no menciona en ningún momento el contenido de los propios textos tomasianos, los cuales en absoluto se refieren a ningún *a priori*, simplemente exponen pormenorizadamente el modo con que los sentidos perciben la realidad extramental, en cuanto a las cualidades sensibles que la constituyen.

⁵⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sententia De anima*, lib. 3, l. 1, n. 577-578 (14-15).

β) Referencia a la *Summa Theologiae* (I, q. 78, a. 3, ad 2)

La referencia correspondiente a la primera parte de la *Suma de Teología*⁵⁹ trata de los sensibles comunes, los cuales se diferencian de los sensibles propios y de los sensibles *per accidens*. Como hemos dicho anteriormente, existen dos clases de sensibles: *per se* y *per accidens*. Los sensibles *per se*, a la vez, se dividen en sensibles propios y comunes. Santo Tomás dice, en este pasaje referenciado, que los cinco sensibles comunes —*motus, quies, numerus, figura et magnitudo*—, que están a medio camino entre los *proprios* y los *per accidens*, se reducen a la cantidad. El sensible propio —como hemos visto antes— tiene la propiedad de alterar primariamente el sentido respectivo (*primo et per se*). En cambio, los sensibles comunes no pueden ser percibidos directamente por los sentidos, sino en razón de la captación del sensible propio (*per se sed non primo*). Si un hombre puede percibir que un objeto se mueve o está en reposo, es porque primariamente ha percibido las cualidades sensibles que propiamente pueden percibir los determinados sentidos, como es, por ejemplo, el color por el sentido de la vista: “*sensibilia communia non movent sensum primo et per se, sed ratione sensibilis qualitatis; ut superficies ratione coloris*”⁶⁰. A diferencia de los sensibles propios, que sólo pueden ser percibidos por uno de los cinco sentidos externos, los sensibles comunes antedichos pueden ser percibidos por dos o más sentidos. Y como los *sensibilia communia* pueden reducirse a la cantidad, porque son, en efecto, distintas formas de cantidad, debemos admitir que la cantidad misma es percibida por todos los sentidos; es su objeto común, como demuestra el pasaje en cuestión del Aquinate:

“Magnitudo et figura et huiusmodi, quae dicuntur communia sensibilia, sunt media inter sensibilia per accidens et sensibilia propria, quae sunt obiecta sensuum. Nam sensibilia propria primo et per se immutant sensum; cum sint qualitates alterantes. Sensibilia vero communia omnia reducuntur ad quantitatem. Et de magnitudine quidem et numero, patet quod sunt species quantitatis. Figura autem est qualitas circa quantitatem; cum consistat ratio figurae in terminatione magnitudinis. Motus autem et quies sentiuntur, secundum quod subiectum uno modo vel pluribus modis se habet secundum magnitudinem subiecti vel localis distantiae, quantum ad motum augmenti et motum localem; vel etiam secundum sensibiles qualitates, ut in motu alterationis, et sic sentire motum et quietem est quodammodo sentire unum et multa. Quantitas autem est proximum subiectum qualitatis alterativae, ut superficies coloris. Et ideo sensibilia communia non movent sensum primo et per se, sed ratione sensibilis qualitatis; ut superficies ratione coloris. Nec tamen sunt sensibilia per accidens, quia huiusmodi sensibilia aliquam diversitatem faciunt in

⁵⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 78, a. 3, ad 2, referenciado en EM, p. 116, nota 56; GW¹, p. 67, nota 53; GW², p. 115, nota 17.

⁶⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 78, a. 3, ad 2.

*immutacione sensus. Alio enim modo immutatur sensus a magna superficie, et a parva, quia etiam ipsa albedo dicitur magna vel parva, et ideo dividitur secundum proprium subiectum*⁶¹.

A este tipo de cantidad que estamos viendo le llamamos *cantidad dimensiva*, que, a su vez, se divide en *continua (motus et quies*, por una parte, y *figura et magnitudo*, por otra) y *discreta (numerus)*. Otra cosa muy distinta es la *cantidad virtual*, la cual expondremos más adelante, cuando tratemos de la *virtus essendi*. Por consiguiente, lo que nos interesa aquí es remarcar que santo Tomás entiende que las distintas formas de cantidad son lo que sustentan, en la realidad, los sensibles propios. La cantidad para el Aquinate es un accidente que se encuentra realmente en el objeto percibido. De hecho, de la percepción podemos separar los sensibles propios de los comunes, pero solamente en el orden de la razón, ya que ambos se perciben simultáneamente, aunque se diga que los propios se perciban *directe* y, a través de éstos, los comunes. Incluso los sensibles *per accidens* se perciben al mismo tiempo que los *per se*, ya que es imposible percibir la substancia hombre, si ésta no está compuesta de unos accidentes determinados (color, tamaño, figura, posición, etc.). En consecuencia, sólo en el plano cognoscitivo, mediante la abstracción, el hombre puede distinguir los sensibles propios de los comunes y de los que son *per accidens*.

Esto quiere decir que Rahner desvirtúa el concepto mismo de cantidad, y también de sensible común, por varios motivos: en ningún momento nuestro autor vincula la propia cantidad a un objeto real exterior, no enumera los distintos tipos de sensibles comunes que encierra la noción de cantidad, no hace depender el sensible común del sensible propio, obvia por completo el papel que representan los sentidos externos, y convierte la cantidad en un *a priori*. El padre Rahner hace una referencia a un pasaje del Angélico para afirmar que la cantidad es un sensible común, pero, aunque la conclusión de Rahner y de santo Tomás sean aparentemente la misma, ambos autores han procedido de forma contraria. Fijémonos que santo Tomás de Aquino parte de la realidad extramental, en cambio Rahner redefine la cantidad como un *a priori*, yendo más lejos que Maréchal, el cual tenía en consideración un mundo lleno de cualidades *extra animam* susceptibles de ser percibidas por la sensibilidad. Por otra parte, debemos tener en cuenta que nuestro autor, cuando habla de cantidad, solamente se está refiriendo a la cantidad discreta, es decir a la cantidad entendida como *unum principium numeri*, la cual difiere de la cantidad continua, como hemos visto. De manera que podemos concluir diciendo que nuestro autor reduce el conocimiento sensible al matemático, entendiendo éste como apriórico y no empírico, a diferencia de santo

⁶¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 78, a. 3, ad 2.

Tomás que concibe la cantidad discreta como un accidente real que se encuentra en los entes extramentales. En efecto, para santo Tomás la unidad ontológica del ente exterior es el principio de la unidad numérica, que es percibida por los sentidos. En cambio, para Rahner, es la unidad trascendental del *espíritu* que es el principio de la unidad numérica, es decir, de la cantidad como sensible común *a priori*. A partir de aquí, hay que entender que Rahner diga lo siguiente: “*quantitas se tenet ex parte materia*”⁶². Evidentemente, teniendo en cuenta que la sensibilidad es *actus materiae*, y que esta materia es también apriórica, se comprende que la cantidad sea también un *a priori* de la sensibilidad.

γ) Referencia al *De sensu et sensato* (tr. 1, l. 2, n. 12)

La última referencia hecha por Rahner en torno a esta cuestión acerca de la cantidad como *sensibile commune*, está tomada del comentario que el Aquinatense hace a la obra aristotélica *De sensu et sensato*⁶³. No nos extenderemos demasiado en este punto, puesto que este pasaje es una reiteración de lo anteriormente citado y expuesto. Existe, sin embargo, un elemento que no ha surgido en las anteriores citas. Aquí santo Tomás enseña que es a la hora de conocer cuando una potencia tiene una virtud cognoscitiva más universal y más eficaz; cuanto más universal, más potente. Así pues, como los sensibles comunes —*magnitudo, figura, quies, motus et numerus*— tienen razón de más universalidad que los sensibles propios, es necesario, por consiguiente, que no sean percibidos por un solo sentido, sino por varios.

“Per hunc etiam sensum magis cognoscuntur communia sensibilia: quia quanto potentia habet virtutem cognoscitivam universaliorem, et ad plura se extendentem, tanto est efficacior in cognoscendo; quia omnis virtus quanto est universalior, tanto est potentior. Et dicuntur sensibilia communia, quae non cognoscuntur ab uno sensu tantum, sicut sensibilia, propria, sed a multis sensibus; sicut magnitudo, figura, quies, motus et numerus. Qualitates enim, quae sunt propria obiecta sensuum, sunt formae in continuo; et ideo oportet quod ipsum continuum in quantum est subiectum talibus qualitatibus, moveat sensum, non per accidens, sed sicut per se subiectum, et commune omnium sensibilium qualitatum. Omnia autem haec, quae dicuntur sensibilia communia, pertinent aliquo modo ad continuum, vel

⁶² SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* III, q. 90, a. 2 co., citado en EM, p. 116; GW¹, p. 67; GW², p. 114.

⁶³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sententia De sensu et sensato*, tr. 1, l. 2, n. 12 (29), referenciado en EM, p. 116, nota 56; GW¹, p. 67, nota 53; GW², p. 115, nota 17.

*secundum mensuram eius ut magnitudo, vel secundum divisionem ut numerus, vel secundum terminationem ut figura, vel secundum distantiam et propinquitatem ut motus*⁶⁴.

Ahora bien, para nuestro autor, lo cuantitativo no es más universal en razón de su extensión en el orden natural, sino en razón de su apriorismo. Por este motivo, el concepto rahneriano de cantidad está vinculado, de manera idealista, a la *sensibilidad en general* —constituida por las estructuras aprióricas del espacio y del tiempo—, y no al orden predicamental de la realidad extramental percibida por los diversos sentidos externos.

1. 3. *La espacialidad como forma apriórica de la imaginatio*

Para el doctor Rahner, la *imaginatio* es la *facultad radical* de la sensibilidad, la cual tiene la *espacialidad* (que es lo mismo que decir: lo cuantitativo) como forma apriórica; “la misma sensibilidad —afirma Rahner— es cuantitativa”⁶⁵. En el punto anterior hemos visto cómo la cantidad era concebida como *sensibile commune* en el plano apriórico. Ahora, en el presente punto, nuestro autor avanza en el despliegue de su argumentación, enseñando que la misma *sensibilidad en general* (*Sinnlichkeit überhaupt*) es cuantitativa o, mejor dicho, es *ser cuantitativo* (*Quantitativsein*), en cuanto esta sensibilidad es *inmediata tenencia de lo otro* (*unmittelbare Habe des andern*). Esta estructura apriórica de la sensibilidad, como espacial-cuantitativa, es entendida por nuestro autor como el punto previo al despliegue en la multiplicidad. Recordemos que en el apartado anterior hemos expuesto que Rahner entiende la cantidad solamente como *quantitas discreta*, es decir, como *unum principium numeri*, la condición de posibilidad para que el conocimiento apriórico, lo sabido de antemano, lo que es el sujeto desde siempre, se pierda en la multiplicidad de la materia, llegando a ser, de este modo, la propia sensibilidad *actus materiae*. Es aquí, en este punto, en donde, por primera vez en *Geist in Welt*, el doctor Rahner menciona el *sensus communis*:

“El ‘ser cuantitativa’ es una característica de la sensibilidad en general, si es que ella ha de ser inmediata tenencia de lo otro como tal. Y así, hemos alcanzado a la sensibilidad en un punto previo a su despliegue en una multiplicidad distinta de facultades sensitivas. A este punto lo denomina santo Tomás *sensus communis*”⁶⁶.

⁶⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sententia De sensu et sensato*, tr. 1, l. 2, n. 12 (29).

⁶⁵ EM, p. 116: “*die Sinnlichkeit selbst quantitativ ist*” (GW¹, p. 67; GW², p. 115).

⁶⁶ EM, p. 117: “*sich das Quantitativsein als eine Auszeichnung von Sinnlichkeit überhaupt erwies, wenn sie eine unmittelbare Habe des andern als solchen sein soll. Damit ist aber die Sinnlichkeit an einem Punkt erreicht, der noch vor ihrer möglichen Entfaltung in mehrere verschiedene Sinnesfakultäten liegt. Thomas nennt diesen ‚Punkt‘ sensus communis*” (GW¹, p. 68; GW², p. 116).

La primera vez que emplea nuestro autor el concepto de *sensus común* es para desvirtuarlo. Aunque él dice que no niega la función receptora de este sentido, de hecho la acaba negando al deformar el concepto tomista del mismo, como demostraremos más adelante. El doctor Rahner, citando a santo Tomás, afirma que el *sensus communis* es la raíz (*radix*) de donde brotan los sentidos externos. Es, en cierto modo, acertada —aunque incompleta— la cita que nuestro autor hace del Aquinate: “El *sensus communis* es *communis radix et principium sensuum externorum*, la *fontalis radix omnium sensuum...*, a quo procedit vis sentiendi in omnia organa”⁶⁷. Además, este mismo *sensus communis* es la raíz de la misma *imaginatio* y *memoria*. En definitiva, el sentido común es definido como “fuente única y piso firme de toda la sensibilidad”⁶⁸. Para el doctor Rahner, la imaginación (o fantasía) y la memoria son como una especie de pasiones del sentido común. Parece que todas las potencias sensibles confluyen o, más exactamente, se funden en el sentido común, el cual —por lo que podemos leer en *Geist in Welt*— se identifica con la misma *sensibilidad en general*. Tanto es así, que la imaginación y la memoria no se pueden comprender como potencias distintas; los actos de la memoria y de la imaginación son, en realidad, actos del sentido común.

“De este *sensus communis*, como de fuente única y piso firme de toda la sensibilidad, brotan también la *phantasia (imaginatio)* y la memoria; él es su *radix*. Le pertenecen tan íntimamente, que se presentan casi como *passiones* suyas, íntimas propiedades de su propio ser, y sólo en sentido débil son denominadas potencias propiamente dichas. Santo Tomás llama al *sensus communis 'radix phantasiae et memoriae'* y la raíz conserva tan de veras en sí lo que de ella brota, que el acto de las dos potencias dichas es siempre también acto del *sensus communis (praesupponunt actum sensus communis l. c.)*”⁶⁹.

En todo este planteamiento rahneriano se ve claramente la influencia de la *metafísica de la sensibilidad* de Gustav Siewerth —al cual, precisamente, nuestro autor hace referencia en este mismo punto⁷⁰—, al confundir todos los sentidos y potencias. Como dijimos anteriormente, existe una unidad en la sensibilidad, pero unidad no significa ni identidad ni confusión, como pronto veremos, cuando analicemos la antedicha referencia que Rahner hace al propio Siewerth. Por ahora, es suficiente destacar la fusión que pretende hacer nuestro autor del *sensus communis-imaginatio-memoria*: “se

⁶⁷ EM, p. 117; GW¹, p. 68; GW², p. 116.

⁶⁸ EM, p. 117: “*Quellgrund und tragenden Boden von Sinnlichkeit überhaupt*” (GW¹, p. 68; GW², p. 116).

⁶⁹ EM, pp. 117-118: “*Aus diesem sensus communis als dem einen Quellgrund und tragenden Boden von Sinnlichkeit überhaupt entspringen auch die phantasia (imaginatio) und die memoria, er ist ihre radix. Sie gehören so eng zu ihm, daß sie fast wie ‚passiones‘, innere Eigentümlichkeiten seines eigenen Wesens, erscheinen und nur in abgeschwächtem Sinn eigene Potenzen genannt werden. Thomas nennt den sensus communis ‚radix phantasiae et memoriae‘, und so sehr hält die ‚Wurzel‘ das aus ihr Entspringende bei sich, daß dessen Akt immer auch zuvor schon Akt des sensus communis ist (praesupponunt actum sensus communis l. c.)*” (GW¹, p. 68; GW², pp. 116-117).

⁷⁰ Cfr. EM, p. 118, nota 61; GW¹, p. 69, nota 58; GW², p. 117, nota 22.

encuentran en imbricación tan estrecha, que podemos contraponerlos, como un todo de sentido unitario, a los sentidos exteriores, que brotan a su vez de este todo, y sobre él se erigen como sobre su fundamento permanente”⁷¹. Por consiguiente, para el padre Rahner, prácticamente no se puede hablar de distintos sentidos internos, sino de un *todo*, de un *sensus internus*⁷².

A partir de este momento, Rahner hace el *saltus* del *sensus communis* a la *imaginatio*, después de haber afirmado la identidad-confusión de los antedichos tres sentidos internos —olvidando completamente la cogitativa, por cierto—, llegando a decir que la sensibilidad interna se puede considerar, *simpliciter*, como *imaginatio*, la cual —tomísticamente hablando, dice nuestro autor— no debe entenderse como una mera facultad receptora de impresiones; la *imaginatio*, para Karl Rahner, es la que hace brotar de sí los sentidos exteriores. De esta manera, lo que se ha dicho del *sensus communis* —afirma Rahner— vale para la *imaginatio*, concluyendo que es la facultad más radical de la *sensibilidad en general* y, en consecuencia, *intuición pura de ilimitada espacialidad* (*reine Anschauung unbegrenzter Räumlichkeit*).

“Lo que el santo teólogo dice del *sensus communis*, vale también de lo que nosotros llamamos *imaginatio: fontalis radix omnium sensuum*. Lo que se pudo denominar forma apriorica de la sensibilidad en general, puede, por tanto, afirmarse ahora de la *imaginatio* como de su raíz: la forma apriorica de la *imaginatio*, como facultad radical de la sensibilidad en general, es la espacialidad de lo idéntico distinto por su material cuantitatividad. Por esto la *imaginatio*, como realidad ya siempre actualizada, es intuición pura de ilimitada espacialidad”⁷³.

Rahner afirma que esta *intuición pura de ilimitada espacialidad* es denominada, por santo Tomás, *materia intelligibilis non signata*, a pesar de que, estricta y exactamente, esta expresión no aparezca en todo el *corpus thomisticum*, aunque sí la de *materia intelligibilis* —en concreto, en seis lugares⁷⁴—, pero de ningún modo referida a la *imaginatio*, como *intuición pura de ilimitada espacialidad*, sino más bien al conocimiento matemático, como admite nuestro autor, aunque terminando por reducir *de facto* dicha

⁷¹ EM, p. 118: “*Sie gehören jedenfalls so eng zusammen, daß wir sie als ein einziges Sinnganzes den äußeren Sinnen gegenüberstellen dürfen, aus dem diese erst entspringen und in dem als ihrem bleibenden Grund sie zu stehen kommen*” (GW¹, p. 68; GW², 117).

⁷² Cfr. EM, p. 118; GW¹, pp. 68-69; GW², 117.

⁷³ EM, p. 119: “*Was Thomas vom sensus communis sagt, gilt von dem, was wir so imaginatio nennen: fontalis radix omnium sensuum. Was sich darum als apriorische Form der Sinnlichkeit im allgemeinen aussagen ließ, läßt sich jetzt von ihrer Wurzel, der imaginatio behaupten: die apriorische Form der imaginatio als des Grundvermögens der Sinnlichkeit überhaupt ist die Räumlichkeit des durch seine materielle Quantitativität selbigen Vielen. Als eine immer schon vollendete Wirklichkeit ist daher die imaginatio reine Anschauung unbegrenzter Räumlichkeit*” (GW¹, pp. 69-70; GW², p. 118).

⁷⁴ Cfr. ALARCÓN, E. (coord.). *Index Thomisticus*. En ALARCÓN, E. (coord.). *Corpus Thomisticum* [en línea]. Pamplona: Fundación Tomás de Aquino, 2013. <<http://www.corpusthomicum.org/it/index.age>> [Consulta: 20 de septiembre de 2015].

facultad de la *imaginatio* a una facultad del mismo conocimiento matemático, que es lo mismo que decir —siguiendo a nuestro autor—, de la apriórica espacialidad cuantitativa.

“Éste es precisamente el concepto tomístico de la *materia intelligibilis: materia intelligibilis quae est ipsum continuum*. De esta manera, se pone expresamente a la *materia intelligibilis* en relación con la *phantasia* y la *imaginatio*. La *materia intelligibilis* es el objeto de la matemática, que está en una relación especial con la *imaginatio*”⁷⁵.

Finalmente, nuestro autor pone el fundamento sobre el tema principal de su tesis en torno a la *conversio ad phantasma*. Para él, queda claro que el acto de la *conversio* es un acto que se realiza sobre el *phantasma*, que es, a la vez, *actus imaginationis*, lo cual quiere decir que la *conversio* se hace sobre el mismo acto de la imaginación, que es abstrusamente definida por nuestro autor como “acto de la facultad fontal de la sensibilidad, cuya forma apriórica es el espacio como característica de lo cuantitativo demasiado igual”⁷⁶. Por consiguiente, el *espacio* que concibe Rahner es una forma subjetiva apriórica. En ningún momento nuestro autor ha definido el *espacio real*, como el lugar universal en donde los cuerpos extensos se ubican, manteniendo unas *relaciones espaciales* unos con otros, unas relaciones de distancia dentro de los parámetros dimensionales del universo material continuo. Ciertamente, existe otro tipo de espacio: el *espacio imaginario*, que es de carácter absoluto o general. Aunque este espacio absoluto no exista como ente real, es muy importante advertir que este concepto de espacio, como ente de razón, tiene su fundamento en la realidad, ya que no podríamos hablar del *espacio en general* si no existieran los cuerpos extensos en un *espacio real*⁷⁷. Para el tomismo, el espacio imaginario está constituido por la mente, pero depende del dato de la realidad sensible, en concreto del espacio real que existe en la relación de los múltiples entes corpóreos. Por el contrario, el espacio real de Rahner es un espacio de carácter anticipado, independiente de la experiencia sensible; es el espacio como forma apriórica de la sensibilidad. El espacio, en este sentido, ni siquiera sería una pura creación *a posteriori* de la mente. En consecuencia, Rahner, al relegar el espacio a una mera forma subjetiva *a priori*, está afirmando que el espacio es una dimensión del sujeto sensible para constituir el propio mundo del *espíritu*, siendo, pues, el espacio constituyente y no constituido.

⁷⁵ EM, pp. 119-120: “So wird die *materia intelligibilis* auch ausdrücklich in Beziehung gesetzt zur *phantasia* und *imaginatio*. Die *materia intelligibilis* ist der Gegenstand der Mathematik, welche eine besondere Zuordnung zur *imaginatio* hat” (GW¹, p. 70; GW², p. 119).

⁷⁶ EM, p. 120: “des Quellgrundes der *Sinnlichkeit*, deren apriorische Form der Raum ist als die Auszeichnung des quantitativen gleichen Vielen” (GW¹, pp. 70-71; GW², p. 119).

⁷⁷ Cfr. AUBERT, J. M. *Filosofía de la naturaleza*. Barcelona: Herder, 2001, pp. 377-379.

a) *Referencias en torno al sensus communis, como fontalis radix omnium sensuum*

Efectivamente, para santo Tomás de Aquino, el *sentido común* puede considerarse la *fontalis radix omnium sensuum*, a saber, de todos los sentidos externos y de los demás internos. Ahora bien, debe tenerse muy en cuenta que el Doctor Angélico, cuando realiza esta afirmación, se sitúa, no sólo en el plano cognoscitivo, sino también en el plano natural, que es lo que no tiene en consideración el doctor Karl Rahner. Como veremos en los subsiguientes pasajes del Santo Doctor, el *sentido común* es, no sólo origen, sino también término de los demás sentidos. Da la sensación, no obstante, que nuestro autor entiende el *sentido común* como *sensibilidad en general*, de la cual los demás sentidos son meras declinaciones suyas. Para contrastar las dos concepciones antagónicas, procedamos, en consecuencia, a analizar las cuatro referencias que el propio Rahner nos ofrece para ilustrar la susodicha cuestión: “El *sensus communis* es *communis radix et principium sensuum externorum*, la *fontalis radix omnium sensuum... a quo procedit vis sentiendi in omnia organa*”⁷⁸.

α) *Dos referencias a la Summa Theologiae (I, q. 78, a. 4, ad 1 y I, q. 1, a. 3, ad 2)*

La primera de las referencias que hace Rahner es a la cuestión 78 de la *Pars Prima*⁷⁹; la cita es brevísima: “*sensus interior non dicitur communis per praedicationem, sicut genus; sed sicut communis radix et principium exteriorum sensuum*”⁸⁰. La presente cita no es más que una respuesta a una objeción en la que se pretendía negar la diferenciación entre los sentidos externos y los internos, y, en concreto, que existiera un *sentido común* interno: “*Videtur quod interiores sensus inconvenienter distinguantur. Commune enim non dividitur contra proprium. Ergo sensus communis non debet enumerari inter vires interiores sensitivas, praeter sensus exteriores proprios*”⁸¹. Evidentemente, el Aquinate contesta a esta objeción afirmando que la noción de *sentido común* no debe entenderse a la manera de predicado genérico (*per praedicationem, sicut genus*), es decir, como *sensibilidad en general*, como si a todos los sentidos externos, considerados en su totalidad, se les pudiese denominar *sensus communis*. El *sentido común* es —como bien cita Rahner— *radix et principium exteriorum sensuum*. Nuestro autor —basado en santo Tomás— concede a la potencia del *sentido común*

⁷⁸ EM, p. 117; GW¹, p. 68; GW², p. 116.

⁷⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 78, a. 4, ad 1, referenciado en EM, p. 117, nota 57; GW¹, p. 68, nota 54; GW², p. 116, nota 18.

⁸⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 78, a. 4, ad 1.

⁸¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 78, a. 4, arg. 1.

una virtud activa, con la cual son sustentados los demás sentidos en el orden natural —como veremos a continuación—, pero, sin embargo, no tiene en cuenta la función receptora de la misma, como bien explica santo Tomás justo después, en la respuesta a la segunda objeción, la cual no ha sido citada por nuestro autor:

“Sensus proprius iudicat de sensibili proprio, discernendo ipsum ab aliis quae cadunt sub eodem sensu, sicut discernendo album a nigro vel a viridi. Sed discernere album a dulci non potest neque visus neque gustus, quia oportet quod qui inter aliqua discernit, utrumque cognoscat. Unde oportet ad sensum communem pertinere discretionis iudicium, ad quem referantur, sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum; a quo etiam percipiuntur intentiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre. Hoc enim non potest fieri per sensum proprium, qui non cognoscit nisi formam sensibilis a quo immutatur; in qua immutatione perficitur visio, et ex qua immutatione sequitur alia immutatio in sensu communi, qui visionem percipit”⁸².

Según santo Tomás, no es suficiente, para la perfección de la percepción sensible, la existencia de los sentidos externos y propios, puesto que el sentido de la vista no puede percibir los sensibles propios del olfato, por ejemplo; y, a la inversa, el sentido propio del olfato no puede sentir los sensibles propios de la vista. Por esta razón, es necesaria la existencia de un sentido interno que capte los datos sensibles que reciben cada uno de los sentidos propios de la sensibilidad externa, y, a partir de estas mismas sensaciones, el *sensus communis* podrá captar la unidad del objeto sensible, además de discernir, componer, asociar o disociar las distintas percepciones de los sentidos propios. De este modo, queda claro en el Aquinate que los sentidos externos están referidos al sentido común. Es en esta línea que hay que entender el adjetivo *común*, puesto que todos los sentidos externos están orientados al *sensus communis*, es decir, a su término común (*ad communem terminum*), puesto que él mismo tiene la competencia de realizar el juicio de discernimiento (*discretionis iudicium*). En consecuencia, es primordial atender a la función receptora de la sensibilidad; es el olvido de dicha función, por parte de nuestro autor, el que le conduce a menospreciar la naturaleza receptora en la percepción del dato sensible externo.

Mediante la segunda referencia a la *Suma de Teología*⁸³, podemos observar la fragilidad de criterio con qué Rahner suele escoger un pasaje. En este caso, nuestro autor elige la cuestión primera de la *Pars Prima*, en concreto la respuesta a la segunda objeción, en la que se pone en duda que la teología (*sacra doctrina*) sea una ciencia,

⁸² SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 78, a. 4, ad 2.

⁸³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 1, a. 3, ad 2, referenciado en EM, p. 117, nota 57; GW¹, p. 68, nota 54; GW², p. 116, nota 18.

debido a que en ella se tratan cuestiones propias de la filosofía, como son, por ejemplo, los ángeles, las criaturas corporales y la moral. Pues bien, en este pasaje concreto aparece de forma secundaria el *sentido común*, para hacer una analogía de proporcionalidad propia con la *sacra doctrina* en el orden de las ciencias:

“Nihil prohibet inferiores potentias vel habitus diversificari circa illas materias, quae communiter cadunt sub una potentia vel habitu superiori, quia superior potentia vel habitus respicit obiectum sub universaliori ratione formali. Sicut obiectum sensus communis est sensibile, quod comprehendit sub se visibile et audibile, unde sensus communis, cum sit una potentia, extendit se ad omnia obiecta quinque sensuum. Et similiter ea quae in diversis scientiis philosophicis tractantur, potest sacra doctrina, una existens, considerare sub una ratione, inquantum scilicet sunt divinitus revelabilia, ut sic sacra doctrina sit velut quaedam impressio divinae scientiae, quae est una et simplex omnium”⁸⁴.

Análogamente, así como la teología, además de tratar sobre Dios, considera otras materias inferiores y particulares, y lo hace siempre bajo una razón universal (Dios y su revelación), de la misma manera el *sentido común*, que es una potencia superior a los sentidos externos, considera también estos sensibles propios percibidos por los sentidos propios, pero bajo una razón más universal. No negamos que esta cita del Angélico sea instructiva, pero consideramos que nuestro autor hubiera podido escoger pasajes de la *Summa* más adecuados, como el que hemos citado nosotros anteriormente. De todas formas, incluso este pasaje secundario confirma que nuestro autor obvia el carácter receptivo del *sensus communis* y de los demás sentidos, puesto que esta misma potencia necesita, para estar en acto, de la sensación externa y, por ende, de los sensibles exteriores. En otras palabras, en santo Tomás el sentido común no es un *a priori*, ni el contenido del mismo proviene del ser de la conciencia.

β) Referencias a la *Sententia libri De anima* (lib. 3, l. 3, n. 4 y 11)

Las dos referencias al *Comentario* del libro tercero *De anima* de Aristóteles⁸⁵ no difieren mucho de las últimas que hemos examinado, pero delatan, a nuestro modo de ver, la raíz del error del doctor Rahner en esta precisa cuestión. En la primera de ellas santo Tomás simplemente trata sobre el sentido del tacto, el cual —afirma, siguiendo al

⁸⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 1, a. 3, ad 2.

⁸⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sententia De anima*, lib. 3, l. 3, n. 602 (4); 609 (11), referenciados en EM, p. 117, nota 57; GW¹, p. 68, nota 54; GW², p. 116, nota 18.

Estagirita— es el más superior entre todos los sentidos externos⁸⁶. Esta superioridad del tacto se debe a dos razones: que los otros sentidos presuponen a éste, es su fundamento; y, por ende, es el más cercano al sentido común, *ad fontalem radicem omnium sensuum*.

“Et si per aliquem sensum fit, hoc maxime videtur quod fiat per tactum, qui est primus sensuum, et quodammodo radix et fundamentum omnium sensuum; et ab hoc, animal habet, quod dicatur sensitivum. Unde manifestum est, quod caro non est ultimum organum sensus tactus: quia cum per sensum tactus fiat discretio, necesse esset quod ipso contactu carnis a tangibili, fieret discretio tangibilis ab aliis sensibilibus. Attribuitur autem ista discretio tactui non secundum quod tactus est sensus proprius, sed secundum quod est fundamentum omnium sensuum, et propinquius se habens ad fontalem radicem omnium sensuum, qui est sensus communis”⁸⁷.

Lo más importante de la segunda referencia es la siguiente afirmación: “*vis sentiendi diffunditur in organa quinque sensuum ab aliqua una radice communi, a qua procedit vis sentiendi in omnia organa, ad quam etiam terminantur omnes immutationes singulorum organorum*”⁸⁸. En este pasaje el Santo Doctor combina armoniosamente los dos órdenes en los cuales se puede tratar acerca del *sensus communis*: el orden natural y el cognoscitivo. Como estamos acostumbrados a estas alturas del trabajo, la confusión de los supradichos órdenes es una constante en el desarrollo de la argumentación de

⁸⁶ Ἐκάστη μὲν οὖν αἴσθησις τοῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ ἐστίν, ὑπάρχουσα ἐν τῷ αἰσθητηρίῳ ἢ αἰσθητήριον, καὶ κρίνει τὰς τοῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ διαφοράς, οἷον λευκὸν μὲν καὶ μέλαν ὄψις, γλυκὸν δὲ καὶ πικρὸν γεῦσις· ὁμοίως δ' ἔχει τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. Ἐπεὶ δὲ καὶ τὸ λευκὸν καὶ τὸ γλυκὸν καὶ ἕκαστον τῶν αἰσθητῶν πρὸς ἕκαστον κρίνομεν, τινὲς καὶ αἰσθανόμεθα ὅτι διαφέρει. ἀνάγκη δὴ αἰσθήσει· αἰσθητὰ γὰρ ἐστίν. ἢ καὶ δηλὸν ὅτι ἡ σὰρξ οὐκ ἐστὶ τὸ ἔσχατον αἰσθητήριον· ἀνάγκη γὰρ ἂν ἦν ἀπτόμενον αὐτὸ κρίνειν τὸ κρῖνον (ARISTÓTELES. *De anima* III, 2, 426b8-18): “Evidentemente, cada sentido —asentado en el órgano sensorial en tanto que órgano sensorial— tiene su objeto sensible correspondiente y discierne las diferencias de su objeto sensible correspondiente, por ejemplo, la vista lo blanco y lo negro, el gusto lo dulce y lo amargo. Y lo mismo pasa con los demás sentidos. Ahora bien, si discernimos lo blanco y lo dulce y cada una de las cualidades sensibles de cada una de las demás, será que percibimos también sus diferencias por medio de alguna facultad. Y ha de ser necesariamente por medio de un sentido, ya que de cualidades sensibles se trata. Con lo que se pone una vez más de manifiesto que la carne no constituye el órgano sensorial último ya que, en tal caso, la facultad discerniente habría de estar por fuerza en contacto con lo sensible para discernirlo” (ARISTÓTELES. *Acerca del alma*. Traducción de T. CALVO MARTÍNEZ. Madrid: Gredos, 1978, p. 220).

⁸⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sententia De anima*, lib. 3, l. 3, n. 602 (4).

⁸⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sententia De anima*, lib. 3, l. 3, n. 609 (11). La cita completa, en la cual el Aquinate realiza una analogía geométrica, es la siguiente: “*Quarto ibi sed sicut ponit veram solutionem; et solutio ista sumitur ex similitudine puncti. Punctum enim quod est inter duas partes lineae, potest accipi ut unum et ut duo. Ut unum quidem, secundum quod continuat partes lineae ut communis terminus. Ut duo autem, secundum quod bis utitur puncto, id est ut principio unius lineae, et ut fine alterius. Sic etiam intelligendum est, quia vis sentiendi diffunditur in organa quinque sensuum ab aliqua una radice communi, a qua procedit vis sentiendi in omnia organa, ad quam etiam terminantur omnes immutationes singulorum organorum: quae potest considerari dupliciter. Uno modo prout est principium unum et terminus unus omnium sensibilium immutationum. Alio modo, prout est principium et terminus huius et illius sensus. Et hoc est quod dicit, quod sicut punctum est unum aut duo, sic divisibile est, in quantum simul bis utitur eodem signo id est principio sensitivo, scilicet ut principio et termino visus et auditus*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sententia De anima*, lib. 3, l. 3, n. 609 (11)).

nuestro autor. Santo Tomás de Aquino habla aquí de que la *vis sentiendi* de los distintos órganos de los sentidos propios tiene su origen en el sentido común, para justificar que este sentido sea, a la vez, el término de las sensaciones que padecen los mismos órganos de los sentidos. La armonía de pensamiento —y no confusión— en santo Tomás es manifiesta. En el orden natural, es sabido que las potencias inferiores provienen de las superiores, de la misma manera que el alma es el principio vital del cuerpo⁸⁹. De esta manera, es comprensible que, si la potencia del sentido común sustenta, en el orden natural, las potencias inferiores de los sentidos externos, aquélla reciba de éstos, en el orden cognoscitivo, la información de la percepción sensible de cada sentido externo. En perfecta continuidad con el pensamiento del Aquinate, en el opúsculo *De potentiis animae*, la autoría del cual fue durante mucho tiempo atribuida al Santo Doctor, se llega a afirmar, situándose en el plano natural, en su dimensión más somática —con los rudimentarios conocimientos neurológicos de su época—, que los nervios se originan en el órgano del sentido común, que es la corteza cerebral, y, por esta razón la respuesta de los sentidos externos depende del sentido común. No obstante, se debe advertir —situados ahora en el plano cognoscitivo— que el sentido común solamente puede aprehender los objetos sensibles si éstos alteran a los sentidos externos; sin los datos sensibles que los órganos de dichas potencias aportan al sentido común, no sería posible el conocimiento.

“Sensus communis secundum Avicennam est virtus cui redduntur omnia sensata. Est ergo sensus communis a quo omnes sensus proprii derivantur, et ad quem omnis impressio eorum renuntiat, et in quo omnes conjunguntur. Ejus enim organum est prima concavitas cerebri, a quo nervi sensuum particularium oriuntur; et hinc est quod quantum ad distinctionem spiritus animalis, sensus proprii derivantur a communi; quantum vero ad apprehensionem et renuntiationem sensus communis fit in actu per proprios; quia nihil apprehenderet nisi per hoc quod sensus proprii redeunt ad ipsum cum suis lucris”⁹⁰.

Más adelante, cuando tratemos en este trabajo del origen de la sensibilidad según Rahner, trataremos con más detalle la doctrina de la *emanatio*, la cual —adelantamos— es desvirtuada por nuestro autor por los mismos motivos aquí aducidos en torno al sentido común. Sin embargo, en el caso que nos ocupa, es evidente que el doctor Rahner, por el contrario, entiende esta *vis sentiendi* en el orden apriórico-cognoscitivo, como si los sentidos externos fueran meras declinaciones del sentido común. En otras palabras, el sentido común, para nuestro autor, no es más que la misma *sensibilidad en general* que, como estructura apriórica, constituye y ordena los datos exteriores,

⁸⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 77, a. 7.

⁹⁰ IGNOTUS AUCTOR. *De potentiis animae*, cap. 4.

dándoles el sentido que el sujeto posee anticipadamente, sin olvidar que el verdadero conocimiento no viene del exterior, sino de la *concienticidad* del sujeto. En consecuencia, según Rahner, del exterior solamente puede provenir una cierta explicitación de lo que el *espíritu* es y conoce anticipadamente, como se irá corroborando a lo largo del presente estudio.

b) *Referencia a Gustav Siewerth acerca de las relaciones metafísicas de las potencias cognoscitivas*

No solamente existe —como hemos apuntado antes— una relación del sentido común con los sentidos externos, también existe una armonía de aquél con los sentidos internos. Al respecto, recordemos que Karl Rahner afirma que existe una unidad-identidad del sentido común con la memoria y la imaginación, sin considerar la cogitativa en absoluto. Aunque reconocemos la unidad y complementariedad existente entre las diversas potencias de la sensibilidad interna, no admitimos que Rahner acabe confundiendo dichas potencias en una sensibilidad entendida como un *todo de sentido unitario (als ein einziges Sinnganze)*, de carácter confuso y ambiguo, del cual brotan a la vez los sentidos externos⁹¹. Prácticamente pasa desapercibida, en la nota a pie de página, una tímida referencia a la obra de Gustav Siewerth, *Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin*⁹², en la cual queda patente que la tesis de la *unidad metafísica (metaphysische Einheit)* de éste ha inspirado sobremanera la concepción que tiene nuestro autor en torno a la unidad-identidad de las diversas potencias que hay en la sensibilidad, como anteriormente ya habíamos adelantado.

En la página precedente a las páginas referenciadas de Siewerth, este filósofo plantea los presupuestos para entender adecuadamente una posible metafísica del conocimiento. Siewerth introduce la cuestión afirmando que el conocimiento es un *actus completus*, un acto superior y completo, un movimiento espiritual de carácter simple. Pero, a pesar de su simplicidad, en su estructura dicho movimiento del espíritu es complejo, ya que está constituido por las diversas potencias cognoscitivas, las cuales convergen en el mismo *actus completus* del conocer. Si este *actus completus* hay que entenderlo desde una *unidad metafísica*, es menester que se afirme la unidad previa de los principios constituyentes.

⁹¹ Cfr. EM, p. 118; GW¹, p. 68; GW², 117.

⁹² Cfr. SIEWERTH, G. *Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin. Die sinnliche Erkenntnis*. München; Berlin: R. Oldenbourg, 1933, pp. 22-31, referenciado en EM, p. 118, nota 61; GW¹, p. 69, nota 58; GW², 117, nota 22.

“El conocimiento, como *operatio* más completa del espíritu, a pesar de la sencillez de su movimiento espiritual, es enteramente condicionado y co-constituido por varias potencias, cuyas actuaciones ordenadas convergen en el *actus completus* compuesto y unido metafísicamente, y se mantienen como movimientos instrumentales, receptores y fundamentales también en la particularización de una potencialidad inferior. La posible unión metafísica de movimientos separados en una unidad de acto superior y completo, lo cual constituye una cuestión fundamental de la epistemología como metafísica, requiere, por sí misma, destacar la unidad previa de los principios, que deben comprenderse y penetrarse mutuamente desde el comienzo, si la unidad metafísica del acto de conocimiento compuesto y múltiple quiere ser entendida”⁹³.

En este sentido, el doctor Siewerth aboga por una vuelta radical a la cuestión de la *unidad del espíritu (Einheit des Geistes)*, para poder entender correctamente, desde el plano metafísico, la esencia de los procesos cognoscitivos y de la interrelación entre los distintos elementos: “Sólo desde una vuelta radical a la cuestión de la unidad del espíritu mismo, que a su vez, por sí misma, remite a las enseñanzas más generales de la ontología, y que por ello adquiere un carácter metafísico que en sí tiene, puede formularse la cuestión de la naturaleza de los procesos mentales, la pregunta *por el otro y en el otro [Für- und Ineinander]*”⁹⁴.

A partir de este planteamiento, en las páginas que siguen —que son las referenciadas por nuestro autor— Gustav Siewerth trata sobre la relación del alma con sus facultades. Para este autor, la cuestión del conocimiento plantea un problema metafísico en torno al alma, la cual goza de una doble composición metafísica. Por una parte, el alma es la esencia potencial respecto del acto de ser; por otra parte, es forma respecto de una materia. La primera *compositio* es el fundamento de la segunda *compositio*, es decir: de la *generatio* de las potencias inferiores, siendo, al mismo tiempo, la condición de posibilidad de una ulterior *operatio*, de un movimiento espiritual inmanente *a posteriori*⁹⁵.

⁹³ Traducción propia del texto original: “*Vollends ist das Erkennen als vollkommenste operatio des Geistes, trotz der Einfachheit seiner geistigen Bewegung, bedingt und mitkonstituiert durch mehrere Potenzen, deren ordinierte Tätigkeiten im metaphysisch zusammengesetzten und geeinten actus completus zusammenlaufen und als instrumentale, suszipierende, fundamentale Bewegungen auch in der Besonderung einer niederen Potentialität erhalten bleiben. Die mögliche Einigung metaphysisch gesonderter Bewegungen in einer höheren umfassenden Akteinheit, welche eine wesentliche Frage der Erkenntnislehre als Metaphysik ausmacht, verlangt nun von sich aus die Herausstellung der vorgängigen Einheit der Prinzipien, die einander von vornherein umgreifen und durchdringen müssen, soll die metaphysische Einheit der mehrfach zusammengesetzten Erkenntnistätigkeit begriffen werden*” (SIEWERTH, G. *Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin. Die sinnliche Erkenntnis*. München; Berlin: R. Oldenbourg, 1933, p. 21).

⁹⁴ Traducción propia del texto original: “*Nur aus einem radikalen Rückgang zur Frage nach der Einheit des Geistes selbst, die von sich aus wiederum auf die allgemeinsten Lehren der Ontologie verweist und von dort her einen metaphysischen Charakter an sich hat, kann die Frage nach dem Wesen geistiger Vorgänge, ihrem Für- und Ineinander gestellt werden*” (*Idem*).

⁹⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 22.

El alma —afirma Siewerth— es considerada, para sí y en sí misma, como un *totum potestativum*, en la cual ninguno de sus accidentes la puede exceder en perfección, ya que ella existe en la perfección de su *esse*; *accidens non excedit in essendo*. El planteamiento de la cuestión del alma, desde el plano metafísico, radica en considerar a la misma alma como el *principium primum et remotum* de toda su posibilidad, es decir, de todas sus potencias, de sus accidentes, y de toda su actividad cognoscitiva. El alma es *reale causa* de todas sus facultades, ya que las *proprietates essentielles* no son *partes essentiae*, sino que son causadas por la esencia (*sed causantur ab essentia*). De esta forma, se armoniza la *unidad espiritual* con la multiplicidad de las distintas facultades. Por otra parte, en el orden de la causación de todas las facultades que *emanan* del intelecto, que fluyen de la esencia (*fluere ab essentia*), son primeras las facultades espirituales que las sensitivas. Esta causación ordenada *de superioribus* es un *proceso metafísico* que consiste en un *fluir hacia fuera* (*Ausfließen*), en un *salir de sí misma* (*Außer-sich-Treten*), cuya *resultatio naturalis* se concreta en un ser causante y un ser causado, que se relacionan como el acto y la potencia⁹⁶.

Todo lo dicho hasta el momento, en principio, puede considerarse en cierto modo compatible con el tomismo, a pesar del lenguaje enrevesado del autor y de la ambigüedad de algunos términos. Sin embargo, a partir de aquí Siewerth plantea lo que para él es la principal problemática: la cuestión de la *causalidad recipiente del alma*. Si el alma es receptiva cognoscitivamente a partir de las potencias inferiores, esto parece —según Siewerth— incompatible con la tesis que se ha seguido hasta el momento, es decir, de que las potencias inferiores sean causadas *ab essentia*⁹⁷.

La solución que aporta el doctor Siewerth es declarar la *unidad metafísica* del intelecto y el sentido, del alma y la naturaleza humana, que se produce en una unidad esencial o substancial (*in wesenhafter Einheit*)⁹⁸. Siewerth es partidario de no diferenciar la *causa formalis* de la *receptiva*, la naturaleza de su *operatio* cognoscitiva-receptiva; todo constituye una unidad y totalidad en esencia de la estructura general de la naturaleza humana. De igual manera que no puede existir la *materia prima* al margen de la forma, tampoco pueden considerarse las diversas facultades espirituales fuera de la *unidad del espíritu*. La sugerente tesis de Siewerth, aparentemente acertada, *de facto*, más que promover una concepción espiritual unitaria, promueve la confusión del orden natural y del cognoscitivo, en la cual se inspira el doctor Rahner. Siewerth, por una parte, afirma que santo Tomás no ha desarrollado esta cuestión terminantemente; por otra, admite

⁹⁶ Cfr. *Ibidem*, pp. 23-24.

⁹⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 25.

⁹⁸ Cfr. *Ibidem*, p. 26.

que esta es una cuestión genuinamente tomista: “Uno no se equivoca, sin embargo, al considerar la cuestión en sí como genuinamente tomista, en cuanto que corresponde a la fuerte acentuación de la unidad esencial del ser humano procedente de la forma espiritual, y a las facultades, que se condicionan, constituyen y complementan entre sí”⁹⁹. La clave, según el doctor Siewerth, está en comprender la complejidad del alma y sus diferentes potencias como un *compuesto metafísico*, el cual se identifica con la misma esencia de la unidad sensible-espiritual; solamente a partir de la *unidad metafísica* puede entenderse la compleja, y aparentemente contrapuesta, diversidad existente en el espíritu, y, sin esta comprensión previa, es imposible entender metafísicamente la unidad de la naturaleza humana y del alma:

“El conjunto se presenta, más bien, metafísicamente construido y compuesto por partes y definiciones que, en la pureza y generalidad original de su carácter metafísico, en modo alguno se combinan, de forma evidente, en una unidad formal y substancial. Más bien se contraponen, se limitan, se camuflan, se determinan y se segregan unas de otras y sólo manifiestan el conjunto del ser en la unidad compleja, en la que el significado original general de la característica individual muchas veces cambia de forma decisiva. Pero si se entiende este conjunto como un compuesto metafísico y determinado, específicamente por la composición y sus partes, entonces la comprensión de su unidad depende evidentemente del significado de aquello que quieren decir, en este caso, los conceptos de la separación y unión metafísicas, de la composición y causalidad formal y esencial. Por lo tanto, la unidad del alma y de la naturaleza humana no puede considerarse metafísicamente entendida, mientras no se hayan entendido en su posibilidad y significado las separaciones heterogéneas y ontológicamente desiguales de la forma espiritual frente a las facultades subsistentes en ella, de las facultades espirituales, unas frente a otras, de las facultades superiores frente a las inferiores, del alma frente a la materia, del alma frente al conjunto de las facultades. Ahora bien, los caracteres metafísicos nombrados no pueden definirse adecuadamente en modo alguno por sí mismos, sino únicamente desde la unidad y totalidad del ser, por la cual son específicamente marcados y transformados”¹⁰⁰.

⁹⁹ Traducción propia del texto original: “*Man geht jedoch nicht fehl, die Fragestellung selbst als echt thomistisch zu erachten, insofern sie der scharfen Betonung der wesenhaften, der Geistform entstammenden Einheit des Menschen und der sich bedingenden, setzenden und ergänzenden Vermögen entspricht*” (Ibidem, p. 27).

¹⁰⁰ Traducción propia del texto original: “*Das Ganze erscheint vielmehr metaphysisch aufgebaut und zusammengesetzt aus Teilen und Bestimmungen, die, in der ursprünglichen Reinheit und Allgemeinheit ihres metaphysischen Charakters, sich keineswegs selbstverständlich zu einer formalen und substantialen Einheit zusammenfügen lassen. Vielmehr treiben sie gegeneinander, sie schränken sich ein, wandeln sich ab, bestimmen sich und scheiden sich gegeneinander und lassen nur in der komplexen Einheit, in welcher sich die ursprüngliche, allgemeine Bedeutung des einzelnen Merkmales oft entscheidend wandelt, das Wesensganze offenbar werden. Wird dieses Ganze aber als metaphysische Komposition gedacht und von der Zusammensetzung und deren Teile her spezifisch bestimmt, so hängt das Verstehen seiner Einheit offenbar vom Sinn dessen ab, was mit den Begriffen der metaphysischen Scheidung und Einigung, der formalen und wesenhaften Zusammensetzung und Ursächlichkeit in diesem Falle gemeint sei. Die Einheit der Seele und der menschlichen Natur kann daher nicht als metaphysisch begriffen gelten, solange nicht die ungleichartigen und seinshaft ungleichwertigen Scheidungen der Geistform gegen die in ihr subsistierenden Vermögen, der geistigen*”

Al menos Siewerth, en este punto, no pretende defender que su teoría concuerde con la doctrina del Doctor Angélico, puesto que le atribuye a éste, precisamente, la deficiencia de considerar los diversos elementos de la cuestión sobre el alma y el conocimiento de modo indeterminado, considerando muchas veces cuestiones, como el *intellectus agens*, por ejemplo, como particulares, sin atender al carácter metafísicamente unitario del alma, de sus potencias, del propio conocimiento y de la naturaleza humana¹⁰¹.

La tesis de Siewerth es oscura, no sólo por su retorcido lenguaje, sino también por su eclecticismo. Estamos de acuerdo en que debe considerarse el alma y sus potencias de modo unitario, pero es erróneo extremar la tesis abogando por una *unidad metafísica* que, en la práctica, no distingue claramente el orden natural y el cognoscitivo. Además, aunque exista una unidad entre el alma y sus potencias inferiores, debemos tener en cuenta —y esto es obviado por Siewerth— que tanto los sentidos externos como los internos están sujetos también a unos órganos corporales. En este sentido, la postura de Siewerth le conduce a considerar el conocimiento, en el fondo, como algo exclusivo del alma, olvidando que es el hombre entero, como compuesto de alma y cuerpo, el que conoce. Por otra parte, Siewerth identifica *simpliciter* la esencia del hombre con su alma y sus operaciones cognoscitivas. Esta concepción es errónea y tiende al idealismo, ya que, aunque el alma sea una forma substancial, la esencia está constituida por el alma y el cuerpo; la esencia del hombre no es sólo su alma; el cuerpo también forma parte de su esencia. Karl Rahner bebe de la fuente siewerthiana —como es evidente por todo lo expuesto hasta el momento—, yendo más allá con su postura, llevando hasta sus últimas consecuencias la tesis de la *unidad metafísica* o la *unidad del espíritu* de Siewerth, ya que éste, en algunos aspectos, intenta no desmarcarse del tomismo, aunque acabe adoptando una línea deformada del mismo, mientras que Karl Rahner niega la enseñanza del Angélico, *sic et simpliciter*, al confundir todos los términos en favor de una concepción apriórica de la sensibilidad —y del mismo *espíritu*— de corte idealista, que le conduce, por una parte, a identificar absolutamente el sentido común con la memoria y la imaginación, y, otra parte —como veremos más adelante—, el mismo espíritu con la sensibilidad.

Vermögen gegeneinander, der höheren Vermögen gegen die niederen, der Seele gegen die Materie, der Seele gegen das Ganze der Vermögen in ihrer Möglichkeit und Bedeutung verstanden sind. Nun sind offenbar die genannten metaphysischen Charaktere keineswegs aus sich, sondern nur von der Wesensganzheit und -einheit her, durch die sie spezifisch geprägt und gewandelt sind, adäquat bestimmbar" (Ibidem, pp. 29-30).

¹⁰¹ Cfr. *Ibidem*, pp. 30-31.

c) *Referencias a la Expositio super librum Boethii De Trinitate (III, q. 5, a. 3) en torno a los tres grados de abstracción*

El hecho de que Karl Rahner defina la sensibilidad como material, como *actus materiae*, por un lado, y, por otro, como *cuantitativa*, dentro del marco de su *espacialidad*, es decir, en la estructura apriórica del espacio, le obliga a hablar, no de la materia sensible, sino de la inteligible común (*materia intelligibilis non signata*), o sea, de la materia objeto de la ciencia matemática. Para nuestro autor, la *materia prima* —lo hemos visto anteriormente— es la propia sensibilidad vacía, indeterminada y apriórica, equiparada también a la nada, que espera ser actuada por la concientización. En cambio, la *materia intelligibilis* es la misma *materia prima* cuando ya ha sido actualizada, es decir, cuando esta materia ha entrado en la estructura apriórica sensible del espacio cuantitativo. Si esta materia es *inteligible* es porque ya forma parte del *ser consigo* del espíritu; él mismo se muestra como *ser en lo otro* cuando sale al encuentro de dicha materia. Ahora bien, todos estos artificiosos juegos de palabras no deben desorientarnos: Rahner cree que la sensibilidad es la misma *materia*, ya sea considerada desde su pura potencialidad, ya sea considerada desde su actualidad, que es cuando el sujeto sensible es, a la vez, ser consciente (*ser consigo*) y ser consciente de ser en el mundo (*ser en lo otro*).

Lo antedicho debe servirnos de clave hermenéutica de lo que viene a continuación. El doctor Rahner hace bien en conectar el concepto de *materia intelligibilis non signata* con la abstracción intelectual, puesto que esta concepción de la materia está vinculada a uno de los grados de abstracción del intelecto. Para ello, nuestro autor hace referencia al *Comentario del De Trinitate* de Boecio, lo cual también parece oportunísimo. Lo que no nos parece adecuado es que Rahner identifique *absolute* esta *materia intelligibilis* con la *ilimitada espacialidad*, como *intuición pura de la imaginatio*. En otras palabras Rahner deja claro que la *materia intelligibilis* no puede entenderse más que de forma anticipada.

“A esta ilimitada espacialidad como intuición pura de la *imaginatio*, la denomina santo Tomás *materia intelligibilis non signata*. Esta expresión indica ya por su misma forma que Tomás de Aquino habla de este *a priori* de la intuición pura en conexión con la abstracción intelectual y la considera bajo este aspecto”¹⁰².

¹⁰² EM, p. 119: “Diese unbegrenzte Räumlichkeit als reine Anschauung der imaginatio nennt Thomas ‚materia intelligibilis non signata‘, wenn auch dieser Ausdruck schon in seiner Bildung darauf hinweist, daß Thomas von diesem Apriori der reinen Anschauung im Zusammenhang mit der intellektuellen Abstraktion redet und es unter dieser Rücksicht betrachtet” (GW¹, p. 70; GW², p. 118).

Este punto es importantísimo, ya que supone ser una respuesta anticipada sobre la cuestión de la *conversio ad phantasma* que veremos en la cuarta parte de nuestro trabajo. El mismo autor concluye el tema de la estructura apriórica del espacio diciendo que, con esta misma cuestión de la *espacialidad*, “se ha aclarado la pregunta de qué es aquello a lo que el intelecto se vuelve en la *conversio ad phantasma*”¹⁰³. Acerca del término de la *conversio*, explica lo siguiente: “el *phantasma* es *actus imaginationis*, esto es, acto de la facultad fontal de la sensibilidad, cuya forma apriórica es el espacio como característica de lo cuantitativo demasiado igual. Sobre este acto de tal *imaginatio* se realiza la *conversio* del intelecto”¹⁰⁴. En otras palabras, la *conversio* se vuelve, no sobre una imagen, sino sobre el mismo acto de la imaginación, que es lo mismo que decir que se vuelve sobre la misma sensibilidad actualizada por la concienticidad, pudiendo llegar, así, a ser *consciente de ser en el mundo*.

Volveremos a tratar de todo esto más adelante. Ahora creemos necesario acudir a santo Tomás —en concreto, a las referencias que el mismo Karl Rahner hace—, para comprobar si la noción de *materia intelligibilis* ha sido deformada por nuestro autor. En este punto, para seguir un orden en nuestra exposición, debemos distinguir entre la referencia que se hace a la *Exposición del De Trinitate* de Boecio en torno a los tres grados de abstracción formal¹⁰⁵, y las referencias acerca de la relación de la *materia intelligibilis* con la *imaginatio*¹⁰⁶.

La primera referencia pertenece al artículo tercero de la cuestión quinta, la cual trata acerca del objeto mismo de las matemáticas. No haremos aquí una exposición *in extenso* sobre los grados de abstracción, puesto que retomaremos esta misma cuestión en la tercera parte de nuestro trabajo, cuando tratemos acerca de la *abstractio* y del *intellectus agens*. Sin embargo, nos queremos detener brevemente en esta referencia para mostrar el equívoco de nuestro autor en torno a la relación de la *abstractio* con la *materia intelligibilis non signata*. En la nota a pie de página, nuestro autor expone sumariamente la concepción que tiene él mismo de los tres grados de abstracción, relacionándola con el pasaje de la *Exposición del De Trinitate* del filósofo romano al que antes nos hemos referido. En dicha nota se expone lo siguiente:

¹⁰³ EM, p. 120: “*hat sich wenigstens ein Stück weit die Frage aufgeheilt, was es denn sei, zu dem der Intellekt sich in der conversio ad phantasma hinwende*” (GW¹, p. 70; GW², p. 119).

¹⁰⁴ EM, p. 120: “*Das phantasma ist actus imaginationis als des Quellgrundes der Sinnlichkeit, deren apriorische Form der Raum ist als die Auszeichnung des quantitativen gleichen Vielen. Zum Akt solcher imaginatio geschieht die conversio des Intellekts*” (GW¹, pp. 70-71; GW², p. 119).

¹⁰⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super De Trinitate* III, q. 5, a. 3, referenciado en EM, p. 119, nota 68; GW¹, p. 70, nota 65; GW², pp. 118-119, nota 29.

¹⁰⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super De Trinitate* III, q. 6, a. 1, co. 11-12; ad 14; a. 2, co. 4, referenciado en EM, p. 120, nota 71; GW¹, p. 70, nota 68; GW², p. 119, nota 32.

“Para aclarar este aserto sea dicho a modo de anticipación: el primer grado de abstracción consiste en realidad en una objetivación universalizante de lo dado e intuitivo sensible. Y así queda ya claro que con esta abstracción no se presenta ningún incremento en determinaciones materiales de lo dado hasta ahora, sensiblemente, en el indiviso medio de sujeto y objeto. Y lo mismo vale también de los dos siguientes grados de abstracción: no son realmente otra cosa que la abstracción separativa de los dos elementos de lo dado ya objetivamente en la primera abstracción: la pura intuición de espacio y tiempo (2º grado de abstracción) y del *a priori* del intelecto (los trascendentales [3er. grado de abstracción], que estaban ya dados, ambos a dos, para la objetivación de los datos aposterióricos de los sentidos en el primer grado de abstracción, como las condiciones necesarias de la posibilidad de tal objetivación). La *materia intelligibilis*, por tanto, si es que el primer grado de abstracción no importa un incremento en determinaciones de contenido, tiene que estar ya dada en su contenido”¹⁰⁷.

Para Rahner, los tres grados de abstracción hay que entenderlos de forma anticipada. El primer grado de abstracción es una *objetivación universalizante* del dato sensible. El segundo grado de abstracción corresponde a la intuición pura de espacio y tiempo. Finalmente, el tercer grado corresponde al *a priori* del intelecto, en el que se encuentran implícitamente los otros dos grados de abstracción, suponiendo ser este tercer grado de abstracción la condición de posibilidad para la objetivación del dato sensible. En consecuencia —y esto es lo que nos interesa aquí destacar—, la *materia intelligibilis* hay que entenderla también de modo anticipado.

Después de haber leído de Rahner esta sucinta explicación sobre los grados de abstracción, ésta nos parece del todo contraria a la exposición que el Aquinatense hace sobre la misma cuestión en el pasaje antedicho. La quinta cuestión está dedicada enteramente a la división de la ciencia especulativa en relación a los tres grados de abstracción: física, matemática y metafísica. La física tiene como objeto el estudio de los entes materiales y móviles¹⁰⁸; la matemática, de los entes materiales, considerados

¹⁰⁷ EM, p. 119, nota 68: “Zur Klärung dieses Satzes sei vorausgreifend bemerkt: die erste Abstraktionsstufe besteht sachlich in einer universalisierenden Vergegenständlichung des sinnlich Gegebenen und Angeschauten. Schon daraus ist klar, daß mit dieser Abstraktion kein Zuwachs an materialen Bestimmungen des bisher in der ungeschiedenen Mitte von Subjekt und Objekt sinnlich Gegebenen eintritt. Dasselbe gilt dann aber auch für die beiden folgenden Grade der Abstraktion: sie sind sachlich nichts anderes als die trennende Heraushebung der beiden Elemente des in der ersten Abstraktion schon gegenständlich Gegebenen: der reinen Anschauung von Raum und Zeit (2. Abstraktionsstufe) und des Aprioris des Intellekts (der Transzendentalien) (3. Abstraktionsstufe), die beide schon zur Vergegenständlichung der aposteriorischen Sinnesdaten in der ersten Abstraktionsstufe als die notwendigen Bedingungen der Möglichkeit solcher Vergegenständlichung mitgegeben waren. Die *materia intelligibilis* muß daher, -wenn die erste Abstraktionsstufe keinen Zuwachs an inhaltlichen Bestimmungen bringen soll, in ihrer Inhaltlichkeit schon gegeben gewesen sein” (GW¹, p. 70, nota 65; GW², pp. 118-119, nota 29).

¹⁰⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super De Trinitate* III, q. 5, a. 2.

sin movimiento ni materia¹⁰⁹; y la metafísica (*divina scientia*), del ente inmaterial e inmóvil¹¹⁰. En esta quinta cuestión, Rahner se refiere solamente al artículo tercero, que trata sobre la ciencia matemática, correspondiente al segundo grado de abstracción. Por el contrario, santo Tomás de Aquino no relaciona ni este grado de abstracción ni la ciencia matemática ni la *materia intelligibilis non signata* con ninguna apriórica intuición pura del espacio y tiempo. Santo Tomás afirma que los conceptos matemáticos, en el orden entitativo, son anteriores —es decir, son más universales— a los físicos o naturales que existen en materia y movimiento: “*mathematica sunt priora naturalibus, quae sunt in materia et motu; habent enim se ex additione ad mathematica, ut dicitur in III caeli et mundi. Ergo mathematica consideratio potest esse sine materia et motu*”¹¹¹. Existe un orden de importancia, por consiguiente, en la constitución de los entes. Después de la substancia, vienen los accidentes, de los cuales el primero es la cantidad, y después la calidad y el resto de accidentes. Por esta razón, puede decirse que la cantidad es anterior a las cualidades sensibles, y, en consecuencia, no se puede afirmar que la cantidad dependa de la materia sensible, sino de la materia inteligible. Así pues, la substancia, junto con la cantidad, habiendo abstraído la materia sensible, es el objeto de la matemática.

“*Accidentia superveniunt substantiae quodam ordine. Nam primo advenit ei quantitas, deinde qualitas, deinde passiones et motus. Unde quantitas potest intelligi in materia subiecta, antequam intelligentur in ea qualitates sensibles, a quibus dicitur materia sensibilis. Et sic secundum rationem suae substantiae non dependet quantitas a materia sensibili, sed solum a materia intelligibili. Substantia enim remotis accidentibus non manet nisi intellectu comprehensibilis, eo quod sensitivae potentiae non pertingunt usque ad substantiae comprehensionem. Et de huiusmodi abstractis est mathematica, quae considerat quantitates et ea quae quantitates consequuntur, ut figuras et huiusmodi*”¹¹².

Creemos que Karl Rahner entiende este orden que existe en los entes de forma subjetivista. Para nuestro autor, sólo el hombre, que es capaz de preguntarse por el ser, de ser consciente, de *ser consigo*, puede considerarse ente-ser-existente. Por lo tanto, en Rahner, la cantidad pasa de ser un accidente del ente real externo —como piensa santo Tomás— a convertirse en un *a priori* de la estructura sensible de la espacialidad, cuyo objeto es la *materia intelligibilis non signata*. Por ende, Rahner limita el conocimiento sensible al conocimiento matemático, sin tener en cuenta la materia sensible (común e individual), ni siquiera la materia inteligible individual (*signata*). Para

¹⁰⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super De Trinitate* III, q. 5, a. 3.

¹¹⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super De Trinitate* III, q. 5, a. 4.

¹¹¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super De Trinitate* III, q. 5, a. 3, s. c. 3.

¹¹² SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super De Trinitate* III, q. 5, a. 3, co. 2.

nuestro autor, el conocimiento sensible sólo tiene en cuenta la materia propia de las matemáticas: la materia inteligible común o *materia intelligibilis non signata*, que, además, está vinculada a la misma *espacialidad* apriórica de la sensibilidad. En fin, deducimos del planteamiento rahneriano que, deformando la tesis de los tres grados de abstracción, queda también deformada la misma concepción de ciencia: para Rahner, la única ciencia es la ciencia del *espíritu*, incluso en su dimensión sensible.

Las otras referencias a la misma obra explican la relación que tiene la *imaginatio* con la *materia intelligibilis non signata*. Según santo Tomás, la matemática está entre la física y la metafísica (*inter naturalem et divinam*), y, por este motivo, es más cierta (*certior*) que estas dos ciencias: “*Cum enim mathematica sit media inter naturalem et divinam, ipsa est utraque certior*”¹¹³. La matemática es más cierta que la física porque ésta depende de la materia y del movimiento, mientras que la matemática está libre de estos elementos: “*Naturali quidem propter hoc quod eius consideratio est a motu et materia absoluta, cum naturalis consideratio in materia et motu versetur*”¹¹⁴. Por una parte, el conocimiento físico es más complejo porque trata sobre la materia y de otros muchos factores relacionados, como la forma o las propiedades resultantes de la recepción de la forma en una materia: “*Ex hoc autem quod consideratio naturalis est circa materiam, eius cognitio a pluribus dependet, scilicet ex consideratione materiae ipsius et formae et dispositionum materialium et proprietatum quae consequuntur formam in materia*”¹¹⁵. Es evidente, entonces, que el conocimiento es más difícil cuanto más complejo sea su objeto: “*Ubicumque autem ad aliquid cognoscendum oportet plura considerare, est difficilior cognitio*”¹¹⁶. Por otra parte, como la física también trata del ente móvil, el cual no actúa uniformemente, es manifiesto que la física es una ciencia no del todo firme: “*Ex hoc vero quod eius consideratio est circa res mobiles et quae non uniformiter se habent, eius cognitio est minus firma*”¹¹⁷.

Dicho esto, hay que decir que la matemática también es más cierta que la metafísica, ya que los objetos de conocimiento de ésta distan más de los sentidos, en donde se inicia el conocimiento humano: “*Est etiam processus mathematicae certior quam processus scientiae divinae, quia ea, de quibus est scientia divina, sunt magis a sensibilibus remota, a quibus nostra cognitio initium sumit*”¹¹⁸. En cambio, los conocimientos de la matemática están relacionados con la sensibilidad, en concreto con

¹¹³ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super De Trinitate* III, q. 6, a. 1, co. 11.

¹¹⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super De Trinitate* III, q. 6, a. 1, co. 11.

¹¹⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super De Trinitate* III, q. 6, a. 1, co. 11.

¹¹⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super De Trinitate* III, q. 6, a. 1, co. 11.

¹¹⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super De Trinitate* III, q. 6, a. 1, co. 11.

¹¹⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super De Trinitate* III, q. 6, a. 1, co. 12.

la imaginación, en la cual están sujetos los objetos como la línea, el número o la figura. El conocimiento matemático, en fin, es más cierto y seguro porque el entendimiento humano toma los objetos directamente de los *phantasmata*, de manera que, por esta razón, la ciencia matemática procede de forma deductiva.

*“Mathematica autem ipsa in sensu cadunt et imaginationi subiacent, ut figura, linea et numerus et huiusmodi. Et ideo intellectus humanus a phantasmatis accipiens facilius capit horum cognitionem et certius quam intelligentiae alicuius vel etiam quam quidditatem substantiae et actum et potentiam et alia huiusmodi. Et sic patet quod mathematica consideratio est facilior et certior quam naturalis et theologica, et multo plus quam scientiae aliae operativae, et ideo ipsa maxime dicitur disciplinaliter procedere”*¹¹⁹.

Santo Tomás enseña que los métodos de las distintas ciencias se toman de las distintas potencias del alma. Así como la física considera sus objetos mediante la razón y lo que ha recibido de los sentidos; la metafísica considera sus objetos —las realidades divinas dice el Angélico en esta obra— considerándolos sólo desde el intelecto; la matemática atiende a sus objetos tomándolos directamente de la imaginación.

*“A potentiis animae sumitur modus scientiarum propter modum quem habent potentiae animae in agendo. [...] Potest tamen dici quod sicut modus physicae sumitur a ratione, secundum quod a sensu accipit, modus autem divinae scientiae ab intellectu, secundum quod nude aliquid considerat, ita etiam et modus mathematicae potest sumi a ratione, secundum quod accipit ab imaginatione”*¹²⁰.

Hemos dicho anteriormente que el conocimiento metafísico considera sus objetos valiéndose solamente del intelecto. Puede que sorprenda que el Aquinate afirme que el conocimiento metafísico no dependa de los sentidos, ni de los sentidos externos ni de la imaginación, pero al respecto da una explicación. El Aquinate enseña que en todo conocimiento hay que considerar dos cosas: el principio y el término. Por supuesto, todas las ciencias, incluso la metafísica, necesitan de los sentidos, en cuanto a su principio, ya que, por la aprehensión sensible, empieza a actuar la imaginación; y, mediante el fantasma, se produce la aprehensión intelectual¹²¹. Ahora bien, dando por supuesto el conocimiento sensible como principio de todo conocimiento, cabe decir que el término del conocimiento,

¹¹⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super De Trinitate* III, q. 6, a. 1, co. 12.

¹²⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super De Trinitate* III, q. 6, a. 1, ad 14.

¹²¹ *“Dicendum quod in qualibet cognitione duo est considerare, scilicet principium et terminum. Principium quidem ad apprehensionem pertinet, terminus autem ad iudicium; ibi enim cognitio perficitur. Principium igitur cuiuslibet nostrae cognitionis est in sensu, quia ex apprehensione sensus oritur apprehensio phantasiae, quae est motus a sensu factus, ut dicit philosophus, a qua iterum oritur apprehensio intellectiva in nobis, cum phantasmata sint intellectivae animae ut obiecta, ut patet in III de anima”* (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super De Trinitate* III, q. 6, a. 2, co. 1).

en cambio, no siempre es el mismo en cada ciencia: puede estar en los sentidos, en la imaginación o sólo en el entendimiento¹²², como es el caso de la metafísica, que supera tanto lo que cae bajo los sentidos, como lo que cae bajo la imaginación:

*“Quaedam vero sunt quae excedunt et id quod cadit sub sensu et id quod cadit sub imaginatione, sicut illa quae omnino a materia non dependent neque secundum esse neque secundum considerationem, et ideo talium cognitio secundum iudicium neque debet terminari ad imaginationem neque ad sensum”*¹²³.

En conclusión, la metafísica debe hacer uso de los sentidos externos y de la imaginación como principio de su ciencia, pero, en cuanto a su término, debe prescindir de ellos. Igualmente, en cuanto al término, a la matemática le son inútiles los sentidos externos, mas no la imaginación; a la ciencia natural o física le son, en cambio, indispensables los dos: *“Et ideo in divinis neque ad imaginationem neque ad sensum debemus deduci, in mathematicis autem ad imaginationem et non ad sensum, in naturalibus autem etiam ad sensum”*¹²⁴.

Nos ha parecido muy instructivo exponer el contenido de estas interesantes páginas del Aquinate, las cuales contrastan con la visión reduccionista que tiene nuestro autor del conocimiento en general y de las distintas ciencias. En el fondo, nuestro autor olvida la distinción entre el principio y el término de los distintos conocimientos. Karl Rahner, por una parte, nos habla del conocimiento sensible, pero sin atender a los sentidos externos, ya que, cuando habla del conocimiento en general, no considera que todo conocimiento empieza en los propios sentidos externos, incluso el metafísico. Por otra parte, él hace bien en vincular la imaginación a la *materia intelligibilis non signata*, como objeto de la matemática, pero al considerar esta *imaginatio* dentro de los parámetros de la estructura apriórica del espacio, está negando *de facto* el mismo conocimiento matemático *stricto sensu*, ya que en la *matemática rahneriana* no se tienen en cuenta ni los números ni las figuras, sino que se hace referencia a una sensibilidad que es *actus materiae* y cuantitativa (espacial) en sentido *a priori*. Por otra parte, recordemos que hemos visto, al principio del presente capítulo, que la sensibilidad también es vista por nuestro autor considerando el *ens mobile* como constituyente apriórico de la misma, trastocando, en suma, la concepción tomista de las dos ciencias correspondientes a los dos primeros grados de abstracción. El tomismo, mediante la física, considera el ente móvil y material; mediante la matemática, considera la cantidad que ha sido abstraída

¹²² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super De Trinitate* III, q. 6, a. 2, co. 2.

¹²³ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super De Trinitate* III, q. 6, a. 2, co. 4.

¹²⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super De Trinitate* III, q. 6, a. 2, co. 4.

de las cualidades sensibles. Por el contrario, el doctor Rahner, mediante su metafísica del conocimiento, redefine la misma sensibilidad, como material, móvil y cuantitativa en su apriórica constitución. Si, para Rahner, el conocimiento sensible (material-móvil-cuantitativo) tiene su término en la imaginación, es lícito que nos preguntemos dónde tiene su principio. Según Rahner, este principio no lo tiene en los sentidos externos, lo tiene en el intelecto mismo de manera anticipada. En otras palabras, el intelecto, que es el término de la metafísica tomista, actúa como principio del conocimiento sensible (material-móvil-cuantitativo) en la metafísica de la sensibilidad rahneriana, como comprobaremos posteriormente cuando tratemos del intelecto como origen de la sensibilidad.

2. El tiempo

2. 1. *El tiempo como inherente en el motus*

En esta segunda parte de la cuestión acerca las estructuras aprióricas de la sensibilidad, el doctor Rahner trata sobre el tiempo, como segunda estructura apriórica. Recordemos que nuestro autor ha indicado que el *mobile* es un *a priori* de la sensibilidad, pero ahora pretende mostrar como el tiempo es inherente al movimiento: “santo Tomás conoce, pues, un tiempo interior a cada *motus* y, en consecuencia, muchos tiempos”¹²⁵. Todo *motus*, según Rahner, tiende hacia el futuro, hacia la totalidad, y es, en este sentido, que el *motus* es generador de tiempo:

“Sólo una mutación tal, en la que cada uno de sus momentos para ser él mismo ha de poseer una referencia a otros anteriores y posteriores a él, es un *motus continuus* y, como tal, generador de tiempo. Esta continuidad que constituye al tiempo no es, justamente, una serie de *nunc succedentia sibi*; tal ‘tiempo’ no sería el tiempo de lo *mobile*, el tiempo humano. La continuidad del *motus* que constituye al tiempo es tan poco estática secuencia de momentos temporales (*nunc*), que, por principio, no permite señalar ‘puntos’ algunos de tiempo, que estuvieran inmediatamente yuxtapuestos los unos a los otros; de manera que vale el principio: *quamlibet partem motus esse motum*. Todo momento del *motus* contiene en sí el todo del *motus*, por su proveniencia del estado anterior, que es siempre un tender hacia el (estado) futuro. Esto se hace aún más claro si consideramos que el *mobile* tiene un *finis*, un ‘hacia dónde’ de su movimiento. (El cual, naturalmente, no tiene por qué ser

¹²⁵ EM, p. 121: “So kennt Thomas auch selbst eine jedem *motus* innerliche Zeit und so viele Zeiten” (GW¹, p. 71; GW², p. 120).

necesariamente un punto al final del movimiento, sino que, en lo material como tal, es la totalidad del movimiento; pues la potencial infinitud de la materia nunca puede ser transformada, de una vez y en su conjunto, en actualidad)¹²⁶.

Según Rahner, todo *motus* contiene en sí todos los tiempos: pretérito, presente y futuro. Esto es así en tanto que el *motus* es un tender hacia un fin. Esta apertura del *motus* actual hacia un fin indeterminado es una anticipación del mismo, y, a la vez, es la validación del pretérito, que es, en definitiva, la misma apertura, potencialidad o anticipación del mismo *motus*.

“El presente del *motus* (su estado actual) es un hacer válido su pretérito en un anticipar el futuro, y sólo en éste ‘desde el pretérito asir el futuro’ se afirma a sí mismo el presente. *In his quae agunt propter finem* (¡y todo actúa *propter finem!*) *omnia intermedia inter primum agens et ultimum finem sunt fines respectu priorum et principia activa respectu sequentium*. El comienzo contiene en sí mismo el fin y en éste se tiene a sí mismo. *In ipsa potentia quodammodo est actus*”¹²⁷.

La sensibilidad es móvil —señala nuestro autor— porque todo lo que es material es móvil. También afirma que la sensibilidad se debe considerar como *motus imperfecti* —y no como *motus perfecti*, al contrario de cómo piensa santo Tomás—, y, por esta razón, el *motus* del *mobile* es, en esencia, generador de tiempo. En otras palabras, el *a priori* del *mobile* no puede desligarse del tiempo como *a priori* de la imaginación. Además, este tiempo es de carácter infinito porque no encuentra ningún límite por parte de la indeterminada materia: “Con la potencial infinitud característica de la *imaginatio* como *actus materiae*, también el tiempo, como intuición *a priori* de esta *imaginatio*, es, en el mismo sentido, infinito; puesto que no puede encontrar un límite en la vacía indeterminación de la materia, y así la *imaginatio* está siempre esencialmente abierta a

¹²⁶ EM, pp. 122-123: “Nur solch eine Veränderung, in der jedes Moment, um es selbst zu sein, einen Verweis auf ein anderes vor und nach ihm hat, ist ein *motus continuus* und als solcher zeitbildend. Diese Stetigkeit, die Zeit bildet, ist gerade nicht eine Aufreihung von ‚nunc succedentia sibi‘, solche ‚Zeit‘ wäre nicht die Zeit des mobile, die menschliche Zeit. Die *continuitas* des *motus*, der durch sie Zeit bildet, ist so wenig statisches Hintereinander von Zeitmomenten (‚nunc‘), daß sich prinzipiell gar keine Zeitpunkte bezeichnen lassen, die unmittelbar nebeneinanderliegen, und daß der Satz gilt: *quamlibet partem motus esse motum*. Jedes Moment des *motus* hält das Ganze des *motus* in sich durch sein Kommen aus dem früheren Zustand, das ein Streben in den künftigen ist. Es wird dies noch deutlicher, wenn wir bedenken, daß das mobile einen *finis* hat, ein Woraufhin seiner Bewegung (welches natürlich nicht notwendig ein Punkt am Ende der Bewegung zu sein braucht, sondern im Materiellen als solchem das Ganze der Bewegung ist, da die potentielle Unendlichkeit der materia nie als Ganzes auf einmal in Wirklichkeit umgesetzt werden kann)” (GW¹, pp. 72-73; GW², pp. 121-122).

¹²⁷ EM, p. 123: “Die Gegenwart des *motus* (sein augenblicklicher Zustand) ist so ein Geltendmachen seiner Vergangenheit in einem Vorgreifen auf die Zukunft, und nur in diesem ‚Aus-der-Vergangenheit-in-die-Zukunft-Greifen‘ behauptet sich die Gegenwart. *In his quae agunt propter finem* (und alles handelt *propter finem!*) *omnia intermedia inter primum agens et ultimum finem sunt fines respectu priorum et principia activa respectu sequentium*. Der Anfang hält das Ende in sich und sich in ihm. *In ipsa potentia quodammodo est actus*” (GW¹, p. 73; GW², pp. 122-123).

un ulterior ‘hacia dónde’ de su *motus*¹²⁸. La exposición de Rahner no requiere mucha más explicación, a excepción del análisis que realizaremos de una serie de referencias que él hace a santo Tomás en torno a la conexión de la temporalidad con la sensibilidad, en las que —como es de esperar— no encontraremos, ni implícita ni explícitamente, ninguna definición tomista del tiempo como forma *a priori* de la sensibilidad.

a) *Cita del segundo libro del Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo (lib. 2, d. 2, q. 1, a. 2, ad 1) en relación a la concepción del tiempo como interior a cada movimiento*

La cita que nuestro autor hace de santo Tomás de Aquino —con paréntesis explicativo incluido—, en torno a la noción de tiempo como inherente a cada movimiento, es la siguiente: “*mensura quae est in mensurato (es decir, in mobili) sicut accidens in subiecto, et haec multiplicatur ad multiplicationem mensurati*”¹²⁹. No damos por buena esta citación, no solamente por estar sesgada y descontextualizada —el contexto de la misma es una cuestión que trata acerca del *aevum*—, sino porque, en el susodicho pasaje, el Angélico enseña precisamente todo lo contrario a lo que afirma nuestro autor. La cita completa del presente pasaje es la siguiente:

*“Mensura est duplex. Quaedam intrinseca, quae est in mensurato sicut accidens in subiecto; et haec multiplicatur ad multiplicationem mensurati; sicut plures lineae sunt quae mesurant longitudinem plurium corporum aequalium. Est etiam quaedam mensura extrinseca; et hanc non est necesse multiplicari ad multiplicationem mensuratorum, sed est in uno sicut in subiecto ad quod multa mesurantur, sicut multi panni mesurantur ad longitudinem unius ulnae: et hoc modo multi motus mesurantur ad numerum unius primi motus, qui numerus est tempus; et multa permanentia ad unitatem unius permanentis, quod est aevum”*¹³⁰.

Karl Rahner pretende defender, con su cercenada cita, que existen tantos tiempos como movimientos hay, que es lo mismo que decir que existen tantos tiempos como sensibilidades. En este pasaje, el Doctor Común expone las dos clases de medidas posibles, clasificación, por cierto, que omite nuestro autor. Existe una medida intrínseca a lo medido, y otra extrínseca. La intrínseca actúa como accidente del sujeto, que es lo que afirma nuestro autor. El ejemplo que pone el Aquinate no es del tiempo en los

¹²⁸ EM, p. 124: “*Mit der potentiellen Unendlichkeit der imaginatio als actus materiae ist auch die Zeit als ihre apriorische Anschauung im selben Sinn unendlich, insofern sie von der leeren Unbestimmtheit der materia her keine innere Grenze hat, so daß die imaginatio wesentlich immer einem weiteren Woraufhin ihres motus offensteht*” (GW¹, p. 74; GW², p. 123).

¹²⁹ EM, p. 121; GW¹, p. 71; GW², p. 120. Advertimos que hemos corregido el texto de la versión española, el cual no concordaba con el original alemán, al contener dos erratas, a saber: “*cultuplicatur*” e “*inmobil*”.

¹³⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super Sent.*, lib. 2, d. 2, q. 1, a. 2, ad 1.

móviles; es el de las líneas de los cuerpos, las cuales miden los cuerpos mismos. En cambio, santo Tomás pone el tiempo como ejemplo de la segunda clase de medida: la extrínseca. Para el Santo Doctor, la multiplicidad de movimientos es medida por el número o *mensura* (el tiempo) de un primer movimiento. Santo Tomás de Aquino, en esta cuestión, defiende que existe efectivamente una unidad del tiempo en la multiplicidad de movimientos. En cambio, Rahner afirma que existen tantos tiempos como movimientos hay, ya que entiende el tiempo como exclusivamente inherente al movimiento, como una medida intrínseca. Para el tomismo, el tiempo y el movimiento son realidades distintas, aunque ligadas necesariamente —como veremos—, puesto que no puede existir el tiempo sin movimiento.

Por otra parte, hay que tener en cuenta que el Aquinate hace la oportuna diferencia entre el tiempo de los entes permanentes —que gozan de un ser natural inmutable—, como son los ángeles, y el de los entes mutables, como son los entes corpóreos, incluido el hombre. En Dios, al ser acto puro, no existe movimiento, y, por esto, en Él hay eternidad, o, mejor dicho, Dios mismo es eterno, teniendo en cuenta la definición concreta que santo Tomás adopta de eternidad: “*Illud enim proprie est aeternum quod semper est, et eius esse est totum simul; secundum quod Boetius dicit, quod aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*”¹³¹. En cambio, los ángeles son permanentes en su ser natural, pero existe movimiento en sus operaciones intelectuales¹³². En este caso, hablaríamos del *evo*. Sin embargo, incluso en la eviternidad, existe la unidad causada por el primer ángel: “[*aevum*] *est unum ab unitate esse simplicissimi aeviternorum, quod est primus Angelus*”¹³³. De la misma manera, según santo Tomás, el tiempo es uno en razón de la unidad del movimiento del primer móvil: “*tempus est unum ab unitate motus primi mobilis: tempus enim comparatur ad istum motum non tantum ut mensura ad mensuratum, sicut ad alios motus, sed sicut*

¹³¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Compendium theologiae*, lib. 1, cap. 8, co.

¹³² Al lector le puede ser instructiva la distinción que hace Vincentius Remer, de forma meridiana, entre el tiempo —como sucesión temporal—, el *evo* y la eternidad, atendiendo a la mutabilidad o inmutabilidad de los entes, ya sea en su substancia, ya sea en sus accidentes: “*Tempus, ut dictum est, est numerus motus secundum prius et posterius; quare nullam excludit successionem, seu est duratio rei mutabilis tam secundum substantiam, quam secundum accidentia*”. *Atque adeo non est duratio tota simul, imo, ut vidimus, nec partem ullam proprie dictam in actu habet; sed nunc indivisibile. Aevum autem est duratio rei immutabilis secundum substantiam, mutabilis autem secundum accidentia; nempe res aeviterna in suo esse substantiali non habet successionem, habet tamen successionem in actibus, qui procedunt ab eo, cuius est illud esse; ut sunt cogitationes et volitiones Angeli et animae humanae, ex quarum successione efficitur tempus discretum. Haec duratio non potest dici tota simul simpliciter; sed solum quatenus excludit fluxum et successionem partium ipsius esse substantialis aeviterni. Aeternitas denique est duratio rei omnino immutabilis, h. e. entis subsistentis per essentiam, atque adeo expertis omnis successionis. Quare est duratio tota simul simpliciter, prorsus sine principio et fine, et sine possibilitate ipsa incipiendi et desinendi (quae non abest ab aeviterno), et sine additione ullorum actuum”* (REMER, V. *Cosmologia*. En REMER, V. *Summa Philosophiae Scholasticae*. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 1927, vol. IV, pp. 233-234).

¹³³ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super Sent.*, lib. 2, d. 2, q. 1, a. 2, co.

*accidens ad subjectum, quod ponitur in definitione ejus; ex quo habet unitatem et multitudinem*¹³⁴. El tiempo debe considerarse como la medida del primer movimiento, y, en referencia a ésta, se miden los subsiguientes movimientos. Por esta razón, existe una unidad del tiempo en la multiplicidad de movimientos. Si admitiésemos la tesis rahneriana, ya no tendría sentido, por consiguiente, la distinción entre tiempo, movimiento, móvil y motor.

Dicho todo esto, conviene precisar que el tiempo del cual hemos tratado aquí es el tiempo abstracto, medida del mismo movimiento. En cuanto medida del movimiento, el tiempo es un producto de nuestro entendimiento, un ente de razón, pero que sea consecuencia de nuestro intelecto no quiere decir que no esté fundamentado en la realidad, ya que existe un tiempo real —diferente del tiempo imaginario¹³⁵—, es decir, un tiempo concreto, que es la misma duración o sucesión temporal del movimiento de un ente real. El tiempo, entendido como *numerus (mensura) motus secundum prius et posterius*, es el que mide este tiempo concreto, esta sucesión temporal del movimiento continuo. En este sentido, la sucesión no puede entenderse sin el tiempo, ni el tiempo sin el movimiento: “*Successio sine tempore intelligi non potest, nec tempus sine motu: cum tempus sit numerus motus secundum prius et posterius*”¹³⁶. Ahora bien, debemos señalar que lo que existe en la realidad es el movimiento en cuanto a su *nunc*, sin la existencia del cual no se podría concebir dicho tiempo, pero no es suficiente este *nunc* para que se dé el tiempo. Como el movimiento es continuo, el tiempo también lo es, existiendo en ambos la anterioridad y la posterioridad. Aunque el pasado ha dejado de existir y el futuro aún no existe, el tiempo no puede ser constituido solamente por el *nunc*. En consecuencia, si no midiésemos o numerásemos el antes y el después, no tendríamos la percepción del tiempo.

“*Cum enim in quolibet motu sit successio, et una pars post alteram, ex hoc quod numeramus prius et posterius in motu, apprehendimus tempus; quod nihil aliud est quam numerus prioris et posterioris in motu. In eo autem quod caret motu, et semper eodem modo se habet, non est accipere prius et posterius*”¹³⁷.

Teniendo en cuenta que el tiempo del cual estamos hablando aquí es el tiempo vinculado al *motus localis* —no al *motus alterationis* ni al *motus augmenti*—, debemos recordar, sin embargo, que Rahner entiende este *motus localis* dentro de las

¹³⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super Sent.*, lib. 2, d. 2, q. 1, a. 2, co.

¹³⁵ El tiempo imaginario —vacio e indeterminado— no es ninguna medida de ningún movimiento; es un ente de razón sin fundamento en la realidad.

¹³⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 55, n. 7.

¹³⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 10, a. 1, co.

coordenadas espacio-temporales de carácter *a priori*. Para Rahner el espacio es una forma apriórica de la sensibilidad que no tiene un *fundamentum in re*. Por ende, el *motus localis* de Rahner no tiene en consideración ni la ubicación (*ubi*) ni el vacío; el movimiento local se da en una especie de espacio absoluto —no entendido como substancia *in re*, independiente del alma, a la manera de Descartes o Newton—, sino como construcción del espíritu al modo kantiano. Además, Rahner, al entender el espacio como cuantitativo (cantidad discreta, no dimensiva), está entendiendo a la vez el tiempo como medida abstracta, es decir, como *numerus numerans*, a la manera matemática. En cambio, el tomismo enseña que el tiempo es el *numerus* o *mensura* del *motus localis*, entendiendo este *numerus* como medida concreta, como *numerus numeratus*.

Por otra parte, es necesario el movimiento continuo para que se dé el tiempo, incluso en las operaciones cognoscitivas. El tiempo que mide las operaciones espirituales —del alma unida al cuerpo— también es el tiempo que mide lo continuo, no lo discreto, a pesar de que dichas operaciones son consideradas por santo Tomás como *actus perfecti* o *motus perfecti*, al contrario de lo que cree Rahner, el cual afirma que el conocimiento sensible es un *motus imperfecti* (*motus localis*), como hemos visto con anterioridad: “*Differt autem operatio a motu, secundum philosophum, quia operatio est actus perfecti, sed motus est actus imperfecti, quia existentes in potentia*”¹³⁸. Al contrario de lo que piensa nuestro autor, el tiempo no es una forma apriórica con la cual se constituye el conocimiento. Si esto fuera así, podríamos decir que el tiempo rahneriano se asemeja más al *aevum*, al estar vinculado al movimiento discontinuo de la sensibilidad apriórica, es decir, ligado al mundo inmanente del espíritu, y desvinculado de la experiencia de la realidad física en donde existe un solo movimiento y un solo tiempo continuos. Otra cosa muy distinta es la consideración de la temporalidad del mundo espiritual de las almas separadas y de los ángeles (*aevum*); si no queremos confundir el evo del mundo angélico con el tiempo del mundo corporal, no podemos admitir que el tiempo sea la medida del movimiento discontinuo. En cambio, el hombre conoce en el tiempo concreto; incluso, el propio tiempo es percibido en el tiempo, en la sucesión temporal continua. Por otro lado, no podemos olvidar, por ejemplo, que el conocimiento de los entes reales externos depende de la producción del *phantasma*, lo cual debe considerarse dentro del orden temporal, igualmente que la actividad de los distintos órganos corporales sensitivos.

La sensación no es el tiempo —igual que el movimiento no es el tiempo ni tampoco la misma sensibilidad—, sino que la sensación se produce *in tempore*. Aunque el tiempo

¹³⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super Sent.*, lib. 1, d. 4, q. 1, a. 1, ad 1.

sea considerado un *ens rationis*, no hay que olvidar que existe con un *fundamentum in re*. La fundamentación del tiempo real se evidencia en un instante indivisible que, aunque sea un *nunc fluens*, también es real. Asimismo, el tiempo puede ser considerado, en este sentido, un *ens successivum*, debido a que es una medida del movimiento *secundum prius et posterius*. Por ende, al estar fundamentado en la realidad, el tiempo no puede considerarse como puramente subjetivo, ni mucho menos apriórico. A pesar de esto último, debemos decir que, si no hubiese alma, tampoco podríamos decir que habría tiempo, ya que la numeración del movimiento como tal es un acto que tiene su término en el alma. La referencia tomasiana que hace Rahner corresponde al pasaje que pensábamos citar:

“*Illud quod est de tempore quasi materiale, fundatur in motu, scilicet prius et posterius; quod autem est formale, completur in operatione animae numerantis: propter quod dicit philosophus quod si non esset anima, non esset tempus*”¹³⁹.

No obstante, este pasaje no quiere decir que el tiempo se encuentre solamente en el alma, como anticipada categoría trascendental, como piensa el doctor Rahner. El tiempo tiene su fundamento en la realidad, aunque su término esté en el alma. Si solamente estuviese en el alma, habría tantos tiempos como sujetos pensantes hay. En el sentido aristotélico-tomista, es cierto que podemos afirmar que el tiempo es inherente al movimiento, pero no podemos decir que existan tantos tiempos como movimientos, como si cada movimiento se pudiera medir por sí mismo; aunque no se pueda entender el tiempo *absque motu*, no podemos admitir que el tiempo sea, *simpliciter*, el movimiento, sino que es la medida de éste. Al considerar Rahner el *mobile* como un *a priori* de la sensibilidad, está afirmando, en el fondo, que el hombre, que es el *primer ente* —como vimos anteriormente—, es también, en su dimensión sensible, el *primer mobile*, el *primus motus* —como veremos a continuación—, y, en consecuencia, su propio tiempo, es decir su propia *mensura*.

b) Citas en torno al finis del motus

El padre Rahner señala que el *motus* siempre anticipa algo que todavía no es; es decir, siempre está ordenado a un fin; es un *ordo ad ulteriorem actum*. La cita que Karl Rahner hace al respecto —con el paréntesis de costumbre—, y que aquí queremos destacar, es la siguiente: “*In his quae agunt propter finem* (¡y todo actúa *propter finem!*)

¹³⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super Sent.*, lib. 1, d. 19, q. 2, a. 1, co., referenciado en EM, p. 121, nota 74; GW¹, p. 71, nota 71; GW², p. 120, nota 3.

omnia intermedia inter primum agens et ultimum finem sunt fines respectu priorum et principia activa respectu sequentium. El comienzo contiene en sí mismo el fin y en éste se tiene a sí mismo. *In ipsa potentia quodammodo est actus*¹⁴⁰. Lo que Rahner quiere demostrar con esta cita es que en el *motus* están presentes el *nunc*, el pasado y el futuro: “El presente del *motus* (su estado actual) es un hacer válido su pretérito en un anticipar el futuro, y sólo en éste ‘desde el pretérito asir el futuro’ se afirma a sí mismo el presente”¹⁴¹. El párrafo entero al cual pertenece el supracitado pasaje tomasiano es el siguiente:

*“In his quae agunt propter finem, omnia intermedia inter primum agens et ultimum finem sunt fines respectu priorum et principia activa respectu sequentium. Si igitur conatus agentis non est ad aliquid determinatum, sed actiones, sicut dictum est, procedunt in infinitum, oportet principia activa in infinitum procedere. Quod est impossibile, ut supra ostensum est. Necesse est igitur quod conatus agentis sit ad aliquid determinatum”*¹⁴².

No obstante lo antedicho, de nuevo no nos parece adecuada la interpretación que nuestro autor hace de la cita del Angélico Doctor. En este pasaje de la *Summa contra Gentes*, santo Tomás de Aquino explica, ciertamente, que todo agente obra por un fin: “*omne agens in agendo intendit aliquem finem*”¹⁴³. Ahora bien, el movimiento en sí no es ningún agente, sino que es causado por algún agente. En el *Comentario a la Física* de Aristóteles, santo Tomás define el movimiento como “*actus mobilis inquantum est mobile*”¹⁴⁴, dando, a continuación, la siguiente explicación: “*motus est actus existentis in potentia inquantum huiusmodi; existens autem in potentia inquantum huiusmodi, est mobile, non autem movens, quia movens inquantum huiusmodi est ens in actu; sequitur quod motus sit actus mobilis inquantum huiusmodi*”¹⁴⁵. El movimiento, según santo Tomás, es el acto que existe en potencia, en cuanto que está en potencia, ordenado a un acto ulterior. Esto quiere decir que el movimiento es un cierto acto, un acto ya iniciado, pero no completo (*actus imperfectus*), puesto que existe en potencia respecto de un nuevo acto, de aquí que no se pueda admitir la descontextualizada cita que

¹⁴⁰ EM, p. 123: “*In his quae agunt propter finem (und alles handelt propter finem!) omnia intermedia inter primum agens et ultimum finem sunt fines respectu priorum et principia activa respectu sequentium. Der Anfang hält das Ende in sich und sich in ihm. In ipsa potentia quodammodo est actus*” (GW¹, p. 73; GW², pp. 122-123).

¹⁴¹ EM, p. 123: “*Die Gegenwart des motus (sein augenblicklicher Zustand) ist so ein Geltendmachen seiner Vergangenheit in einem Vorgreifen auf die Zukunft, und nur in diesem ‚Aus-der-Vergangenheit-in-die-Zukunft-Greifen‘ behauptet sich die Gegenwart*” (GW¹, p. 73; GW², p. 122).

¹⁴² SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentes*, lib. 3, cap. 2, n. 5.

¹⁴³ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentes*, lib. 3, cap. 2, n. 1.

¹⁴⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *In Physic.*, lib. 3, l. 4, n. 1.

¹⁴⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *In Physic.*, lib. 3, l. 4, n. 1.

Rahner hace del Aquinate: “*in ipsa potentia quodammodo est actus*”¹⁴⁶. No podemos confundir los términos, como hace nuestro autor. El movimiento no es su término, puesto que si lo fuera, ya no estaría en potencia, sino en acto. Tampoco es pura potencialidad, ya que, de ser así, no podría existir movimiento alguno. Por esto, el movimiento está a caballo entre el acto y la potencia; en parte es actualidad, en parte es potencialidad. Además, el *mobile* no puede identificarse con el movimiento, ni éste con el motor. Para que exista movimiento es necesaria la acción de un agente que actúe sobre un móvil, es decir, sobre algo distinto de él. El movimiento se presenta, así, en forma copulativa, ya que es acto del agente (motor) y, simultáneamente, del móvil. En otras palabras, el movimiento está constituido por una acción y una pasión; un agente que causa una acción y un móvil que la recibe. Por esta razón, no puede admitirse la tesis rahneriana, ya que, para nuestro autor, la acción y la pasión, el agente y el paciente, el motor y el móvil, coinciden absolutamente; son ambos el mismo ser sensible, y, por ende, se infiere también que el propio movimiento resultante no es otra cosa que la misma sensibilidad.

Tiene razón Rahner al afirmar que todo movimiento tiende a un término, pero se equivoca al plantear que el mismo término constituye intrínsecamente la esencia del propio movimiento. Y esto mismo que hemos dicho del *terminus ad quem*, lo decimos del *terminus a quo*. Sin embargo, el *motus* es, en esencia, un camino de acceso al término, una tendencia hacia él, el cual debe ser determinado, puesto que —como dice santo Tomás y niega nuestro autor— no se puede proceder de esta forma hacia el infinito. Es más, nuestro autor llega a identificar la misma tendencia del movimiento con el tiempo. Asimismo, conviene destacar que, en realidad, no es el movimiento en sí que tiende a un fin —como si el movimiento tuviera entidad propia—, sino que este fin lo tiene por el agente; es la intención del agente que provoca que el movimiento sea una tendencia a un fin determinado. En cambio, para el doctor Rahner, la sensibilidad es apriórica y estructuralmente móvil. Esto quiere decir que el *terminus a quo* es el mismo *mobile*, y el *terminus ad quem* un fin indeterminado o infinito. El *tempus*, para nuestro

¹⁴⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q. 27, a. 3, co., citado en EM, p. 123; GW¹, p. 73; GW², p. 123. El pasaje del Aquinate hace referencia a la semejanza como causa de amor. Para ello, el Santo Doctor hace la distinción entre dos tipos de semejanza. A nuestro entender, la tergiversación de este pasaje demuestra que el padre Rahner entiende el movimiento como un autodesarrollo interno de la sensibilidad, en donde se identifican y confunden los términos, la potencialidad y la actualidad. Sin embargo, del mismo pasaje tomasiano no se puede deducir lo mismo, como se puede comprobar: “*Similitudo, proprie loquendo, est causa amoris. Sed considerandum est quod similitudo inter aliqua potest attendi dupliciter. Uno modo, ex hoc quod utrumque habet idem in actu, sicut duo habentes albedinem, dicuntur similes. Alio modo, ex hoc quod unum habet in potentia et in quadam inclinatione, illud quod aliud habet in actu, sicut si dicamus quod corpus grave existens extra suum locum, habet similitudinem cum corpore gravi in suo loco existenti. Vel etiam secundum quod potentia habet similitudinem ad actum ipsum, nam in ipsa potentia quodammodo est actus*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q. 27, a. 3, co.).

autor, es la tendencia infinita del *motus* hacia ese fin indeterminado, hacia esa potencial infinitud. Ahora bien, según el tomismo, se entiende que el movimiento es infinito en cuanto a su divisibilidad o en cuanto a su numeración o mensurabilidad, pero no en cuanto a su fin, el cual debe ser determinado; el término del movimiento siempre acabará en una determinada alteración de cantidad, cualidad o lugar. En el caso concreto del movimiento local también pasa lo mismo; al ser el tránsito de un lugar a otro, es necesario que exista ese otro lugar. En la doctrina de Rahner no ocurre así; el movimiento se produce como un paso de lo indeterminado a lo indeterminado: el *mobile* es potencialidad indeterminada; el *motus* del *mobile* tiende hacia lo potencialmente infinito o indeterminado; y este *motus* está situado en una espacialidad también vacía e indeterminada que no tiene fundamento objetivo en la realidad.

2. 2. *La relación de la espacialidad y de la temporalidad en el mobile, y el abandono de la tesis del motus localis*

Explica el padre Rahner, queriendo sostenerse en santo Tomás, que el tiempo y el espacio están íntimamente ligados, puesto que tanto uno como otro surgen de la sensibilidad, de su materialidad y de su ser cuantitativo: “En la misma manera de hablar de santo Tomás, espacio y tiempo aparecen ya, y siempre de nuevo, juntos (*tempus et continuum; tempus et locus; hic et nunc*). Ambos están en íntima conexión, en cuanto ambos brotan, según Tomás, de la materialidad y su ‘ser cuantitativo’”¹⁴⁷. A continuación ocurre algo curioso en la argumentación de nuestro autor. Después de haber recorrido un tortuoso camino argumentativo, en donde se hablaba de la sensibilidad como *mobile*, y habiendo planteando el *motus* del *mobile* dentro de las coordenadas aprióricas espacio-temporales, es decir, como *motus localis* —aunque sin emplear esta expresión—, ahora, *ex abrupto*, al final de la cuestión de la sensibilidad, explicita que no debemos entender el *motus* de la sensibilidad a la manera del *motus localis*. Entonces, es lícito que nos preguntemos si se puede entender de otra manera un *motus*, un proceso sensible en una estructura apriórica espacio-temporal. Evidentemente, la respuesta es negativa, puesto que al concebir el espacio y el tiempo como estructuras *a priori*, es preciso que también se entienda el movimiento como acto del *mobile a priori*, como hace nuestro autor, y, a la vez, este movimiento como local, ya que este *motus continuum* es el único ligado a las relaciones espaciales, como el mismo Rahner admite de santo Tomás, aunque sea el resultado de una visión

¹⁴⁷ EM, p. 124: “Schon in der Redeweise treten bei Thomas Raum und Zeit immer wieder zusammen auf (*tempus et continuum; tempus et locus; hic et nunc*). Sie gehören insofern eng zusammen, als sie nach Thomas aus der Materialität und ihrem Quantitativsein entspringen” (GW¹, pp. 74-75; GW², p. 124).

cosmológica limitada por su dependencia de la teoría del *motus coeli*¹⁴⁸: “La continuidad del *motus*, que es la que constituye al tiempo propiamente dicho, él [santo Tomás de Aquino] la ve fundada en relaciones espaciales”¹⁴⁹. Por otra parte, recuérdese que nuestro autor, cuando habla del móvil —y del mismo movimiento— lo hace calificándolo de *sensibile común* —aunque de modo equivocado—, sabiendo que sólo el *motus localis* es un sensible común. En consecuencia, no podemos comprender este *motus* de la sensibilidad apriórica —y, de hecho, no lo hace tampoco Rahner— como un *motus augmentationis*. Ahora bien, tampoco podemos admitir que nuestro autor, con esta afirmación repentina y tardía, considere de modo incoherente este movimiento —de la espacialidad y temporalidad aprióricas— como *motus alterationis* o *motus animae*, como explica a continuación: “Pero santo Tomás conoce también efectivamente una temporalidad intrínseca de ‘movimientos’ que no son espaciales, una temporalidad intrínseca de la sensibilidad que, como tal, no es exterior movimiento local”¹⁵⁰.

Toda esta enrevesada argumentación le sirve a nuestro autor para afirmar la existencia de la intuición pura de la temporalidad, unida esencialmente, en la sensibilidad, a la espacialidad *a priori*: “En todo caso, este conjunto de reflexiones muestra que, para el Santo Doctor, el tiempo pertenece a la constitución de la intuición pura de la sensibilidad, por lo menos, tan esencialmente como el espacio”¹⁵¹. Karl Rahner remarca que la temporalidad de la sensibilidad no hay que entenderla como interior al *motus localis*, sino intrínseca al *motus animae*, aduciendo un pasaje del Angélico Doctor que en breve analizaremos.

Asimismo, después de haber expuesto la argumentación rahneriana antedicha, opinamos que el padre Rahner ha demostrado que su teoría revela una triple tergiversación. En primer lugar, en todas las páginas en que se ha tratado del *mobile* dentro de los márgenes de la espacialidad apriórica, nuestro autor ha tratado del *motus* de este *mobile* como *motus localis*. En segundo lugar, al tratar acerca de la

¹⁴⁸ “Pero hay que darse cuenta que, al hacer tales afirmaciones, santo Tomás tiene delante de los ojos su concepto del tiempo como medida exterior de los movimientos por el *motus coeli*, lo que no viene en consideración para nuestra pregunta por la relación de la espacialidad y de la temporalidad intrínseca de un *mobile*” (EM, p. 125): “Aber es ist dabei zu beachten, daß Thomas seinen Begriff der Zeit als des äußeren Maßes der Bewegungen durch den *motus caeli* bei solchen Aussagen vor Augen hat, was für unsere Frage nach dem Verhältnis der Räumlichkeit und der inneren Zeitlichkeit eines *mobile* nicht in Betracht kommt” (GW¹, p. 75; GW², p. 124).

¹⁴⁹ EM, p. 125: “Die *continuitas* des *motus*, die erst eigentliche Zeit bildet, sieht er begründet in räumlichen Verhältnissen” (GW¹, p. 75; GW², p. 124).

¹⁵⁰ EM, p. 125: “Tatsächlich kennt Thomas auch eine eigentliche innere Zeitlichkeit von ‚Bewegungen‘, die nicht räumlich sind, eine innere Zeitlichkeit der Sinnlichkeit, die als solche nicht äußerliche Ortsbewegung ist” (GW¹, p. 75; GW², p. 124).

¹⁵¹ EM, pp. 125-126: “Jedenfalls zeigt sich also aus all dem, daß für Thomas die Zeit mindestens gleich wesentlich zur Konstitution der reinen Anschauung der Sinnlichkeit gehört wie der Raum” (GW¹, p. 76; GW², p. 125).

temporalidad apriórica, Rahner presenta al antedicho *motus* como *motus animae*, negando el propio *motus localis* anteriormente expuesto. Y, en tercer lugar —y esto es lo más importante a nuestro entender—, nuestro autor acaba considerando *de facto* el *motus alterationis* del *motus animae*, no como un *motus accidentalis*, sino como un auténtico *motus substantialis*, debido a que la temporalidad de la materia —es decir, de la sensibilidad— no sólo determina la actividad sensitiva, sino que llega al mismo *ente*, el *esse* que es visto como *corruptibilium*, debido al mismo vacío que constituye la materialidad de la propia sensibilidad.

“A esto se añade que la temporalidad de lo material (y, por lo tanto, de la sensibilidad) no sólo determina la actividad de lo material, sino también intrínsecamente al ente que subyace como fundamento de esta actividad. Su *esse* es un *esse corruptibilium*, es intrínsecamente caduco, porque su realidad de ser es siempre proclive a la indiferencia de la materia vacía y, por esto, *vertibile in nihil*, ya que en su finitud no puede nunca rellenar por completo la ilimitada amplitud de la materia. Por tanto, es tendencia de la forma hacia la materia (su ‘ser en’ en la materia, su *unio*), tendencia ya siempre dada, proclividad hacia algo más de lo que ella actualizando llena, hacia la más amplia posibilidad de la materia, y constituye así movimiento generador de tiempo”¹⁵².

Así pues, cuando esta sensibilidad es actualizada, cuando empieza a haber un *ser en la materia*, es cuando se genera de modo concomitante un *motus*, un movimiento como generador de tiempo. Sin embargo, podríamos precisar —para ser más exactos— que la tergiversación rahneriana va más allá de la afirmación de un *motus substantialis*, ya que, al ser la materialística sensibilidad un *no ser*, una *nada* —como vimos en páginas precedentes—, en vez de mutación substancial, deberíamos hablar —siendo rigurosos conceptualmente— de creación *ex nihilo*, es decir, de creación a partir de la nada de la materia, aunque evidentemente el teólogo Rahner no lo reconozca. A lo que sí se refiere el padre Rahner —lo hemos apuntado hace poco— es a un pasaje del Aquinatense para sostener que existe un tiempo intrínseco, no al *motus localis*, sino al *motus animae*. Nos estamos refiriendo a un pasaje correspondiente al *Comentario a la*

¹⁵² EM, p. 125: “Dazu kommt, daß die Zeitlichkeit des Materiellen (und damit der Sinnlichkeit) nicht bloß dessen Tätigkeit, sondern das der Tätigkeit als Grund vorausliegende Seiende selbst innerlich bestimmt. Ihr esse ist ein esse corruptibilium, ist innerlich hinfällig, denn ihre Seinswirklichkeit ist immer hinfällig auf die Gleichgültigkeit der leeren materia und so vertibile in nihil, weil sie in ihrer Enge nie die unbegrenzte Weite der materia ganz erfüllen kann. So ist sie die Neigung der Form zur materia (ihr Insein in der materia, ihre unio), immer schon Neigung, Hinfälligkeit auf mehr als das, was sie verwirklichend erfüllt, auf die weitere Möglichkeit der materia, und bildet schon dadurch zeitbildende Bewegung” (GW¹, pp. 75-76; GW², p. 125).

*Física*¹⁵³, cuya referencia va acompañada de otra a la obra *De instantibus*, cuya autoría es probablemente de Thomas de Sutton¹⁵⁴, al cual hoy se le atribuye.

En esta referencia al *Comentario* de santo Tomás a la *Física* de Aristóteles, Karl Rahner hace hincapié en la existencia de una temporalidad intrínseca al *motus animae* de la sensibilidad, distinta del tiempo vinculado al *motus localis*. En este pasaje, santo Tomás expone la teoría aristotélica del tiempo *secundum prius et posterius*¹⁵⁵. Todas las líneas

¹⁵³ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *In Physic.*, lib. 4, l. 17, referenciado en EM, p. 125, nota 101; GW¹, p. 75, nota 98; GW², p. 124, nota 30. Karl Rahner especifica que esta referencia la ha extraído de la *Editio Parmensis*, en concreto de la página 362b. Comprobando esta página en particular, nos podemos percatar que, seguramente, nuestro autor ha cometido un pequeño *lapsus calami*, ya que la relación del tiempo con el *motus animae* está indicada en la página 362a. Sea como sea, ante la duda, hemos optado por analizar las dos columnas de la página entera —incluso parte de la siguiente—, lo cual es más razonable, para evitar truncar la unidad argumentativa (cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Expositio in octo libros Physicorum*. En SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Opera Omnia ad fidem optimarum editionum accurate recognita*. Parma: Petrus Fiaccadori, 1855, vol. XVIII, pp. 362-363a).

¹⁵⁴ Aunque *De instantibus* está en perfecta continuidad con el pensamiento del Aquinate, esta referencia no la analizaremos *in extenso*, no porque sea presuntamente de Thomas de Sutton, sino en razón de que no ofrece nada nuevo respecto de la cuestión que actualmente tratamos, en comparación con el presente pasaje del *Comentario a la Física*. Sin embargo, aquí dejamos una breve cita que confirma lo que estamos diciendo. En este texto se dice que el alma percibe el tiempo, en cuanto sucesión continua, y aprehende de él lo anterior y lo posterior. Por otra parte, se remarca la unidad del movimiento y, por ende, la unidad del tiempo, de manera que no existe una pluralidad de tiempos, sino un único tiempo en la multiplicidad de movimientos o transmutaciones. En definitiva, este pasaje deja claro que el alma percibe el tiempo, el cual no pertenece a su esencia: “*In actionibus autem animae, licet non sit transmutatio ex parte ipsius animae, tamen est transmutatio ex parte phantasmatum, per quorum naturam in cogitationibus animae est continuum et tempus, sicut dicitur in tertio Lib. de anima. Et ideo anima in suis cogitationibus percipit successionem continuam, et apprehendit prius et posterius in ea, et in hoc consistit ratio temporis: tempus enim est numerus prioris et posterioris in motu. Et ab unitate primi motus habet tempus unitatem: comparatur enim tempus ad primum motum non solum ut mensura ad mensuratum, sed etiam ut accidens ad subiectum. Impossibile est autem in uno subiecto esse plura accidentia eiusdem speciei; sicut in una parte superficiei non possunt simul esse duae albedines. Motus autem primus est unus et uniformis. Unde tempus oportet esse unum. Ad alias autem transmutationes comparatur tempus ut mensura: unum solum enim potest esse mensura plurium, ut una virga plurium pannorum. Et ideo tempus non multiplicatur ad multiplicationem inferiorum transmutationum, sed manet unum ipsis multiplicatis*” (THOMAS DE SUTTON. *De instantibus*, cap. 1).

¹⁵⁵ El texto aristotélico en torno a la definición del tiempo, comentado por el Doctor Común, es el que sigue: *Ληπτέον δέ, ἐπει ζητοῦμεν τί ἐστίν ὁ χρόνος, ἐντεῦθεν ἀρχομένοις, τί τῆς κινήσεως ἐστίν. Ἄμα γάρ κινήσεως αἰσθανόμεθα καὶ χρόνον· καὶ γὰρ ἐὰν ἦ σκότος καὶ μηδὲν διὰ τοῦ σώματος πάσχωμεν, κινήσεις δέ τις ἐν τῇ ψυχῇ ἐνῆ, εὐθὺς ἅμα δοκεῖ τις γεγενῆσθαι καὶ χρόνος. ἀλλὰ μὴν καὶ ὅταν γε χρόνος δοκῇ γεγενῆσθαι τις, ἅμα καὶ κινήσεις τις δοκεῖ γεγενῆσθαι. ὥστε ἦτοι κινήσεις ἢ τῆς κινήσεως τί ἐστίν ὁ χρόνος. ἐπεὶ οὖν οὐ κινήσεις, ἀνάγκη τῆς κινήσεως τι εἶναι αὐτόν. Ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον κινεῖται ἕκ τινος εἰς τι καὶ πᾶν μέγεθος συνεχές, ἀκολουθεῖ τῷ μεγέθει ἢ κινήσεις· διὰ γὰρ τὸ τὸ μέγεθος εἶναι συνεχές καὶ ἡ κινήσεις ἐστίν συνεχής, διὰ δὲ τὴν κίνησιν ὁ χρόνος· ὅση γὰρ ἡ κινήσεις, τοσοῦτος καὶ ὁ χρόνος αἰεὶ δοκεῖ γεγενῆσθαι. Τὸ δὲ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν τόπῳ πρῶτόν ἐστιν. Ἐνταῦθα μὲν δὴ τῇ θέσει· ἐπεὶ δ' ἐν τῷ μεγέθει ἐστὶ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, ἀνάγκη καὶ ἐν κινήσει εἶναι τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, ἀνάλογον τοῖς ἐκεῖ. ἀλλὰ μὴν καὶ ἐν χρόνῳ ἐστὶν τὸ πρότερον καὶ ὕστερον διὰ τὸ ἀκολουθεῖν αἰεὶ θατέρῳ θάτερον αὐτῶν. Ἔστι δὲ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν τῇ κινήσει ὁ μὲν ποτε ὄν κινήσεις [ἐστίν]· τὸ μέντοι εἶναι αὐτῷ ἕτερον καὶ οὐ κινήσεις. Ἀλλὰ μὴν καὶ τὸν χρόνον γε γνωρίζομεν ὅταν ὀρίσωμεν τὴν κίνησιν, τῷ πρότερον καὶ ὕστερον ὀρίζοντες· καὶ τότε φαμέν γεγενῆσθαι χρόνον, ὅταν τοῦ προτέρου καὶ ὕστερου ἐν τῇ κινήσει αἰσθησιν λάβωμεν. Ὀρίζομεν δὲ τῷ ἄλλο καὶ ἄλλο ὑπολαβεῖν αὐτά, καὶ μεταξύ τι αὐτῶν ἕτερον· ὅταν γὰρ ἕτερα τὰ ἄκρα τοῦ μέσου νοήσωμεν, καὶ δύο εἴπη ἢ ψυχῇ τὰ νῦν, τὸ μὲν πρότερον τὸ δ' ὕστερον, τότε καὶ τοῦτο φαμέν εἶναι χρόνον· τὸ γὰρ ὀριζόμενον τῷ νῦν χρόνος εἶναι δοκεῖ· καὶ ὑποκείσθω. ὅταν μὲν οὖν ὡς ἐν τῷ νῦν αἰσθανώμεθα, καὶ μὴ ἦτοι ὡς πρότερον καὶ ὕστερον ἐν τῇ κινήσει ἢ ὡς τὸ αὐτὸ μὲν προτέρου δὲ καὶ ὕστερου τινός, οὐ*

que expongamos de este diáfano texto tomasiano sirven inexorablemente a la confutación de la tesis de nuestro autor. Primeramente, hay que destacar que santo Tomás enseña que el tiempo no puede seguirse de ningún movimiento del alma. Si afirmásemos lo contrario —prosigue el Aquinate—, se debería declarar que el tiempo no pertenecería a la naturaleza, sino que quedaría limitado a una intención del alma: “*Si autem tempus consequatur motum animae, sequetur quod res non comparentur ad tempus nisi mediante anima; et sic tempus erit non res naturae, sed intentio animae, ad modum intentionis generis et speciei*”¹⁵⁶. Estimamos que sólo esta cita ya es más que suficiente para desautorizar al padre Rahner en cuanto a la cuestión que estamos tratando. Efectivamente, atendiendo a la misma referencia que hace nuestro autor, no podemos afirmar que exista un tiempo intrínseco de los movimientos del alma. Por otra parte, aclara el Aquinate que tampoco se puede afirmar que el tiempo se siga de un movimiento sensible concreto *extra animam*, ya que de esto se concluiría que quien no

δοκεῖ χρόνος γεγονέναι οὐδεὶς, ὅτι οὐδὲ κινήσις. ὅταν δὲ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, τότε λέγομεν χρόνον· τοῦτο γὰρ ἐστὶν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. οὐκ ἄρα κίνησις ὁ χρόνος ἀλλ’ ἢ ἀριθμὸν ἔχει ἢ κινήσις. Σημεῖον δὲ· τὸ μὲν γὰρ πλείον καὶ ἔλαττον κρίνομεν ἀριθμῶ, κινήσιν δὲ πλείω καὶ ἔλαττω χρόνῳ· ἀριθμὸς ἄρα τις ὁ χρόνος. Ἐπει δ’ ἀριθμὸς ἐστὶ διχῶς (καὶ γὰρ τὸ ἀριθμοῦμενον καὶ τὸ ἀριθμητὸν ἀριθμὸν λέγομεν, καὶ ᾧ ἀριθμοῦμεν), ὁ δὴ χρόνος ἐστὶν τὸ ἀριθμοῦμενον καὶ οὐχ ᾧ ἀριθμοῦμεν (ARISTÓTELES. *Physica* IV, 11, 219a2-219b10): “Y puesto que investigamos qué es el tiempo, tenemos que tomar lo anterior como punto de partida para establecer qué es el tiempo con respecto al movimiento. Percibimos el tiempo junto con el movimiento; pues, cuando estamos en la oscuridad y no experimentamos ninguna modificación corpórea, si hay algún movimiento en el alma nos parece al punto que junto con el movimiento ha transcurrido también algún tiempo; y cuando nos parece que algún tiempo ha transcurrido, nos parece también que ha habido simultáneamente algún movimiento. Por consiguiente, el tiempo es o un movimiento o algo perteneciente al movimiento. Pero puesto que no es un movimiento, tendrá que ser algo perteneciente al movimiento. Pero, como lo que está en movimiento se mueve desde algo hacia algo, y toda magnitud es continua, el movimiento sigue a la magnitud. Porque, por ser continua la magnitud, es también continuo el movimiento, y el tiempo es continuo por ser continuo el movimiento (pues siempre parece que la cantidad del tiempo transcurrido es la misma que la del movimiento). Ahora bien, el antes y después son ante todo atributos de un lugar, y en virtud de su posición relativa. Y puesto que en la magnitud hay un antes y un después, también en el movimiento tiene que haber un antes y un después, por analogía con la magnitud. Pero también en el tiempo hay un antes y un después, pues el tiempo sigue siempre al movimiento. El antes y después en el movimiento, cuando el movimiento es lo que es, es movimiento, pero su ser es distinto [del movimiento] y no es movimiento. Sin embargo, conocemos también el tiempo cuando, al determinar el antes y después, determinamos el movimiento; y, cuando tenemos la percepción del antes y después en el movimiento, decimos entonces que el tiempo ha transcurrido. Y lo distinguimos al captar que son diferentes entre sí y que hay algo intermedio diferente de ellos. Porque cuando inteligimos los extremos como diferentes del medio, y el alma dice que los ahora son dos, uno antes y otro después, es entonces cuando decimos que hay tiempo, ya que se piensa que el tiempo es lo determinado por el ahora; y aceptamos esto. Así pues, cuando percibimos el ahora como una unidad, y no como anterior y posterior en el movimiento, o como el mismo con respecto a lo anterior y lo posterior, entonces no parece que haya transcurrido algún tiempo, ya que no ha habido ningún movimiento. Pero cuando percibimos un antes y un después, entonces hablamos de tiempo. Porque el tiempo es justamente esto: número del movimiento según el antes y después. Luego el tiempo no es movimiento, sino en tanto que el movimiento tiene número. Un signo de esto es el hecho de que distinguimos lo mayor y lo menor por el número, y el movimiento mayor o menor por el tiempo. Luego el tiempo es un número. Pero ‘número’ se puede entender en dos sentidos, ya que llamamos ‘número’ no sólo lo numerado y lo numerable, sino también aquello mediante lo cual numeramos. Pues bien, el tiempo es lo numerado, no aquello mediante lo cual numeramos. Aquello mediante lo cual numeramos es distinto de lo numerado” (ARISTÓTELES. *Física*. G. R. DE ECHANDÍA Madrid: Gredos, 1995, pp. 269-272).

¹⁵⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *In Physic.*, lib. 4, l. 17, n. 3.

captara este movimiento en particular, no captaría tampoco el tiempo: “*Si enim tempus consequatur aliquem motum sensibilem extra animam existentem, sequitur quod qui non sentit illum motum, non sentiat tempus*”¹⁵⁷. Sin embargo —y que esto sirva también para rebatir lo que en otros puntos anteriores hemos expuesto—, tampoco se puede afirmar que el tiempo sea consecuencia de cada uno de los movimientos que existen, puesto que, si esto fuera así, querría decir que existen tantos tiempos como movimientos hay, lo cual es imposible, como dice el Santo Doctor: “*Si autem consequatur universaliter omnem motum, sequetur quod quot sunt motus, tot sint tempora: quod est impossibile, quia duo tempora non sunt simul*”¹⁵⁸.

Según santo Tomás, es cierto que en todo movimiento —ya se dé en las cosas sensibles, ya se dé en la misma alma— se percibe a la vez el tiempo, precisamente porque se percibe el primer movimiento. Este primer movimiento es subyacente a todo movimiento, puesto que es causa de todos los demás movimientos. Por esta razón, el Santo Doctor enseña que, percibiendo cualquier movimiento, se está percibiendo, en el fondo, el primer movimiento. Y, por ende, al percibir el primer movimiento, implícitamente a cualquier movimiento, se está percibiendo el tiempo en cuanto uno, en razón de que el tiempo no se sigue de cualquier movimiento, sino del primero solamente, habiendo, en consecuencia, un solo tiempo, común en todos los movimientos:

*“Est unus primus motus, qui est causa omnis alterius motus. Unde quaecumque sunt in esse transmutabili, habent hoc ex illo primo motu, qui est motus primi mobilis. Quicumque autem percipit quemcumque motum, sive in rebus sensibilibus existentem, sive in anima, percipit esse transmutabile, et per consequens percipit primum motum quem sequitur tempus. Unde quicumque percipit quemcumque motum, percipit tempus: licet tempus non consequatur nisi unum primum motum, a quo omnes alii causantur et mensurantur: et sic remanet tantum unum tempus”*¹⁵⁹.

Más adelante, santo Tomás, después de haber dejado claro que entre todos los movimientos el primero es el local, comenta que el tiempo sigue al movimiento en razón de lo anterior y de lo posterior, *secundum prius et posterius*. Es aquí donde surge el concepto de *instante*, ya sea considerado aisladamente o como final de lo anterior y principio de lo posterior. A primera vista, si consideramos el instante en sí mismo, *simpliciter*, parece que no hay tiempo, debido a que tampoco hay movimiento. Sin embargo, decimos que hay tiempo cuando se tiene en cuenta lo anterior y lo posterior, y se numera, ya que el tiempo es el *numerus motus secundum prius et posterius*. Ahora

¹⁵⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *In Physic.*, lib. 4, l. 17, n. 3.

¹⁵⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *In Physic.*, lib. 4, l. 17, n. 3.

¹⁵⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *In Physic.*, lib. 4, l. 17, n. 4.

bien, santo Tomás advierte que es un error decir que si existe lo anterior y lo posterior es porque hay un tiempo que lo determina. Al contrario, el tiempo es la numeración de lo anterior y lo posterior porque, primeramente, lo anterior y lo posterior se encuentran *in magnitudine*, luego en el movimiento, y, finalmente, en el tiempo como medida del movimiento¹⁶⁰. En definitiva, la enseñanza más importante que podemos extraer de este pasaje es que el tiempo no se identifica con el movimiento, aunque se siga de él: “*Manifestum est ergo quod tempus non est motus, sed sequitur motum secundum quod numeratur. Unde est numerus motus*”¹⁶¹.

Queda probado, en definitiva, que el doctor Rahner no se ha adecuado al pensamiento del Angélico en el pasaje que él mismo ha referenciado, del cual —resumiendo— podemos sacar varias conclusiones importantes: el tiempo no es el movimiento, sino su medida; sólo existe un tiempo, consecuencia del primer movimiento; por ende, no existen tantos tiempos como movimientos hay; y no se puede afirmar —esto es lo más importante— que el tiempo sea una consecuencia del *motus animae*, ya que, de ser así, el tiempo quedaría reducido a una intuición del alma. Por consiguiente, no es cierto —como piensa nuestro autor— que el exista un tiempo intrínseco al *motus animae*, distinto del *motus localis*.

2. 3. *El espacio y el tiempo como sensibilia communia de la imaginatio*

El doctor Rahner, en este último punto, explica que no es suficiente afirmar que el espacio y el tiempo son las formas constitutivamente aprióricas de la *imaginatio* —que él confunde, a la vez, con el *sensus communis*—; es necesario admitir que dichas estructuras aprióricas se atribuyen a la sensibilidad en general, ya que la misma sensibilidad brota de la raíz de la *imaginatio*: “Espacio y tiempo delimitan con una suficiencia relativa tan sólo el *a priori* de la *imaginatio* (del *sensus communis*). Brotando la sensibilidad en general de la raíz de la *imaginatio*, la ley apriórica de ésta se impone a la sensibilidad entera”¹⁶². Sin embargo, que la raíz común de las formas aprióricas del espacio y el tiempo tienen su raíz común en la *imaginatio* es una afirmación gratuita de

¹⁶⁰ “*Si quis autem obiiciat contra praedictam definitionem, quod prius et posterius tempore determinantur, et sic definitio est circularis, dicendum est quod prius et posterius ponuntur in definitione temporis, secundum quod causantur in motu ex magnitudine, et non secundum quod mensurantur ex tempore. Et ideo supra Aristoteles ostendit quod prius et posterius prius sunt in magnitudine quam in motu, et in motu quam in tempore*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *In Physic.*, lib. 4, l. 17, n. 10).

¹⁶¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *In Physic.*, lib. 4, l. 17, n. 10.

¹⁶² EM, p. 126: “*Zeit und Raum umgrenzen an sich nur das Apriori der imaginatio (des sensus communis) in einigermaßen zureichender Weise. Insofern die Sinnlichkeit überhaupt aus der Wurzel der imaginatio entspringt, durchwaltet ihr apriorisches Gesetz die ganze Sinnlichkeit*” (GW¹, p. 76; GW², p. 125).

nuestro autor que no tiene ningún fundamento en los textos de santo Tomás, y, de hecho, ni siquiera él se atreve a vincular con algunas referencias tomasianas.

Asimismo, aquí nuestro autor añade el último elemento que le faltaba en la exposición de su metafísica de la sensibilidad: la cuestión del *obiectum formale*, en cuanto *causa unionis* y principio de síntesis (*Prinzip der Synthesis*) anticipado¹⁶³. Es importante advertir que, en este momento, el padre Rahner no se está refiriendo a los *obiecta formalia* que perciben los sentidos propios, ya que éstos, debido a su limitación, no pueden alcanzar la raíz de la sensibilidad, que es la *imaginatio* o *sensus communis*. La *imaginatio* es *fontalis radix*, lo cual quiere decir, para nuestro autor, que de ella brotan tanto los sentidos propios, como aquello que la formaliza o, mejor dicho, la autoformaliza. La *imaginatio* —afirma Karl Rahner— “recibe en sí misma lo que de ella brota”¹⁶⁴.

En este sentido, el *a priori* espacio-temporal es lo que autoconstituye realmente la misma sensibilidad, que es lo mismo que decir —más exactamente, según nuestro autor— que la sensibilidad es *tenencia apriórica del mundo en absoluto* (*apriorische Habe von Welt überhaupt*). De hecho, Rahner está tan convencido de su tesis, que cree de nuevo poder apelar al tomismo para sostenerla: “Por consiguiente, se puede decir con todo derecho que la sensibilidad quedaría mejor caracterizada, tomísticamente, como tenencia apriórica del mundo en absoluto (con el *a priori* total de la sensibilidad, también, por tanto, especie cualitativa) que como ser apriórico en el espacio y el tiempo”¹⁶⁵.

Con todo, nuestro autor precisa que la sensibilidad se puede considerar, por una parte, desde su aspecto material, y, por otra, desde su aspecto formal. La materia vacía e indeterminada —como vimos al principio de esta parte del trabajo— es la dimensión de la sensibilidad que supone ser la base —mediante la *quantitas*¹⁶⁶— sobre la cual se autoconstituye ella misma a partir de sus dos principios aprióricos: el espacio y el

¹⁶³ Cfr. EM, p. 126; GW¹, p. 76; GW², p. 126.

¹⁶⁴ EM, p. 127: “*was sie entspringen ließ, wieder in sich zurücknimmt*” (GW¹, p. 77; GW², p. 127).

¹⁶⁵ EM, p. 127: “*Und insofern kann man mit Recht sagen, daß Sinnlichkeit richtiger thomistisch bestimmt werden dürfte als apriorische Habe von Welt überhaupt (in dem ganzen Apriori der Sinnlichkeit auch von qualitativer Art) denn als apriorisches Sein in Raum und Zeit*” (GW¹, p. 77; GW², p. 127).

¹⁶⁶ “A pesar de esto, la esencia de la sensibilidad hay que determinarla en primera línea, desde allí de donde ella procede: desde la materia. Ahora bien: como forma de la materia es como llega la sensibilidad a ser ella misma, dentro del proceso metafísico de la autoconstitución de una cosa natural, y, por tanto, queda determinada en primer lugar por la cantidad; y sólo después por las otras determinaciones cualitativas. En la *quantitas* como expresión de la materia (en oposición a lo cualitativo como expresión de la forma) radican espacio y tiempo” (EM, p. 127): “*Trotzdem ist das Wesen der Sinnlichkeit doch in erster Linie von dort her zu bestimmen, woher sie selbst kommt, von der materia, als deren Form sie in der metaphysischen Selbstkonstitution eines Naturdinges zu dem, was es ist, zuerst von der Quantität bestimmt wird und dann erst von den qualitativen Bestimmungen. In der quantitas als dem Ausdruck der materia (im Gegensatz zum Qualitativen als dem Ausdruck der Form) wurzeln Raum und Zeit*” (GW¹, p. 77; GW², p. 127).

tiempo, los cuales son *sensibilia communia* de la misma *imaginatio*. Esto significa que esta doble estructura apriórica espacio-temporal es una autoconstitución (*Selbstkonstitution*) de la *imaginatio*, ya que es, a la vez, su *obiectum proprium et formale*: “Éstos [el espacio y el tiempo], como *sensibilia communia*, caracterizan así de manera primaria y original a la *imaginatio* y con ella a la sensibilidad en general”¹⁶⁷. La sensibilidad, siendo forma de la materia, es como llega a ser ella misma dentro del proceso metafísico autoconstitutivo de la cosa natural, es decir, es la misma sensibilidad la que se autoconstituye en cuanto participa de la conciencia.

El doctor Rahner finaliza la cuestión de la sensibilidad haciendo una síntesis de su teoría. Nos recuerda, en primer lugar, que la cuestión de la sensibilidad hay que vincularla al fundamento de la metafísica del conocimiento, que es la pregunta metafísica por el *ser en general* que el hombre hace, en cuanto *existente en el mundo* (*in der Welt Seiender*). Es, precisamente, por su sensibilidad que el hombre existe como *ser en el mundo*, ya que la sensibilidad es *tenencia de lo otro* (*actus materiae*), y lo puede ser porque primero es *consigo misma*, siendo este ensimismamiento la actualidad de la pura potencia que es la materia.

“En cada caso, el hombre pregunta como ya existente en el mundo. En el mundo se encuentra ya siempre por la sensibilidad. Se trataba de concebir a ésta, en cuanto fuera posible, como el plano de este preguntar metafísico del hombre. La sensibilidad se mostraba como tenencia de lo otro, porque es *actus materiae*; porque es aquella ‘realidad de ser’, que ‘es cabe sí misma’ [consigo misma] como actualidad de la vacía e indeterminada limitación de la materia”¹⁶⁸.

La conclusión de todo lo antedicho es lógica: la *tenencia de mundo* equivale a decir que el hombre es espacialidad y temporalidad. De hecho, la sensibilidad es, en sí misma, espacio y tiempo, y, a la vez, lo constituye; tanto es así que la sensibilidad —termina el padre Rahner— solamente puede intuir de modo exclusivo lo que es espacial o temporal:

“Por esto, la sensibilidad se encuentra ya siempre en el espacio y en el tiempo, porque ella misma constituye el espacio y el tiempo. Todo lo otro, que la sensibilidad tiene y es como

¹⁶⁷ EM, p. 127: “Diese als *sensibilia communia* charakterisieren darum in erster und ursprünglicher Weise die *imaginatio* und damit die *Sinnlichkeit überhaupt*” (GW¹, p. 77; GW², p. 127).

¹⁶⁸ EM, p. 128: “Er fragt als je schon in der Welt Seiender. Immer schon in der Welt ist er durch die *Sinnlichkeit*. Diese als den Boden, seines metaphysischen Fragens galt es, so gut es ging, zu begreifen. *Sinnlichkeit* zeigte sich als *Habe eines andern*, weil sie *actus materiae* ist, weil sie die *Seinswirklichkeit* ist, deren *Wesen so Bewußtheit* ist, daß sie darin *Wirklichkeit der leeren, unbestimmten Grenzenlosigkeit der materia* ist” (GW¹, p. 78; GW², pp. 127-128).

tenencia del mundo, es espacial y temporal. Sólo lo espacial y temporal le es entregado en su 'mismidad', sólo lo espacial y temporal puede ella intuir. *Imaginatio tempus et continuum non transcendit*¹⁶⁹.

Que la sensibilidad supone ser una *tenencia de mundo* tiene una vinculación con la doctrina de Gustav Siewerth, como el mismo Rahner indica a pie de página. La última referencia que el doctor Rahner hace al doctor Siewerth¹⁷⁰, en el apartado de la sensibilidad de *Geist in Welt*, pertenece a un breve pero revelador pasaje acerca de la cuestión de la *tenencia de naturaleza (Haben von Natur)*, como *a priori* que nuestro autor vincula a su teoría de la *apriórica tenencia de mundo*. Asimismo, Siewerth habla de un *a priori* en la sensibilidad interna en relación a la *naturaleza* —el mundo material *extra animam*—; parece, por consiguiente, que su tesis coincide con la de nuestro autor. Esto en gran parte es así, ciertamente, pero no podemos identificar *simpliciter* las tesis de estos dos filósofos sin más, ya que existe una notable diferencia cualitativa entre Siewerth y Rahner. El primero concede estatuto ontológico al mundo extramental; el segundo reduce el mundo al *mundo del espíritu*.

A pesar de la tesis siewerthiana de la *unidad metafísica*, Siewerth concede a los sentidos externos una independencia respecto de la conciencia. La sensación externa es definida por Siewerth como *este movimiento metafísico espiritual menor (diese metaphysisch mindeste geistige Bewegung)*. No obstante, él afirma que no es necesario que subsista una conciencia permanente del *sentire*¹⁷¹. Es aquí donde entra en juego el *a priori* de Siewerth. Para él, no es necesaria esta conciencia permanente en la sensibilidad externa, debido a que ya existe en el alma una facultad sensible apriórica de *experiencia natural (natürlicher Erfahrung)*, la cual se despliega en el *medium* de la potencial naturaleza material:

“nuestra facultad sensible, naturalmente inherente a nosotros como totalidad, representa un *a priori* de experiencia natural, una actualidad desplegada desde el principio en el medio material de la naturaleza, cuya fundada unidad y perfección, también en tanto que potencial, representa ya una auténtica realidad, de alguna manera animada en clave de acto”¹⁷².

¹⁶⁹ EM, p. 128: “Damit ist Sinnlichkeit immer schon in Zeit und Raum, weil selbst Zeit und Raum bildend. Das andere, das Sinnlichkeit als Welthabe immer schon hat und ist, ist zeitlich und räumlich. Solches allein ist ihr in seinem Selbst gegeben, solches allein kann sie anschauen. *Imaginatio tempus et continuum non transcendit*” (GW¹, p. 78; GW², p. 128).

¹⁷⁰ Cfr. SIEWERTH, G. *Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin. Die sinnliche Erkenntnis*. München; Berlin: R. Oldenbourg, 1933, p. 104, referenciado en EM, p. 127, nota 109; GW¹, p. 77, nota 106; GW², p. 127, nota 38.

¹⁷¹ Cfr. SIEWERTH, G. *Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin. Die sinnliche Erkenntnis*. München; Berlin: R. Oldenbourg, 1933, p. 104.

¹⁷² Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “das uns natürlich innewohnende sinnliche Vermögen als Ganzes ein apriori natürlicher Erfahrung darstellt, eine von vornherein im materiellen

Aquí hay una considerable coincidencia con nuestro autor, ya que ambos consideran la *materia* como apriórica, aunque Siewerth no la identifica con la sensibilidad, sino más bien con la naturaleza en cuanto no ha sido actualizada por el conocimiento sensible. En los anteriores análisis a Siewerth, hemos visto el mismo tipo de argumentación. Por una parte, este autor no niega la realidad exterior, ni que ésta pueda alterar las potencias del alma sensitiva. Por otra, sin embargo, acaba cayendo en el idealismo, puesto que el conocimiento sensible lo hace depender de un *a priori*, que no sólo es condición de posibilidad para el conocimiento externo, sino que, *de facto*, es un anticipado conocimiento de carácter constitutivo. Este *a priori* no se limita solamente al espacio y tiempo, sino que es la misma naturaleza; el sentido para Siewerth es *tenencia de naturaleza*:

“El sentido es por antonomasia ‘tenencia de naturaleza’ y el estar determinado a partir de ésta, en el fondo de un *haber percibido* más general, sin cuya perfección el *sensus* en su totalidad recae en la potencialidad vacía de la primera materia. El *a priori* del sentido no es tiempo y espacio, sino en la limitación afectada, la naturaleza misma”¹⁷³.

Para Siewerth, la *tenencia de mundo* es, más bien, *tenencia de naturaleza*, que expresa el *a priori* de la sensibilidad mejor que el espacio y el tiempo al que apunta —como hemos visto— el mismo Rahner¹⁷⁴. En definitiva, aunque las argumentaciones de Siewerth y Rahner no se puedan identificar al ciento por ciento, no es menos cierto que la influencia de aquél en nuestro autor es evidente, como evidente es también que las coincidencias que se dan entre Karl Rahner y santo Tomás de Aquino, en algunos escasos puntos, son puramente casuales. En la última parte de nuestro trabajo volveremos sobre esta misma cuestión de la sensibilidad, pero desde una perspectiva más crítica, demostrando que la teoría del doctor Rahner es fiel a la doctrina kantiana, más que a la tomista, aunque es probabilísimo que el lector de nuestro trabajo, después de haber leído todas páginas precedentes, ya haya llegado a dicha conclusión; *res ipsa loquitur*.

Medium der Natur ausgebreitete Aktualität, dessen gegründete Einheit und Vollendung auch als potentielle bereits eine echte, irgendwie akthaf belebte Wirklichkeit darstellt (Ibidem, p. 104).

¹⁷³ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “Der Sinn ist schlechthin ein ‚Haben von Natur‘ und das Bestimmwerden von dieser her auf dem Grunde eines allgemeineren Ergriffen-habens, ohne welche Vollendung der *sensus* im Ganzen zurückfällt zur leeren Potentialität der ersten Materie. Das *a priori* des Sinnes ist nicht Zeit und Raum, sondern in der getroffenen Einschränkung die Natur selbst” (Ibidem, p. 104).

¹⁷⁴ Cfr. EM, p. 127; GW¹, p. 77; GW², p. 127.

PARTE III

TEORÍA DE LA ABSTRACTIO Y DE LA REDITIO COMPLETA

En esta tercera parte de nuestro trabajo analizaremos las páginas de *Geist in Welt* que el doctor Karl Rahner dedica a la *abstractio* y a la *reditio completa*, las cuales se identifican. Vimos, en la parte anterior de nuestro trabajo, la cuestión de la *metafísica de la sensibilidad*, en donde nuestro autor presentaba el conocimiento sensible estructurado, al modo kantiano, por las estructuras aprióricas del espacio y del tiempo. Además, la sensibilidad fue vista como la condición de posibilidad para que el sujeto cognoscente se sitúe enfrente de *lo otro*, es decir, opuesto al mundo del espíritu. En las páginas que subsiguientemente analizaremos podremos estudiar la concepción rahneriana de la *abstractio*, concebida como el proceso fundamental de la concientización del espíritu. Según nuestro autor, es imposible que el sujeto, solamente con la sensibilidad material, se experimente como *ser en el mundo*. Se necesita la *abstractio* para que el hombre tenga dicha experiencia *desde la sensibilidad*. Para entender esto, expondremos la teoría rahneriana del *lumen intellectus agentis*, que se revela como la potencia anticipativa del *excessus* o del *Vorgriff auf esse*.

Por otro lado, el espíritu, al experimentarse como *ser en el mundo*, también se experimenta de modo simultáneo como *ser consigo mismo*, como ser consciente. La *concienticidad* del espíritu, según Rahner, es la misma noción de *reditio completa* de santo Tomás de Aquino. Esta tesis de Karl Rahner de la *reditio completa* —como prácticamente todas las cuestiones se su *Erkenntnismetaphysik*—, genera una confusión de los planos gnoseológico y ontológico, fundamentando la *reditio entitativa* o

substancial en la *reditio operativa* o *intelectual*, es decir, haciendo que el juicio constituya el ser, y no que éste sea el fundamento de aquél, olvidando, por consiguiente, el principio del *operari sequitur esse*.

Dicho lo cual, el lector podrá comprobar cómo, en las páginas de *Geist in Welt* que ahora vamos a analizar, nuestro autor plantea lo que para él es la *pregunta fundamental*, la cual parece insoluble; se cuestiona acerca de la posibilidad de que el *ser consciente-substancial* lo sea por un *regreso perpetuo* a partir de la sensibilidad. No obstante, esta cuestión acabará por desarrollarse en la siguiente parte de nuestro trabajo, puesto que la solución a este problema es encontrada por Rahner en la *conversio ad phantasma*.

CAPÍTULO V

LA CUESTIÓN DE LA REDITIO IN SEIPSUM

1. El carácter abstractivo de la reditio in seipsum

1. 1. *La reditio completa in seipsum y la oppositio mundi*

Es útil la recapitulación de carácter conceptual que Karl Rahner hace en torno a la naturaleza de la sensibilidad antes de comenzar a tratar sobre la *abstractiva* —como la adjetiva él— *reditio in seipsum*. Cuando el hombre se pregunta sobre el *ser en general*, se encuentra situado en el mundo mediante la sensibilidad: “A través de la sensibilidad ya siempre fuera de sí en el mundo, implantado en lo otro, se encuentra el hombre, cuando comienza a preguntar por el ‘ser en conjunto’. Sensibilidad significa entrega del ser (que es ‘ser cabe sí’ [ser consigo]) a lo otro, a la materia”¹. Por la sensibilidad, el hombre es un *ser en el mundo*; sin embargo, desde este suelo sensible (el mundo), el hombre puede preguntar por el *ser en general*, que es lo mismo que decir que se cuestiona a sí mismo, tomando distancia de *lo otro*, del propio mundo, del cual procede en cuanto cognoscente sensible, preguntando ahora *hacia sí*.

“Pero el hombre pregunta por el ‘ser en conjunto’, lo abarca y lo pone en cuestión (y a sí mismo, por tanto), y de esta manera, como interrogante, se distancia de todo lo otro en aguda separación del mundo y de sí mismo, en cuanto por la sensibilidad es un ente implantado en este mundo. De esta manera, él ‘objetiva’ a lo otro y a su ya realizada entrega a lo otro en la sensibilidad. Regresa ‘desde fuera’, desde ese afuera en que ya siempre está preguntando hacia sí. Lo otro —que él mismo era en la sensibilidad, que él mismo recibió y que le era consciente de tal manera que como *cognoscente* sensible no podía separarse de ello, puesto que la sensibilidad como tal podía recibir lo otro, sólo

¹ EM, p. 129: “*Je schon von sich weg durch die Sinnlichkeit in die Welt, in das andere gestellt, findet sich der Mensch vor, wenn er nach dem Sein im Ganzen zu fragen beginnt. Sinnlichkeit besagt Hingegebenheit des Seins (das Beisichsein ist) an das andere, an die materia*” (GW¹, p. 79; GW², p. 129).

deviniendo ella misma lo otro— se presenta ahora distanciado del *cognoscente*, se hace 'objeto' (*Gegenstand*)².

Rahner expone que el hombre, distanciándose de *lo otro* del mundo, lo está objetivando. Esta *oppositio mundi* es posible mediante el intelecto, el cual es —según nuestro autor— la facultad que le posibilita distanciarse de la sensibilidad, poniendo a *lo otro* en cuestión, es decir, juzgándolo. Para Rahner, este juicio sobre *lo otro* (objetivación) es lo que le permite al hombre empezar a ser un sujeto, debido a que, distanciándose de *lo otro*, empieza a *ser consigo mismo*, a ser consciente. Es en este sentido —según interpreta Rahner— que debe entenderse en santo Tomás la *reditio completa in seipsum*, como “la más decisiva característica metafísica del intelecto frente a la sensibilidad”³. Podríamos decir que la *oppositio mundi* es la condición de posibilidad para que el sujeto se vuelva hacia sí mismo y, en consecuencia, para que exista pensamiento.

“Llamamos 'pensamiento' o intelecto a la facultad del único y unitario conocimiento humano de distanciar de sí a lo otro dado en la sensibilidad, poniéndolo así en cuestión; de juzgarlo, de objetivarlo y, por lo mismo, de hacer del *cognoscente* por vez primera un sujeto, es decir, alguien que es 'cabe sí mismo' [consigo mismo] y no 'cabe lo otro' [en lo otro], alguien que está conscientemente en sí mismo”⁴.

Advierte el doctor Rahner, sin embargo, que estas dos fases —*oppositio mundi* y *reditio in seipsum*— deben entenderse de forma concomitante, ya que son, en cierto modo, dos elementos constitutivos del conocimiento humano que se condicionan mutuamente. A partir de aquí se deben comprender —afirma nuestro autor— los conceptos de la *abstractio* y de la *conversio ad phantasma*, supuestamente según la metafísica tomista del conocimiento. La primera noción —la *abstractio*— supone la liberación de la entrega sensible a *lo otro* del mundo; la segunda —la *conversio ad phantasma*— es la vuelta sobre el mundo que ha sido objetivado.

² EM, p. 129: “*Der Mensch fragt aber nach dem Sein im Ganzen, stellt es im Ganzen umfassend in Frage (und sich damit), er setzt sich dadurch als den Fragenden in scharfer Trennung von allem übrigen, von Welt und von sich als durch die Sinnlichkeit immer schon in ihr Seiendem ab. Er ,objektiviert‘ so das andere und seine in der Sinnlichkeit schon vollzogene Hingabe an es. Et tritt vom ,draußen‘, wo er immer schon war, fragend zurück. Das andere, das er in der Sinnlichkeit selbst war, das er hinnahm und das ihm so bewußt war, daß er als sinnlich Erkennender sich nicht von ihm trennen konnte, weil die Sinnlichkeit als solche das andere nur empfing, indem sie es wurde: dieses andere tritt nun in den Abstand vom Erkennenden, es wird Gegen-stand*” (GW¹, p. 79; GW², p. 129).

³ EM, p. 130: “*die metaphysisch entscheidendste Auszeichnung des Intellekts gegenüber der Sinnlichkeit*” (GW¹, pp. 79-80; GW², p. 130).

⁴ EM, p. 130: “*Die Fähigkeit der einen menschlichen Erkenntnis, das in der Sinnlichkeit gegebene andere von sich weg in Frage zu stellen, es zu beurteilen, es zu vergegenständlichen und damit den Erkennenden erst zum Subjekt, d. h. zu einem zu machen, der bei sich selber und nicht beim andern ist, der wissend in sich selbst steht, nennen wir Denken, Intellekt*” (GW¹, p. 79; GW², p. 130).

“Estas dos ‘fases’ no hay que pensarlas, naturalmente, como posterior la una a la otra; se condicionan mutuamente y constituyen, en su primitiva unidad, el único conocimiento humano. La metafísica tomista del conocimiento trata de esta liberación del sujeto de la entrega sensible a lo otro del mundo bajo el título de *abstractio*; la vuelta sobre el mundo, devenido ya de esta manera objetivo, se llama *conversio ad phantasma*”⁵.

La *abstractio*, para Rahner, es la misma *reditio*, que es a la vez *oppositio mundi*, *aversio a phantasmate*, la cual precede a la misma *conversio ad phantasma*. Esta *conversio* es parte intrínsecamente constitutiva de la *abstractio*, ya que ésta parte de la sensibilidad, de la *tenencia de mundo* y, finalmente, vuelve a él: “tal *abstractio*, tal *reditio in seipsum*, no puede tener el sentido de un completo desprendimiento de la sensible ‘tenencia de mundo’. Pues de lo contrario no sería comprensible por qué la vuelta del sujeto sobre sí mismo ha de partir en absoluto de esta ‘posesión de mundo’”⁶. Es más, la *abstractio* solamente se puede entender como un continuado brotar del mundo: “la *conversio ad phantasma* es característica intrínseca de la misma *abstractio*, como indicio de que ella siempre es un advenir desde el mundo y sólo puede persistir brotando siempre y continuadamente del mundo”⁷. Así pues, como existe una *unidad intrínseca* de la *abstractio* y la *conversio*, es menester —apunta Rahner— comprender primero qué es la misma *abstractio*, y, a la vez —añadimos nosotros—, la propia *reditio in seipsum*, ya que también ésta es identificada con aquélla. Como veremos en el futuro con más precisión, *abstractio*, *reditio* y *conversio* mantienen en la doctrina rahneriana más que una simple unidad; *de facto*, se identifican *simpliciter*. Mientras tanto, analicemos las referencias que nuestro autor hace al Aquinate, al libro cuarto de la *Summa contra Gentiles* y a la *Expositio super librum Boethii De Trinitate*.

⁵ EM, pp. 130-131: “Diese beiden ‚Phasen‘ sind natürlich nicht hintereinanderliegend zu denken, sie bedingen sich gegenseitig und bilden in ihrer ursprünglichen Einheit die eine menschliche Erkenntnis. In thomistischer Erkenntnismetaphysik wird diese Loslösung des Subjekts von der sinnlichen Hingegebenheit an das andere der Welt unter dem Titel ‚abstractio‘ behandelt, die Hinwendung zur Welt, die so gegenständig geworden ist. Heißt *conversio ad phantasma*” (GW¹, p. 80; GW², p. 130).

⁶ EM, p. 131: “Solche *abstractio*, solche *reditio in se ipsum* nicht den Sinn eines gänzlichen Freiwerdens von der sinnlichen Welthabe haben kann. Denn sonst wäre nicht verständlich, warum die Rückkunft des Subjekts zu sich selber überhaupt bei dieser Welthabe einsetzt” (GW¹, p. 80; GW², p. 131).

⁷ EM, p. 131: “Dann aber ist die *conversio ad phantasma* innere Eigentümlichkeit der *abstractio* selber, insofern sie nur die Anzeige dafür ist, daß die *abstractio* immer ein Kommen von Welt her ist und immer nur als so von Welt dauern kommend bestehen kann” (GW¹, pp. 80-81; GW², p. 131).

a) Referencia a la *Summa contra Gentiles* (lib. 4, cap. 11)

En la presente cuestión, Karl Rahner hace referencia, por dos veces, al capítulo once del libro cuarto de *Contra Gentes*⁸ —el cual ya empleó cuando se trató sobre la noción de sensibilidad—, para sostener dos tesis que ya hemos expuesto en el punto precedente. La primera tesis afirma —recordémoslo— que el elemento metafísico que diferencia el intelecto de la sensibilidad es la *reditio in seipsum*: “Esta posibilidad de la *reditio completa in seipsum* es, para santo Tomás, la más decisiva característica metafísica del intelecto frente a la sensibilidad”⁹. La segunda tesis asevera que la *conversio ad phantasma* es parte constitutiva de la *abstractio*: “entonces la *conversio ad phantasma* es característica intrínseca de la misma *abstractio*, como indicio de que ella siempre es un advenir desde el mundo y sólo puede persistir brotando siempre y continuadamente del mundo”¹⁰. Esta afirmación, además, es fundamentada con la siguiente nota a pie de página:

“S. c. g. IV, 11: *primum suae cognitionis initium ab extrinseco sumit...; procedit ex aliquo exteriori...* Y aquí hay que considerar que este punto de partida es al mismo tiempo fundamento permanente: *non est intelligere sine phantasmate* (l. c.); por tanto, un *principium ex quo incipit... non sicut transiens sed sicut permanens* (In Boeth. de Trin. q. 6 a. 2 ad 5)”¹¹.

En el próximo punto trataremos sobre esta cita del *Comentario al De Trinitate* de Boecio; ahora, sin embargo, es menester que veamos lo que enseña el Angélico Doctor en la susodicha obra referenciada de *Contra Gentes* para contrastarlo con lo que nuestro autor pretende enseñar.

Santo Tomás de Aquino explica en este capítulo once —situado dentro del contexto de las procesiones trinitarias— que existen varios modos de emanación en los diversos tipos de entes, existiendo una correspondencia entre el grado de sus naturalezas y el grado de intimidad de los mismos: “*secundum diversitatem naturarum diversus emanationis modus invenitur in rebus: et quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex*

⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. IV, cap. 11, referenciado en EM, pp. 130-131, notas 1-2; GW¹, pp. 80-81, notas 1-2; GW², pp. 130-131, notas 1-2.

⁹ EM, p. 130: “Diese Möglichkeit der *reditio completa in se ipsum* ist für Thomas die metaphysisch entscheidendste Auszeichnung des Intellekts gegenüber der Sinnlichkeit” (GW¹, pp. 79-80; GW², p. 130).

¹⁰ EM, p. 131: “Dann aber ist die *conversio ad phantasma* innere Eigentümlichkeit der *abstractio* selber, insofern sie nur die Anzeige dafür ist, daß die *abstractio* immer ein Kommen von Welt her ist und immer nur als so van Welt dauernd kommend bestehen kann” (GW¹, pp. 80-81; GW¹, p. 131).

¹¹ EM, p. 131, nota 2: “S. c. g. IV, 11: *primum suae cognitionis initium ab extrinseco sumit...; procedit ex aliquo exteriori...* Dabei ist zu beachten, daß dieser Ausgang gleichzeitig bleibendes Fundament ist: *non est intelligere sine phantasmate* (l.c.), also ein *principium ex quo incipit... non sicut transiens sed sicut permanens* (In Boeth. De Trin, q. 6 a.2 ad 5)” (GW¹, p. 81, nota 2; GW², p. 131, nota 2).

*ea emanat, magis ei est intimum*¹². Para ilustrar dicha afirmación, el Aquinate hace un recorrido por la vida vegetativa hasta la vida intelectual, pasando por la sensitiva. Por ejemplo, en las plantas, las semillas emanan del mismo interior de la planta, sin embargo, la vida vegetativa es imperfecta puesto que lo emanado acaba convirtiéndose en algo absolutamente extrínseco: “*Est tamen vita plantarum imperfecta: quia emanatio in eis licet ab interiori procedat, tamen paulatim ab interioribus exiens quod emanat, finaliter omnino extrinsecum invenitur*”¹³. En cambio, el grado superior a las plantas es el que corresponde al alma sensitiva, en razón de que, aunque su emanación comience en el exterior (*etsi ab exteriori incipiat*), va procediendo hacia lo más íntimo, hasta el tesoro de la memoria (*memoriae thesaurum*). En este sentido la vida sensible es más alta que la vida vegetativa, ya que el término del conocimiento sensitivo es inmanente. No obstante, el grado de la vida sensitiva no es del todo perfecto, puesto que ninguna potencia del alma sensitiva es capaz de volver o reflexionar sobre sí misma:

*“In quolibet tamen huius emanationis processu, principium et terminus pertinent ad diversa: non enim aliqua potentia sensitiva in seipsam reflectitur. Est ergo hic gradus vitae tanto altior quam vita plantarum, quanto operatio huius vitae magis in intimis continetur: non tamen est omnino vita perfecta, cum emanatio semper fiat ex uno in alterum”*¹⁴.

Para santo Tomás, existe un grado más perfecto de vida, correspondiente a la vida intelectual, debido a que el entendimiento está facultado para volver sobre sí mismo y entenderse. No obstante, para que el intelecto humano se entienda a sí mismo, necesita del *phantasma*, ya que es imposible entender sin imágenes sensibles (*sine phantasmate*):

*“Est igitur supremus et perfectus gradus vitae qui est secundum intellectum: nam intellectus in seipsum reflectitur, et seipsum intelligere potest. Sed et in intellectuali vita diversi gradus inveniuntur. Nam intellectus humanus, etsi seipsum cognoscere possit, tamen primum suae cognitionis initium ab extrinseco sumit: quia non est intelligere sine phantasmate”*¹⁵.

Precisamente, es de este pasaje que nuestro autor extrae las citas correspondientes para justificar su postura, la cual, sólo en apariencia, es adecuada. Asimismo, no podemos perder de vista que la tesis del doctor Rahner pretende identificar la *reditio* con la *conversio*. Por esta razón, cuando Rahner hace las antedichas citas extrapoladas, debemos interpretar que, aunque afirme que el punto de partida del autoconocimiento humano hay que situarlo en el exterior, ya que es necesario contar

¹² SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. IV, cap. 11, n. 1.

¹³ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. IV, cap. 11, n. 3.

¹⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. IV, cap. 11, n. 4.

¹⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. IV, cap. 11, n. 5.

con las representaciones sensibles, él concibe dichas representaciones o *phantasmata* como producto de la realidad interior, no como representaciones de la realidad extramental, como iremos comprobando a medida que avancemos en nuestro análisis.

Enseña santo Tomás que la vida intelectual angélica es más perfecta que la humana a causa de su mayor inmanencia; el autoconocimiento de los ángeles parte de ellos mismos, no del exterior, siendo, así, intelectualmente transparentes en sí mismos: “*Perfectior igitur est intellectualis vita in Angelis, in quibus intellectus ad sui cognitionem non procedit ex aliquo exteriori, sed per se cognoscit seipsum*”¹⁶. A pesar de esto —precisa el Angélico Doctor—, no puede considerarse la vida angélica como la más perfecta *simpliciter*, puesto que, a pesar de que lo entendido forme intrínsecamente parte de su esencia de modo innato, no se puede afirmar que su facultad del entendimiento sea su propia substancia o su propio ser: “*Nondum tamen ad ultimam perfectionem vita ipsorum pertingit: quia, licet intentio intellecta sit eis omnino intrinseca, non tamen ipsa intentio intellecta est eorum substantia; quia non est idem in eis intelligere et esse*”¹⁷. Curiosamente, este pasaje que referencia y cita parcialmente nuestro autor, lo llega a contradecir: por una parte, para Rahner, en el hombre el entender es su propio ser; por otra, el conocimiento humano comienza en su *concienticidad*, en su constitución estructuralmente anticipada. Esta concepción rahneriana del conocimiento es más parecida al entendimiento divino, el grado más perfecto de vida intelectual para el Doctor Común. Este grado de vida intelectual es superior debido a su perfectísima inmanencia, como expone el Aquinate, afirmando que su entender es su propio ser y la *intentio intellecta* o su verbo es la misma esencia divina: “*ultima igitur perfectio vitae competit Deo, in quo non est aliud intelligere et aliud esse, ut supra ostensum est, et ita oportet quod intentio intellecta in Deo sit ipsa divina essentia*”¹⁸.

En el hombre —según santo Tomás—, la *intentio intellecta* (la idea, concepto o *verbum interius*)¹⁹ no se identifica con la realidad entendida ni con el mismo entendimiento; el ser del entendimiento humano no se identifica con su propio entender. Por otro lado, no es lo mismo entender la cosa que entender la misma *intentio intellecta*. Este segundo término sólo puede ser comprendido por el entendimiento cuando vuelve sobre sí mismo. Por esta razón, hay que diferenciar las ciencias que tratan sobre las cosas de las que se ocupan de las ideas.

¹⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. IV, cap. 11, n. 5.

¹⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. IV, cap. 11, n. 5.

¹⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. IV, cap. 11, n. 5.

¹⁹ Según santo Tomás, la *intentio intellecta* es lo que el entendimiento concibe en sí mismo de la cosa entendida: “*Dico autem intentionem intellectam id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. IV, cap. 11, n. 6).

“Dico autem intentionem intellectam id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quae quidem in nobis neque est ipsa res quae intelligitur; neque est ipsa substantia intellectus; sed est quaedam similitudo concepta in intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant; unde et ipsa intentio verbum interius nominatur, quod est exteriori verbo significatum. Et quidem quod praedicta intentio non sit in nobis res intellecta, inde apparet quod aliud est intelligere rem, et aliud est intelligere ipsam intentionem intellectam, quod intellectus facit dum super suum opus reflectitur: unde et aliae scientiae sunt de rebus, et aliae de intentionibus intellectis. Quod autem intentio intellecta non sit ipse intellectus in nobis, ex hoc patet quod esse intentionis intellectae in ipso intelligi consistit: non autem esse intellectus nostri, cuius esse non est suum intelligere”²⁰.

Para santo Tomás de Aquino, debe diferenciarse claramente el entendimiento humano del divino. En Dios existe una identificación perfecta entre el ser y el entender, la *intentio intellecta* y el mismo entendimiento. Es de este modo que Dios, entendiéndose a sí mismo, entiende todo lo que ha creado. Rahner, por el contrario, acaba atribuyendo esta característica divina al propio hombre. La citación que hace Rahner, para sostener su tesis, a este texto de *Contra Gentiles* es del todo inadecuada. Precisamente, el Aquinate deja clara la distinción entre el conocimiento humano y el divino porque pretende demostrar, de manera analógica, la generación intratrinitaria del Verbo divino. Para santo Tomás, no se puede explicar la generación divina más que con el modo de emanación de la vida intelectual; no con el propio de la vida vegetativa o sensitiva: *“generatio divina secundum intellectualem emanationem sit intelligenda”²¹.*

Señala el Aquinatense que el Verbo divino es el mismo Dios entendido, ya que se identifican el ser natural de Dios y su propio entender. En cambio, el verbo humano no es el mismo hombre, como es evidente, sino la misma idea entendida. Por el contrario, en Dios, su Verbo subsiste en su naturaleza divina, es más, el Verbo es Dios *simpliciter*, y, por este motivo, en el prólogo del Evangelio según san Juan, después de afirmar que *“In principio erat Verbum”*, no solamente se añade *“et Verbum erat apud Deum”*, sino además *“et Deus erat Verbum”²²*, como bien señala santo Tomás de modo oportunísimo²³. Así pues, como la procedencia del Verbo divino se genera cuando Dios

²⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. IV, cap. 11, n. 6.

²¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. IV, cap. 11, n. 8.

²² *“In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. Hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, quod factum est; in ipso vita erat, et vita erat lux hominum, et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt. [...] Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem, veniens in mundum. In mundo erat, et mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit”* (Jn 1, 1-5; 9-10).

²³ *“Cum autem intellectus divinus non solum sit semper in actu, sed etiam sit ipse actus purus, ut in primo probatum est; oportet quod substantia intellectus divini sit ipsum suum intelligere, quod est actus intellectus; esse autem verbi interius concepti, sive intentionis intellectae, est ipsum suum intelligi. Idem ergo esse est verbi divini, et intellectus divini; et per consequens ipsius Dei, qui est suus*

se entiende a sí mismo, de la misma manera, al entenderse a sí mismo, Él entiende todas las cosas creadas, de las cuales Él es su principio y causa eficiente mediante su entendimiento y su voluntad. Sin embargo, en el hombre es imposible que se dé esta actividad portentosa, ya que el conocimiento de la realidad empieza en los sentidos, que son a la vez impresionados por los entes naturales²⁴. Rahner, en cambio, se equivoca al exclusivizar, desde el inicio de su planteamiento, la *reflexio* o *reditio*, considerándola como principio del conocimiento a la manera divina; este es su *error principalis* en esta presente cuestión, y los demás subsiguientes, meras derivaciones del mismo. Asimismo, recordemos que nuestro autor quiere justificar que la *conversio ad phantasma* es característica intrínseca de la propia *abstractio*: “entonces la *conversio ad phantasma* es característica intrínseca de la misma *abstractio*, como indicio de que ella siempre es un advenir desde el mundo y sólo puede persistir brotando siempre y continuadamente del mundo”²⁵. Para Rahner, el *phantasma* —y la *conversio* hacia él—, es el fundamento permanente de la inteligencia. Pero identificando tal *conversio* con la misma *reditio*, en el fondo lo que se está justificando es que el fundamento de la inteligencia es solamente la capacidad de volver hacia sí misma, su *concienticidad*, como dice nuestro autor. Es cierto —como hemos visto en santo Tomás— que la vida intelectual humana goza de un alto grado de inmanencia, pero también es cierto que esta actividad vital intelectual no está cerrada en sí misma, puesto que las representaciones sensibles son adquiridas a partir de la realidad extramental a través de los sentidos. En consecuencia, al contrario de los ángeles, en el hombre el punto de partida de su entendimiento está en el exterior, aunque el término sea inmanente.

*intellectus. Esse autem Dei est eius essentia vel natura, quae idem est quod ipse Deus, ut in primo ostensum est. Verbum igitur Dei est ipsum esse divinum et essentia eius, et ipse verus Deus. Non autem sic est de verbo intellectus humani. Cum enim intellectus noster seipsum intelligit, aliud est esse intellectus, et aliud ipsum eius intelligere: substantia enim intellectus erat in potentia intelligens antequam intelligeret actu. Sequitur ergo quod aliud sit esse intentionis intellectae, et aliud intellectus ipsius: cum intentionis intellectae esse sit ipsum intelligi. Unde oportet quod in homine intelligente seipsum, verbum interius conceptum non sit homo verus, naturale hominis esse habens; sed sit homo intellectus tantum, quasi quaedam similitudo hominis veri ab intellectu apprehensa. Ipsum vero verbum Dei, ex hoc ipso quod est Deus intellectus, est verus Deus, habens naturaliter esse divinum: eo quod non est aliud naturale esse Dei et aliud eius intelligere, ut dictum est. Hinc est quod Ioan. 1-1 dicitur: Deus erat verbum. Quod quia absolute dicitur, demonstrat verbum Dei verum Deum debere intelligi. Verbum enim hominis non posset dici simpliciter et absolute homo, sed secundum quid, scilicet homo intellectus: unde haec falsa esset, homo est verbum; sed haec vera potest esse, homo intellectus est verbum. Cum ergo dicitur, Deus erat verbum, ostenditur verbum divinum non solum esse intentionem intellectam, sicut verbum nostrum; sed etiam rem in natura existentem et subsistentem. Deus enim verus res subsistens est: cum maxime sit per se ens” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. IV, cap. 11, n. 11).*

²⁴ “Cum autem Deus et seipsum intelligat et alia, ut in primo ostensum est, eius intelligere principium est rerum intellectarum ab ipso, cum ab eo causentur per intellectum et voluntatem” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. IV, cap. 11, n. 14).

²⁵ EM, p. 131: “Dann aber ist die *conversio ad phantasma* innere Eigentümlichkeit der *abstractio* selber, insofern sie nur die Anzeige dafür ist, daß die *abstractio* immer ein Kommen von Welt her ist und immer nur als so van Welt dauernd kommend bestehen kann” (GW¹, pp. 80-81; GW¹, p. 131).

b) Referencia a la *Expositio super librum Boethii De Trinitate* (III, q. 6, a. 2, ad 5)

Primeramente, recordemos el pasaje citado en las páginas precedentes: “Y aquí hay que considerar que este punto de partida es al mismo tiempo fundamento permanente: *non est intelligere sine phantasmate* (l. c.); por tanto, un *principium ex quo incipit... non sicut transiens sed sicut permanens* (In *Boeth. de Trin.* q. 6 a. 2 ad 5)”²⁶. La afirmación es clara: el hombre no puede conocer sin recurrir a las imágenes. Sin embargo, ya hemos visto en el punto anterior cómo debe reinterpretarse esta tesis tomista según Rahner. La última referencia que hace nuestro autor es un complemento de la que ya hemos analizado; es una referencia —y cita parcial— al *Comentario del De Trinitate de Boecio*²⁷. El correspondiente comentario completo de santo Tomás a la obra boeciana es el siguiente:

*“Phantasma est principium nostrae cognitionis, ut ex quo incipit intellectus operatio non sicut transiens, sed sicut permanens ut quoddam fundamentum intellectualis operationis; sicut principia demonstrationis oportet manere in omni processu scientiae, cum phantasmata comparentur ad intellectum ut obiecta, in quibus inspicit omne quod inspicit vel secundum perfectam repraesentationem vel per negationem. Et ideo quando phantasmatum cognitio impeditur, oportet totaliter impediri cognitionem intellectus etiam in divinis. Patet enim quod non possumus intelligere Deum esse causam corporum sive supra omnia corpora sive absque corporeitate, nisi imaginemur corpora, non tamen iudicium divinorum secundum imaginationem formatur. Et ideo quamvis imaginatio in qualibet divinorum consideratione sit necessaria secundum statum viae, numquam tamen ad eam deduci oportet in divinis”*²⁸.

El pasaje supracitado corresponde a un artículo que trata sobre la prescindibilidad de la imaginación en la consumación de la ciencia metafísica. En concreto, dicho pasaje es una respuesta a dos objeciones que defienden la necesidad de la imaginación —y de la *conversio ad imaginationem*— para que pueda darse conocimiento metafísico —o de las cosas divinas, como se dice en esta obra—, apoyándose en la tesis de que el conocimiento humano comienza en los sentidos²⁹. La respuesta a estas objeciones,

²⁶ EM, p. 131, nota 2: “Dabei ist zu beachten, daß dieser Ausgang gleichzeitig bleibendes Fundament ist: *non est intelligere sine phantasmate* (l.c.), also ein *principium ex quo incipit... non sicut transiens sed sicut permanens* (In *Boeth. De Trin.* q. 6 a.2 ad 5)” (GW¹, p. 81, nota 2; GW², p. 131, nota 2).

²⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super De Trinitate* III, q. 6, a. 2, ad 6 (ad 5, según el modo de citar de Karl Rahner) referenciado en EM, p. 131, nota 2; GW¹, p. 81, nota 2; GW², p. 131, nota 2.

²⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super De Trinitate* III, q. 6, a. 2, ad 6.

²⁹ “*In cognoscitivis maxime regulamur per id quod est cognitionis principium, sicut in naturalibus per sensum, a quo nostra cognitio incipit. Sed principium intellectualis cognitionis in nobis est imaginatio, cum phantasmata hoc modo comparentur ad intellectum nostrum sicut colores ad visum, ut dicitur in III de anima. Ergo in divinis oportet ad imaginationem deduci*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super De Trinitate* III, q. 6, a. 2, arg. 5). “*Cum intellectus non utatur organo corporali, ex laesione organi corporalis non impeditur actio intellectus, nisi quatenus ad imaginationem convertitur. Sed per laesionem organi corporalis, scilicet cerebri, impeditur intellectus in consideratione divinorum. Ergo*

precisamente, enseña que, en la ciencia metafísica, como en todo conocimiento, se necesita de las imágenes, de la *conversio ad phantasmata*, pero no como término del conocimiento metafísico o de las cosas divinas, sino como principio fundamental. Rahner extrae de manera inexacta esta parte de la siguiente cita: *principium ex quo incipit... non sicut transiens sed sicut permanens*. La cita exacta, como antes hemos leído, que es además la que debería haber citado nuestro autor por rigor científico, es la siguiente: “*Phantasma est principium nostrae cognitionis, ut ex quo incipit intellectus operatio non sicut transiens, sed sicut permanens ut quoddam fundamentum intellectualis operationis*”³⁰.

Atendiendo al texto tomasiano, podemos afirmar que el principio de nuestro conocimiento lo encontramos en el fantasma. Este principio —fundamento de la actividad intelectual— es de carácter permanente, no transitorio. Además, cuando no es posible recurrir a las imágenes, es imposible, por ende, el propio conocimiento intelectual, incluso el de tipo metafísico (de las cosas divinas). El ejemplo que aporta a esta tesis el Angélico Doctor es suficientemente ilustrador. Entendemos que Dios es causa de la realidad corpórea y que, a la vez, Él mismo no tiene cuerpo; al ser espíritu purísimo trasciende todos los entes corpóreos. Ahora bien, es imposible que el hombre entienda todo esto que le atribuimos a Dios, sin que tenga una sola imagen de algún cuerpo, a pesar de que, a la hora de tratar sobre la cuestión divina, no se vaya a utilizar la imaginación como término de la metafísica o de la teodicea. Con lo dicho hasta ahora, estamos en disposición de esclarecer adecuadamente qué entiende el Doctor Común cuando habla del carácter permanente y no transitorio de las imágenes sensibles. En ningún momento —lo hemos comprobado— identifica o confunde la *abstractio* con la *conversio*, simplemente los dos términos están relacionados, como es natural, en la unidad del proceso cognoscitivo. Por otra parte, santo Tomás tampoco habla de la *tenencia de mundo*, ni hace depender la misma *abstractio* de dicha posesión, como si la *abstractio* se pudiera definir como un *permanente* brotar del mundo del espíritu. Asimismo, queremos hacer notar que el adjetivo *permanente*, en este contexto, santo Tomás lo entiende como *fundamental*. Rahner, por el contrario, a pesar de que también habla de *fundamento permanente*, entiende esta permanencia como el continuo brotar de la *tenencia de mundo*, mediante la sensibilidad, que origina concomitantemente la *abstractio*.

intellectus divina considerans ad imaginationem deducitur” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super De Trinitate* III, q. 6, a. 2, arg. 6).

³⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super De Trinitate* III, q. 6, a. 2, arg. 6.

Efectivamente, para santo Tomás el *phantasma* es el fundamento del conocimiento intelectual, así como, de forma análoga, las esencias radican en lo singular. Es decir, la naturaleza humana, en sentido absoluto e independiente, no existe más que como ente de razón. La naturaleza humana que forma parte de la realidad se encuentra, por ejemplo, en Sócrates o en Aristófanes. En consecuencia, situándonos ahora en el plano gnoseológico, cuando entendemos el concepto *hombre*, lo entendemos también en un sujeto singular concreto, pero no al margen de ninguna concreción. En otras palabras, lo que finalmente conocemos no es el *hombre* en abstracto, sino el hombre Sócrates o el hombre Aristófanes. Pero, para que se pueda producir lo antedicho, es menester que se dé la *conversio ad phantasmata*, el retorno del intelecto a las imágenes sensibles, las cuales tienen su origen en la realidad extramental, y no en el *mundo del espíritu*.

1. 2. *Tres indicios del carácter abstractivo de la reditio in seipsum: concepto, juicio y verdad*

El cognoscente, distanciándose del mundo (*aversio a phantasmate*), tiene la *posibilidad* (*Möglichkeit*) de volver sobre sí mismo (*reditio in seipsum*). Para entender esta facultad regresiva del cognoscente, nuestro autor expone —sin referencia alguna a la obra del Aquinate ni a ningún otro autor— tres indicios que demuestran el carácter abstractivo de la *reditio in seipsum*: el concepto universal, el juicio y la verdad de éste³¹.

a) *El ser formal del concepto universal producido en la reditio in seipsum*

En primer lugar, Rahner trata del primer indicio del carácter abstractivo de la *reditio in seipsum*. No obstante, nuestro autor no se ocupa en este apartado de cómo se forma el concepto, sino que se centra en su *ser formal*, el cual “es aprehendido como ser de muchos posibles entes (sujetos)”³². Entonces, la *conversio* —afirma Rahner— debe entenderse dentro de este contexto, ya que la misma *conversio* supone una *síntesis concretiva*, la aplicación de un concepto universal a un ente concreto, a un *aquesto*, un

³¹ “Antes de que se pueda emprender el intento de comprender la ‘posibilidad’ intrínseca de aquel regreso sobre sí mismo del *cognoscente*, ganado en su distanciarse del mundo, hay que comprender de alguna manera al *cognoscente* mismo en su efectiva manera de ser. Esta pensante ‘tenencia de mundo’ da de sí tres indicios, que se completan y aclaran recíprocamente: el concepto universal, el juicio, la verdad de éste” (EM, p. 132): “*Bevor der Versuch unternommen werden kann, die innere Möglichkeit jenes van der Welt Abstand gewinnenden Rückgangs des Erkennenden auf sich selber zu begreifen, muß er in seiner tatsächlichen Eigenart einigermaßen begriffen werden. Drei Anzeigen gibt diese denkende Welthabe von sich, die sich gegenseitig ergänzen und verdeutlichen: den allgemeinen Begriff, das Urteil, dessen Wahrheit*” (GW¹, p. 81; GW², p. 131).

³² EM, p. 132: “*als solches von vielen möglichen Seienden (Subjekten) erfaßt*” (GW¹, p. 81; GW², p. 132).

esto-aquí (Diesda). Rahner afirma que sigue a santo Tomás cuando enseña que es imposible que haya conocimiento sin *conversio*. Incluso, el padre Rahner responde a la objeción que se le hace al Aquinate de que no es necesaria la *conversio* cuando, por ejemplo, se produce la representación del concepto universal o cuando se formula el juicio universal de esencia:

“*Conversio* es, precisamente, la aplicación de lo universal a un ‘aquesto’. A la tesis de santo Tomás de que no hay conocimiento sin *conversio* podría objetarse que al menos la representación del concepto universal y el juicio universal de esencia, que no se refieren a un ‘aquesto’ concreto, excluyen tal *conversio*. Pero, de hecho, también estas universalidades deben ser pensadas siempre en una *conversio*”³³.

Sin embargo, nuestro autor manifiesta de modo impreciso que la diferencia entre el conocimiento universal y el concreto estriba en la diferencia que se da entre la inmediatez o mediatez del dato sensible: “Lo que sabemos está en todos los casos construido de igual manera: es universal o concreto tan sólo porque o se refiere inmediatamente y como tal a lo concreto dado en la sensibilidad, o sólo mediatamente”³⁴. En consecuencia, según nuestro autor, el concepto universal, sólo en una *conversio ad phantasma*, llega a ser consciente. Esta aseveración última es señal inequívoca de que el doctor Rahner identifica la *reditio* con la *abstractio*, puesto que se llega a afirmar, *de facto*, que la *conversio* sirve para la concientización de la conceptualización (del ser consciente del concepto), que es lo mismo que decir que la *abstractio* deviene *reditio* con la *conversio*. Dice el padre Rahner que todo lo sabido o conocido es conocimiento de algo concreto, pero también es manifestación del modo de ser del propio conocer humano, a saber: *reditio subiecti in seipsum*.

“Toda representación del pensamiento, singular o individual, es un saber de algo acerca de algo. Lo que inicialmente aparecía como una peculiaridad del concepto universal, se revela, de esta manera no sólo peculiaridad del concepto universal como tal, sino expresión de la manera de ser esencial a nuestro conocer humano en general: siempre lo sabido es algo acerca de algo. Y precisamente en esto se anuncia la *reditio subiecti in seipsum*”³⁵.

³³ EM, p. 133: “*Conversio ist gerade die Hinbeziehung des Allgemeinen auf ein Diesda. Soll es Dach Thomas keine Erkenntnis ohne conversio geben, so könnte man gegen diese These einwenden, wenigstens die Vorstellung des Allgemeinbegriffs und das allgemeine Wesensurteil, die sich beide nicht auf ein konkretes Diesda beziehen, schlössen eine solche conversio aus. Tatsächlich aber müssen auch alle diese Allgemeinheiten immer in einer conversio gedacht werden*” (GW¹, p. 133; GW², p. 132).

³⁴ EM, p. 133: “*Unser Gewußtes ist in allen Fällen gleich gebaut, allgemein oder konkret ist es nur dadurch, daß es entweder sich als solches unmittelbar auf das in der Sinnlichkeit gegebene concretum bezieht oder nur mittelbar*” (GW¹, p. 82; GW², p. 133).

³⁵ EM, pp. 133-134: “*Jede denkende Vorstellung, oh allgemein, singular oder individuell, ist ein Wissen von etwas über etwas. Was sich zuerst als Eigentümlichkeit des Allgemeinbegriffs zeigte, enthüllt sich*

El concepto tiene carácter universal —prosigue nuestro autor— porque está opuesto a un *esto*, y así puede ser aplicado a cualquier ente concreto, de ahí su universalidad: “Este contenido de saber es universal precisamente porque se encuentra de la parte del sujeto en la oposición de éste a aquel esto, y puede ser referido por ello a cualesquiera estos”³⁶. A partir de aquí, Karl Rahner consume su argumentación enseñando que el sujeto, oponiéndose al *aquesto* (*Diesda*), es cuando vuelve sobre sí mismo, y, mediante esta *reditio* y esta *oppositio*, produce un *objeto* (*Gegen-stand*), el cual es, a la vez, universalizado precisamente por la misma *reditio*.

“Precisamente porque el sujeto libera el contenido del concepto universal de la indivisión sensible de sujeto y objeto (lo que no tiene por qué importar una disminución del contenido del concepto, pues en esta liberación no tiene por qué ser abandonado más que un esto completamente vacío), se gana el sujeto a sí mismo por vez primera oponiéndose a este *aquesto*, vuelve sobre sí mismo y cobra así por vez primera un ‘objeto’, pudiendo referir a éste lo adquirido y de esta forma universalizado en este regreso hacia sí mismo”³⁷.

En otras palabras: es la *reditio* la que produce el concepto o el *ser formal* del mismo, que es referido a un objeto que, a la vez, ha sido producido por la propia *reditio*, lo cual significa de forma manifiesta el predominio de la *concientización* en todo el proceso cognoscitivo, como seguiremos patentizando a lo largo de nuestro análisis: “La vuelta del sujeto *cognoscente* sobre sí mismo y la liberación de un universal de sus respectivos ‘sujetos’ es un proceso uno e idéntico”³⁸. Más tarde, todavía con mayor explicitación, pero con argumentos artificiosos y forzados, Rahner alcanza su propósito, el de dejar por sentado que la *abstractio* significa *reditio*, o sea, que existe una identidad, como ya podemos ver en la siguiente afirmación que él mismo destacó en

damit nicht bloß als die des Allgemeinbegriffs als solchen, sondern als Ausdruck der Wesensart unseres menschlichen Wissens überhaupt: immer wird etwas über etwas gewußt. Darin zeigt sich nun tatsächlich die reditio subjecti in se ipsum an” (GW¹, p. 82; GW², p. 133).

³⁶ EM, p. 134: “Dieser Wissensinhalt ist gerade deshalb allgemein, weil er auf der Seite des wissenden Subjektes in dessen Gegenstellung zu jenem Diesem steht und darum auf beliebige Diese bezogen werden kann” (GW¹, p. 83; GW², p. 134).

³⁷ EM, p. 134: “Gerade dadurch, daß das Subjekt den Inhalt des Allgemeinbegriffs aus der sinnlichen Ungeschiedenheit von Subjekt und Objekt herauslöste (was durchaus keine Verringerung seines Inhaltes zu bedeuten braucht, da bei dieser Herauslösung ja nur ein völlig leeres Dieses zurückzubleiben braucht), gewinnt das Subjekt sich selbst erstmals in seinem Gegenstehen gegen diese Diesda, es kehrt in sich selbst zurück und hat damit auch erst einen Gegen-stand, auf den es das bei seiner Rückkehr zu sich mitgenommene und so allgemein gewordene Gewußte hinzubeziehen vermag” (GW¹, p. 83; GW², p. 134).

³⁸ EM, p. 134: “Die Rückkehr des wissenden Subjekts in sich und die Abhebung eines Allgemeinen von seinen ‚Subjekten‘ ist ein und derselbe Vorgang” (GW¹, p. 83; GW², p. 134).

letra cursiva: “La ‘abstractio’ como ganancia del concepto universal es, por tanto, la realización de esta ‘reditio (reflexio) subiecti in seipsum”³⁹.

b) *La concretio o la síntesis concretiva del concepto universal*

Karl Rahner identifica, sin matizar, el concepto universal con la *simplex apprehensio*, pero esta cuestión la analizaremos en breve, cuando tratemos de la *complexio* y de la *concretio* según santo Tomás, pues creemos que es conveniente realizar una *explicatio terminorum* acerca de las presentes nociones, distinguiendo bien el plano psicológico del lógico.

Para Rahner, el concepto (*simplex apprehensio*), en el orden del juicio, es un predicado que está constitutiva y anticipadamente ordenado a un sujeto. De aquí que nuestro autor distinga la *síntesis posible* de la *síntesis realizada*. Para él, en el concepto mismo, al existir esta ordenación anticipada a un sujeto, existe la *síntesis concretiva posible*. Dicho de otro modo: la *síntesis realizada* es anterior al concepto, a la *síntesis posible*. Tanto es así para nuestro autor, que llega a concluir —confundiendo el plano psicológico con el lógico, y también la misma lógica con sus expresiones— que la *proposición* es anterior al *concepto*:

“El concepto universal, la *simplex apprehensio*, título bajo el cual santo Tomás trata habitualmente de los conceptos universales, se diferencia del juicio, dentro del cual es él —el concepto universal, la *simplex apprehensio*— el predicado, no como un fragmento se diferencia del todo en el que los conceptos (sujeto, predicado) serían ensamblados posteriormente a su intrínseca constitución, sino como se diferencia una *síntesis posible* de sujeto y objeto de una *síntesis realmente efectuada*. Pues la ordenación a un posible sujeto pertenece ya al concepto universal como tal. Y con esto se afirma simultáneamente que la *proposición* es ‘antes’ que los conceptos universales, porque la *síntesis realizada* es anterior a la *posible*”⁴⁰.

³⁹ EM, p. 134: “Abstractio als Gewinnung des Allgemeinbegriffs ist demnach Vollzug dieser reditio (reflexio) subiecti in seipsum” (GW¹, p. 83; GW², p. 134). La letra cursiva de la presente afirmación se encuentra en la segunda edición alemana de *Geist in Welt* y en la correspondiente traducción española.

⁴⁰ EM, p. 135: “Der Allgemeinbegriff, die simplex apprehensio, unter welchem Titel Thomas gewöhnlich von Allgemeinbegriffen redet, unterscheidet sich vom Urteil, in dem er Prädikat ist, nicht wie ein Stück vom Ganzen, zu dem die Begriffe (Subjekt, Prädikat) nachträglich zu ihrer inneren Konstituierung erst noch zusammengestückt werden, sondern wie eine mögliche von einer tatsächlich vollzogenen Synthesis von Subjekt und Prädikat. Denn schon zum Allgemeinbegriff als solchem gehört die Hinbeziehung auf ein mögliches Subjekt. Damit ist aber gleichzeitig gesagt, daß der Satz vor den Allgemeinbegriffen ist, weil die vollzogene Synthesis vor der möglichen steht” (GW¹, p. 83; GW², pp. 134-135).

Según Rahner, se puede afirmar que la síntesis posible es lo que tomísticamente se llama *concretio*, puesto que el concepto universal —identificado en el orden judicativo con el predicado— está siempre referido a algo concreto, a un *aquesto* (*Diesda*). Es decir, en el mismo concepto universal se da, de hecho, una *concretio* —una síntesis concretiva posible de un concepto universal con un *aquesto*—, pues esta misma *concretio* es parte constitutiva del concepto.

c) *El juicio y la verdad concebidos como complexio*

El segundo y tercer indicios de la dimensión abstractiva de la *reditio* son —para nuestro autor— el juicio y la verdad de éste. Tanto el juicio como la verdad se encierran en la denominada *síntesis afirmativa* o *complexio*. En primer lugar, el doctor Rahner hace una diferenciación entre el *juicio* y el concepto universal. Sin embargo, para comprender bien su postura, debemos tener en cuenta que nuestro autor no entiende el juicio como un *ensamblaje* de sujeto-predicado; la misión del juicio no es constituir una síntesis *a posteriori* de estos dos términos. Sólo en cierto modo se podría admitir la conocida concepción del juicio como la síntesis de dos conceptos, síntesis de un sujeto y un predicado. Ahora bien, esto solamente se puede conceder mientras el *concepto* se entienda, en esencia, como *síntesis concretiva*⁴¹. En este caso, una síntesis de un sujeto y un predicado —advierte nuestro autor— sólo se podrá realizar en un mismo *suppositum*, reduciendo el propio sujeto del juicio a una mera función de *indicador determinante* del antedicho *suppositum*. De esta manera, la síntesis que se realiza en el juicio es la unión del concepto universal (predicado) con un determinado *aquesto* (sujeto), constituyendo un mismo *suppositum*. En otras palabras, el *suppositum* se genera a partir del concepto universal determinado por el sujeto. El concepto ya tiene en sí la referencia a un concreto, pero de forma indeterminada; el sujeto es lo que determina lo que ha sido siempre el mismo concepto.

“Evidentemente, en cuanto el contenido universal de ambos conceptos es sintetizado con el mismo *suppositum*. En la síntesis *iudicativa*, por tanto, no se trata de ninguna manera de la síntesis de dos *quididades* en igual situación recíproca, sino de la ordenación de dos *quididades* al mismo *aquesto*. Dentro de este proceso, el sujeto, en su síntesis concretiva

⁴¹ “Gewöhnlich faßt man nun das Urteil auf als die Synthesis der beiden Begriffe von Subjekt und Prädikat. Man kann diese Auffassung dann gelten lassen, wenn man sich der inneren Struktur des Begriffes selbst bewußt ist, der jeweils selbst eine konkretisierende Synthesis ist” (GW¹, p. 84; GW², p. 135): “Habitualmente se concibe al juicio como la síntesis de los dos conceptos de sujeto y predicado. Se puede seguir haciendo valer esta concepción, siempre que se sea consciente de la intrínseca estructura del concepto mismo, que es ya siempre una síntesis concretiva” (EM, pp. 135-136).

—que es presupuesta, no realizada— ejerce sólo la función de indicador determinante de aquel determinado *suppositum*, al que debe ser referido el contenido universal del predicado. El predicado como tal, en su correspondiente síntesis concretiva que acabamos de considerar, era la posible síntesis de un universal con un cualquiera a questo; ahora el sujeto determina claramente de qué a questo se trataba. En el juicio se realiza la síntesis *del universal contenido en el predicado con este determinado a questo*⁴².

Después de lo planteado —según Rahner—, en el juicio se pasa de la *síntesis concretiva posible* a la *síntesis realizada*. Esta síntesis —prosigue— es lo que entiende santo Tomás como *complexio* o *affirmatio*: “Santo Tomás llama a esta síntesis *complexio*, *affirmatio*, lo que vamos a traducir por síntesis afirmativa”⁴³. Mediante esta *síntesis afirmativa* es cómo el sujeto cognoscente llega a alcanzar el verdadero conocimiento objetivo, es decir, la referencia de un concepto universal a un *suppositum* existente en sí: “Bien considerado, sólo por la síntesis afirmativa se alcanza un conocimiento objetivo, o dicho de otra manera: *una síntesis concretiva se presenta en el pensar real sólo como síntesis afirmativa*. Únicamente se da conocimiento objetivo cuando el *cognoscente* refiere lo universal sabido a un *suppositum* que es en sí”⁴⁴.

El conocimiento consciente —continúa el doctor Rahner—, solamente se puede producir en el juicio, en una *síntesis afirmativa*, la cual —como hemos dicho antes— no consiste en ligar conceptos previos. El juicio supone la plenitud del conocimiento objetivo, pero parece —por lo que hemos podido leer— que es anterior a la concepción o *simplex apprehensio*; los conceptos se demuestran en la tesis rahneriana como meros *momentos posibles* del juicio. Es decir, para Rahner parece que la relación de un sujeto y de un predicado es anterior a ambos. De esto se deduce que la *simplex apprehensio* es una parte del juicio, constituida por él; primero es el juicio y, luego, resultan de él los conceptos como posibles momentos suyos.

⁴² EM, p. 136: “Offenbar so, daß das in beiden Begriffen enthaltene Allgemeine mit demselben *suppositum* synthetisiert wird. Bei der Urteilssynthese handelt es sich daher gar nicht um die Synthese von zwei Washeiten von gleicher Stellung untereinander, sondern um die Hinbeziehung von zwei Washeiten auf das gleiche Diesda. Dabei hat das Subjekt in seiner konkretisierenden Synthesis, die vorausgesetzt, nicht vollzogen wird, nur die Funktion der festlegenden Anzeige jenes bestimmten *Suppositum*, auf das das Allgemeine des Prädikats bezogen werden soll. Während das Prädikat als solches in seiner eben noch betrachteten konkretisierenden Synthesis die mögliche Synthesis eines Allgemeinen mit einem beliebigen Diesda war, bestimmt nun das Subjekt eindeutig, welches Diesda gemeint ist. Mit diesem bestimmten Diesda wird im Urteil nun die Synthesis des im Prädikat enthaltenen Allgemeinen vollzogen” (GW¹, p. 84; GW², pp. 135-136).

⁴³ EM, p. 136: “Thomas nennt diese Synthesis ‚*complexio*‘, ‚*affirmatio*‘, was wir mit affirmativer Synthesis wiedergeben wollen” (GW¹, p. 84; GW², p. 136).

⁴⁴ EM, p. 136: “Recht besehen ist nun erst durch die affirmative Synthesis eine gegenständliche Erkenntnis erreicht, oder anders gesagt: eine konkretisierende Synthesis tritt im wirklichen Denken nur als affirmative Synthesis auf Gegenständliche Erkenntnis ist erst dort gegeben, wo der Erkennende ein allgemeines Gewußtes auf ein an sich seiendes *Suppositum* bezieht” (GW¹, p. 85; GW², p. 136).

Dicho lo cual, el padre Rahner concluye su argumentación afirmando que tanto la oposición de sujeto-objeto, como la formación del concepto universal y la realización de la *síntesis afirmativa*, se identifican en la *abstractiva reditio subiecti in seipsum*, y ésta con aquéllos: “Y con esto queda dicho que la oposición entre sujeto y objeto, que se realiza en esa *reditio subiecti in seipsum* abstractiva y por lo mismo constitutiva de los conceptos universales, es de hecho la síntesis afirmativa”⁴⁵. De aquí que la verdad —el tercer indicio de la abstractiva *reditio in seipsum*— también se entienda solamente a partir de esta misma *reditio*. Para Rahner, la verdad es la relación del conocimiento con una realidad en sí que se manifiesta en la *reditio*, mediante el juicio o *síntesis afirmativa*. A nuestro entender, es evidente que Rahner no se está refiriendo a la relación de la inteligencia con la realidad extramental, sino a la relación de la inteligencia consigo misma, volviendo sobre sí misma, produciendo, a la vez, la oposición del sujeto con *lo otro*, con el objeto: “Al decir que la verdad significa una relación del saber a una realidad que es en sí misma y que en esta síntesis afirmativa se cumple la *reditio*, se afirma también que la verdad crea por vez primera esta contraposición de sujeto y objeto, y que ésta no es posible sin la verdad”⁴⁶. Aquí termina nuestro autor su breve exposición sobre la verdad. Sin embargo, es necesario que esta cuestión la veamos con más detenimiento posteriormente, cuando tratemos de la *complexio* en santo Tomás, según nuestro autor.

2. La cuestión de la concretio y de la complexio

2. 1. Concretio en santo Tomás de Aquino, según Rahner

Karl Rahner justifica que, para evitar confusión, durante la exposición de su teoría sobre la *concretio* y la *complexio*, no ha citado ni referenciado ningún texto de santo Tomás de Aquino. Por esta razón, dedica el último punto de esta cuestión a defender, mediante una serie de referencias a la obra tomasiana, que todo lo que se ha tratado hasta el

⁴⁵ EM, p. 137: “Damit ist auch gesagt, daß die Gegensatzung zwischen Subjekt und Gegenstand, die sich in der abstrahierenden, Allgemeinbegriffe bildenden *reditio subiecti in seipsum* vollzieht, tatsächlich die affirmative Synthesis ist” (GW¹, p. 85; GW², p. 137).

⁴⁶ EM, p. 137: “Insofern demnach Wahrheit eine Beziehung des Wissens auf eine an sich seiende Wirklichkeit besagt, und insofern in dieser affirmativen Synthesis die *reditio* sich vollzieht, ist damit auch gesagt, daß die Wahrheit diese Gegenstellung von Subjekt und Objekt erstmals schafft und diese ohne Wahrheit gar nicht möglich ist” (GW¹, p. 85; GW², p. 137).

momento es fiel a la doctrina del Doctor Común⁴⁷. En primer lugar, nuestro autor se ocupa de la *concretio*, haciendo referencia precisamente a la obra de Joseph Maréchal; en segundo lugar, en el resto del texto y de las notas, cita y hace referencia a la obra de santo Tomás.

a) Referencia a Joseph Maréchal

Nuestro autor recurre, con una única referencia a pie de página, a *Le point de départ de la métaphysique* del padre Maréchal, para fundamentarse en la concepción de la *concretio* que tiene santo Tomás de Aquino, pero según la interpretación del susodicho filósofo belga⁴⁸.

En primer lugar, Joseph Maréchal, para adecuarse presuntamente al lenguaje de la filosofía moderna —como él mismo reconoce—, adopta la expresión *forma sintética* referida al juicio, designando la unión que se constituye en la *compositio et divisio*, advirtiendo que el término *síntesis* no debe entenderse al modo kantiano: “la palabra ‘síntesis’, que no tiene nada de específicamente kantiana, es la única que encontramos en la terminología filosófica moderna para traducir exactamente la palabra ‘unio’ (*imitatio unitatis*), empleada por Santo Tomás a propósito del juicio (*Verit.*, II, 7, ad 3)”⁴⁹. Por otra parte, queremos añadir que lo que omite explicitar el filósofo belga es que, en este pasaje concreto de la cuestión segunda del *De veritate* a la que hace referencia, el Angélico Doctor no se dedica especialmente a tratar acerca de la ciencia humana, sino de la ciencia divina; veámoslo.

El Santo Doctor enseña que en Dios, a diferencia del intelecto humano, existe una perfecta unidad. En cambio, en el entendimiento humano existe el acto del juicio, de la *compositio et divisio*, considerándose ésta como una cierta unidad, pero no en el sentido absoluto, sino más bien como una *imitatio unitatis*. Esto es probado por el hecho de que Dios, al no necesitar juzgar afirmando o negando, conoce más

⁴⁷ Cfr. EM, p. 137; GW¹, p. 86; GW², pp. 137-138.

⁴⁸ Cfr. MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, pp. 202-210, referenciado en EM, p. 138, nota 3; GW¹, p. 86, nota 3; GW², p. 138, nota 1.

⁴⁹ MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Traducción de F. FONT y S. HEREDIA. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, p. 272, nota 1: “Le mot ‘synthèse’, qui n’a rien de spécifiquement kantien, est le seul que nous trouvons, dans la terminologie philosophique française, pour traduire exactement le mot ‘unio’ (*imitatio unitatis*) employé par S. Thomas à propos du jugement (*Verit.*, II, 7, ad 3)” (MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, p. 202, nota 1).

verdaderamente los enunciados que el propio hombre: “*loco compositionis quae est in intellectu nostro, est unitas in intellectu divino; compositio autem est quaedam imitatio unitatis: unde et unio dicitur; et sic patet quod Deus non componendo, verius enuntiabilia cognoscit quam ipse intellectus componens et dividens*”⁵⁰. Es en este marco, entonces, que Maréchal habla del *modo sintético de concreción*, ya que es con el término *concretio* que santo Tomás —según Maréchal— se refiere a la relación del sujeto y predicado en la *síntesis* del juicio: “Considerada en sí, la relación de sujeto a predicado presenta un rasgo característico, que Santo Tomás significa con la palabra *concretio*. La *concretio* designa un modo fundamental de síntesis, propio de la inteligencia humana”⁵¹.

Reconocemos que el doctor Maréchal hace una pertinente distinción entre los nombres-conceptos abstractos y los concretos. Ciertamente, no es lo mismo, por ejemplo, *hombre* —que es un nombre y concepto concreto— que *humanidad* —nombre y concepto abstracto—. Santo Tomás lo explica también meridianamente en unos pasajes que Maréchal y el mismo Rahner citan, como analizaremos en el siguiente punto. Maréchal reconoce que el nombre concreto difiere del abstracto en relación a la subsistencia del objeto al que se refiere, teniendo en cuenta que existe una estrecha vinculación entre el término y el concepto al que se hace referencia:

“El nombre concreto designa, pues, al objeto como subsistente, el nombre abstracto designa una forma esencial o accidental del objeto; pero siendo todo vocablo necesariamente abstracto o concreto, se sigue de ello, puesto que concepto y expresión son correlativos, que todo concepto objetivo representa a su objeto ya como subsistente, ya como simple forma”⁵².

⁵⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, q. 2, a. 7, ad 3. Este pasaje es una respuesta contundente a una objeción en la que se afirmaba que Dios no puede conocer que una cosa exista o no, debido a la falta de *compositio et divisio* que se da en el intelecto divino: “*Secundum philosophum in VI metaphysicae, compositio quae significatur cum dicitur aliquid esse vel non esse, non est in rebus, sed in intellectu nostro tantum. Sed in intellectu divino non potest esse aliqua compositio. Ergo non cognoscit rem esse vel non esse*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, q. 2, a. 7, arg. 3).

⁵¹ MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Traducción de F. FONT y S. HEREDIA. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, pp. 272-273: “*Considérée en soi, la relation du sujet au prédicat présente un trait caractéristique, que S. Thomas signifie par le mot concretio. La concretio désigne un mode fondamental de synthèse, propre à l’intelligence humaine*” (MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, p. 202).

⁵² MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Traducción de F. FONT y S. HEREDIA. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, p. 273: “*Le nom concret désigne donc l’objet comme subsistant, le nom abstrait désigne une forme essentielle ou accidentelle de l’objet; mais tout vocable étant nécessairement abstrait ou concret, il s’ensuit, puisque concept et expression sont corrélatifs, que tout concept objectif représente son objet soit comme subsistant, soit comme simple forme*” (MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, p. 203).

Después de demostrar el carácter correlativo entre el término y el concepto —con la cual elementalidad estamos de acuerdo—, el doctor Maréchal, de forma un tanto obscura, pasa a hablar de la subsistencia del objeto en el concepto. Es decir, mediante la *síntesis* (juicio) es cómo la subsistencia del objeto —según este filósofo belga— llega a plenitud: “La ‘subsistencia acabada del objeto’ (*aliquid completum subsistens*) no se refleja, pues, en la inteligencia por un concepto objetivo homogéneo, sino (tal como lo indica la palabra misma concreción) por medio de una ‘composición’ o de una ‘síntesis’”⁵³. A nuestro entender, a partir de este punto, Joseph Maréchal desarrolla una argumentación que puede favorecer el *hilemorfismo noético*, ya que atribuye a la síntesis del juicio un carácter metafísico, como podremos ver en seguida.

Maréchal se pregunta de qué naturaleza es esta síntesis. En primer lugar, admite que la predicha síntesis es necesaria, puesto que, para la objetivación de un concepto, siempre se reclama la existencia de un *suppositum* que reciba la forma de los objetos⁵⁴. La síntesis —según Maréchal— es lo que hace posible que dos formas, un sujeto y un predicado, se encuentren en un solo *suppositum*: “la síntesis es en ellos esencialmente el encuentro de *dos formas en un solo suppositum*”⁵⁵. Sin embargo, se advierte que el sujeto y el predicado no están en igualdad de condiciones. Antes de la síntesis judicativa, el sujeto ya tiene el carácter de *suppositum*, aunque incompleto. El predicado es una forma que tiene la función atributiva, como se demuestra en los juicios tautológicos; por ejemplo: *el hombre es hombre*. Según Maréchal, “la fórmula desarrollada de este juicio debe escribirse: ‘El sujeto (que es hombre) posee la forma de *humanidad*’”⁵⁶. Prosigue el filósofo belga diciendo que el juicio tautológico es una manifestación del *principio de identidad* —el cual es su fundamento—, pero en el que

⁵³ MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Traducción de F. FONT y S. HEREDIA. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, p. 274: “La ‘subsistence achevée de l’objet’ (*aliquid completum subsistens*) ne se reflète donc pas dans l’intelligence par un concept objectif homogène, mais (ainsi que l’indique le mot même de concrétion) par l’intermédiaire d’une ‘composition’ ou d’une ‘synthèse” (MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, p. 203).

⁵⁴ Cfr. MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, p. 274; *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, p. 204.

⁵⁵ MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Traducción de F. FONT y S. HEREDIA. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, p. 275: “La *synthèse* y est essentiellement la rencontre de deux formes dans un seul *suppositum*” (MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, p. 205).

⁵⁶ MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, p. 276: “Le sujet (qui est homme) porte la forme d’*humanité*” (MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, p. 205).

hay que hacer la siguiente distinción: “*Quod est, est, significa: subjectum (quod est) afficitur forma (essendi)*”⁵⁷. Curiosamente, Maréchal aquí insinúa —en forma de pregunta retórica— que esta síntesis entre este sujeto y este predicado puede ser apriórica, teniendo en cuenta que, al principio de su argumentación —recordémoslo—, advirtió que escogía el término *síntesis* para adecuarse al modo de hablar de la filosofía contemporánea, sin pretender evocar el pensamiento kantiano. Por consiguiente, parece, por lo menos, no del todo claro que Maréchal renuncie a la significación kantiana del término *síntesis*, al equiparar el término *unio* —que en este contexto está en el plano divino—, al de *síntesis*, que es más propio de la teoría kantiana del conocimiento.

“Puesto que todos nuestros juicios se regulan sobre el tipo fundamental del principio de identidad, todos también, sin excepción, encierran, como éste, la síntesis que Santo Tomás llama ‘concreción’. Pero, siendo bajo esta relación y sin réplica, ‘sintéticos’, ¿serán igualmente ‘sintéticos’ a priori? En otros términos, el ‘modo concreto’ de los juicios, ¿se debe a una disposición de nuestras facultades cognoscentes?”⁵⁸.

Asimismo, Maréchal, con su acostumbrado juego de complejos equilibrios, advierte que son necesarias para esta síntesis las facultades sensitivas, ya que, de lo contrario, se caería en el intuicionismo. Ahora bien, Maréchal no habla apenas de la capacidad abstractiva de la inteligencia para oponerse a dicho intuicionismo. Asimismo, la inteligencia, según él, es *sintética*, no intuitiva: “Si la inteligencia no fuera solidaria de la sensibilidad receptiva, si pudiera sacar de su propio fondo la representación conceptual, escaparía a la necesidad de concebir y de juzgar ‘por concreción’: a decir verdad, dejaría de ser *sintética* para devenir *intuitiva*”⁵⁹. Los sentidos receptivos tienen la misión de dar la forma necesaria para que la inteligencia, mediante la *conversio ad phantasma*,

⁵⁷ MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Traducción de F. FONT y S. HEREDIA. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, p. 277: “*Quod est est, signifie : subjectum (quod est) afficitur forma (essendi)*” (MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, p. 206).

⁵⁸ MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Traducción de F. FONT y S. HEREDIA. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, p. 277: “*Puisque tous nos jugements se règlent sur le type fondamental du principe d’identité, tous aussi, sans exception, renferment, comme lui, cette synthèse que S. Thomas appelle: concrétion. Mais, étant, sous ce rapport et sans conteste, ‘synthétiques’, seraient-ils également ‘synthétiques à priori’? En d’autres termes, le ‘mode concretif’ des jugements tient-il à une disposition permanente de nos facultés connaissantes?*” (MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, pp. 206-207).

⁵⁹ MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Traducción de F. FONT y S. HEREDIA. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, p. 281: “*Si l’intelligence n’avait pas partie liée avec la sensibilité réceptive, si elle pouvait tirer de son propre fonds la représentation conceptuelle, elle échapperait à la nécessité de concevoir et de juger ‘par concrétion’: à vrai dire, elle cesserait d’être synthétique pour devenir intuitive*” (MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, p. 210).

sea sintéticamente concretiva: “la forma inteligible no se objetiva más que ‘concretándose’ a través del fantasma, en la materia”⁶⁰.

“Una inteligencia no intuitiva exige el concurso de una sensibilidad, es decir, de una facultad receptiva, físicamente pasiva de sus objetos, material y cuantitativa; el concurso obligado de una tal facultad entraña, para el ejercicio objetivo de la inteligencia, la necesidad del modo sintético de concreción”⁶¹.

A nuestro entender, Maréchal adopta de nuevo una postura ecléctica entre el tomismo y el kantismo. Por una parte, reconoce la importancia fundamental que representan los sentidos, huyendo acertadamente del intuicionismo, pero, por otra, solamente atribuye a dichos sentidos un carácter concretivo, mediante la *conversio ad phantasma*. Parece, por otra parte, que la síntesis judicativa, entre un sujeto y un predicado, es en cierto modo apriórica, ya que se fundamenta en el *principio de identidad*. En otras palabras, esta síntesis se produce en un mismo *suppositum* de naturaleza anticipada, puesto que la forma del sujeto es *a priori*, aunque necesite de un predicado que la concrete. Es esta deformada y obscura interpretación maréchaliana del Aquinatense en la que el padre Rahner, evidentemente, se ha inspirado a la hora de exponer su teoría sobre la cuestión de la *síntesis concretiva*, y no, en cambio, en la propia doctrina de santo Tomás de Aquino que ahora mismo pasamos a exponer.

b) Cita y referencias a la *Summa Theologiae* en torno a la concretio

Analizamos ahora las citas y referencias más importantes a la *Prima Pars* de la *Summa Theologiae* que aporta nuestro autor, las cuales, a la vez, coinciden en gran medida con las citas que Maréchal ha utilizado para argumentar su tesis.

⁶⁰ MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Traducción de F. FONT y S. HEREDIA. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, p. 281: “la forme intelligible ne s’objective qu’en se ‘concrétant’ à travers le phantasme, dans la matière” (MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, p. 209).

⁶¹ MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Traducción de F. FONT y S. HEREDIA. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, p. 281: “Une intelligence non intuitive exige le concours d’une sensibilité, c’est-à-dire d’une faculté réceptrice, physiquement passive de ses objets, matérielle et quantitative ; le concours obligé d’une pareille faculté entraîne, pour l’exercice objectif de l’intelligence, la nécessité du mode synthétique de concrétion” (MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, p. 210).

α) Cita de la quaestio 12

La cita de dicha cuestión pertenece, en concreto, a la respuesta a la tercera objeción del artículo cuarto. Dicha objeción manifiesta que el entendimiento creado puede ver la esencia divina con sólo sus fuerzas naturales⁶², lo cual es rebatido por el Aquinate con la siguiente argumentación que asume, parcialmente, el doctor Rahner. En primer lugar, como enseña también nuestro autor, la sensibilidad conoce *materialiter et concrete*; conoce lo singular⁶³. Así pues, la vista de ningún modo puede conocer por abstracción la naturaleza de las cosas que percibe en concreto: “*visus nullo modo potest in abstractione cognoscere id quod in concretione cognoscit*”⁶⁴. El sentido de la vista, al estar vinculado a las condiciones materiales de los objetos percibidos, no puede elevarse a lo inmaterial, no puede percibir la naturaleza de las cosas: “*nullo enim modo potest percipere naturam*”⁶⁵. En este contexto, el Doctor Común enseña que el entendimiento sí que puede ser elevado a realidades más altas, pero sólo mediante la gracia sobrenatural, no de modo meramente natural. En otras palabras, con las solas fuerzas naturales, lo más perfecto puede conocer lo más imperfecto, pero no al contrario. Así la vista no puede conocer las esencias de las cosas, pero sí que el entendimiento puede conocer de modo abstracto lo que se ha conocido en concreto. Teniendo en cuenta esto, Rahner afirma que el pensamiento es “un *apprehendere... concretum in abstractione*, como ‘una sola’ acción”⁶⁶. Sin embargo, santo Tomás de Aquino no está enseñando que la concreción y la abstracción sean lo mismo, como defiende Rahner. El Santo Doctor enseña que las formas que son aprehendidas en la abstracción son concretas porque provienen de un ente exterior singular concreto, es decir, que en la realidad extramental estas formas aprendidas por el entendimiento están concretadas en el plano natural, en una materia determinada. Por consiguiente, en el mismo acto de entender esa forma —ahora en el plano cognoscitivo, no en el natural—, vuelve a concretarse con la *conversio ad phantasma*, aunque en este texto el Aquinate no hable de *conversio*, dándola por supuesta. Sabemos que al hombre le es imposible entender sin imágenes, y, de hecho, las imágenes están al principio y al

⁶² “*Sensus corporeus non potest elevari ad intelligendam substantiam incorpoream, quia est supra eius naturam. Si igitur videre Deum per essentiam sit supra naturam cuiuslibet intellectus creati, videtur quod nullus intellectus creatus ad videndum Dei essentiam pertingere possit, quod est erroneum, ut ex supradictis patet. Videtur ergo quod intellectui creato sit naturale divinam essentiam videre*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 12, a. 4, arg. 3).

⁶³ Recordemos que este pasaje fue citado por Karl Rahner cuando llegó a redefinir la sensibilidad como materia, según analizamos en el capítulo cuarto del presente trabajo.

⁶⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 12, a. 4, ad 3, citado en EM, p. 138, nota 5; GW¹, p. 86, nota 5; GW², p. 138, nota 3.

⁶⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 12, a. 4, ad 3.

⁶⁶ EM, p. 138: “*ein ,apprehendere... concretum in abstractione’, als eine Handlung*” (GW¹, p. 86; GW², p. 138).

término de la intelección de la realidad exterior, como veremos cuando tratemos de manera especial la propia *conversio ad phantasmata*. De todas maneras, volviendo a la presente cuestión, afirmamos que de ningún modo se puede deducir, de este pasaje tomasiano, que la *abstractio* y la *concretio* sean idénticas, ni mucho menos la *abstractio* y la *conversio*. Es cierto que estos procesos se producen en la unidad del mismo acto cognoscitivo, pero esta unidad no es sinónimo de identidad, como tendremos oportunidad de comprobar más adelante.

“Sensus visus, quia omnino materialis est, nullo modo elevari potest ad aliquid immateriale. Sed intellectus noster vel angelicus, quia secundum naturam a materia aliquo modo elevatus est, potest ultra suam naturam per gratiam ad aliquid altius elevari. Et huius signum est, quia visus nullo modo potest in abstractione cognoscere id quod in concretione cognoscit, nullo enim modo potest percipere naturam, nisi ut hanc. Sed intellectus noster potest in abstractione considerare quod in concretione cognoscit. Etsi enim cognoscat res habentes formam in materia, tamen resolvit compositum in utrumque, et considerat ipsam formam per se. Et similiter intellectus Angeli, licet connaturale sit ei cognoscere esse concretum in aliqua natura, tamen potest ipsum esse discernere per intellectum, dum cognoscit quod aliud est ipse, et aliud est suum esse. Et ideo, cum intellectus creatus per suam naturam natus sit apprehendere formam concretam et esse concretum in abstractione, per modum resolutionis cuiusdam, potest per gratiam elevari ut cognoscat substantiam separatam subsistentem, et esse separatum subsistens”⁶⁷.

Como hemos apuntado anteriormente, en este texto santo Tomás no pretende tratar *in extenso* acerca la abstracción o de la concreción, sino más bien demostrar que, por medio de la gracia sobrenatural, el entendimiento es elevado por encima de su propia naturaleza, pudiendo alcanzar a ver, así, la esencia divina. Para demostrar esto, emplea una oportuna analogía cuando se refiere al ejercicio intelectual que puede hacer el entendimiento al considerar, por resolución o análisis, la esencia y el ser de las cosas prescindiendo de su materia. Ahora bien, lo normal cuando alguien conoce un hombre es que conozca a un hombre concreto —no la humanidad en general—; incluso más, llega a conocerlo no sólo en su concreción, sino también en su singularidad —el hombre Cicerón o Lactancio—, puesto que no existen esencias universales libres de cualquier individuación. En apariencia, nuestro autor enseñaría lo mismo que el Doctor Angélico, sin embargo, esto no es del todo así. Para Rahner, la concreción es una parte constitutivamente anticipada del mismo concepto, concreción que le presta una sensibilidad también apriórica, lo que favorece su tesis —que analizaremos en el futuro— de que la *abstractio* y la *conversio* son lo mismo, *sic et simpliciter*. En efecto, para conocer la realidad exterior el alma necesita volver a las imágenes, concretando

⁶⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 12, a. 4, ad 3.

así el conocimiento universal que ha alcanzado, pero esto no quiere decir que el concepto se pueda redefinir como una *síntesis concreta* al estilo maréchaliano-rahneriano.

β) Referencias a la *quaestio* 13

En la cuestión trece de la primera parte de la *Suma de Teología*, el Santo Doctor se ocupa del asunto en torno a los nombres divinos. Karl Rahner hace referencia a dicha cuestión para explicar que el acto de la intelección humana supone un *significare in concretione*, es decir, una significación de un *compositum*⁶⁸. Este *compositum* —para nuestro autor— no es más que una *síntesis* de una forma y un *suppositum*, un sujeto. Por otra parte, el comentario que ahora realizaremos a las referencias que nuestro autor hace a santo Tomás puede ser oportuno, en estos momentos de nuestro trabajo, para poder clarificar la terminología en torno a la definición del *concepto*, la cual no nos parece del todo clara en la argumentación del profesor Rahner.

Veamos, primeramente, una respuesta a una objeción en la cual santo Tomás quiere demostrar que a Dios se le puede aplicar algún nombre, aunque éste sea imperfecto. Para ello, el Santo Doctor hace la distinción entre nombres concretos y nombres abstractos. Advertimos que en este pasaje se debe atribuir al *concepto* todo lo que se diga del *nombre*, puesto que entre el concepto y su término existe una correspondencia, aunque sean elementos distintos; aquél es un signo formal, éste un signo instrumental, siguiendo la terminología de Juan de Santo Tomás⁶⁹.

⁶⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 1, ad 2 y ad 3; a. 12, ad 2, referenciado en EM, p. 138, nota 8; GW¹, p. 86, nota 8; GW², p. 138, nota 6.

⁶⁹ En efecto, aunque exista una perfecta correspondencia, el concepto difiere del término porque el primero es —siguiendo la terminología del tomista Juan de Santo Tomás— un *signum formalis*, y el segundo un *signum instrumentalis*. El término es un signo instrumental que nos indica, directamente, la existencia del concepto al que hace referencia, aunque indirectamente también sea signo de la existencia de la cosa. El concepto, en cambio, es un signo formal de las propias cosas que son conocidas por el entendimiento: "*voces sunt signa conceptuum et conceptus sunt signa rerum*" (GARDEIL, H. D. *Introducción. Lógica*. En GARDEIL, H. D. *Iniciación a la filosofía de santo Tomás de Aquino*. México: Tradición, 1973, vol. I, p. 75). Al respecto enseña Juan de Santo Tomás: "*Ipse conceptus ordinatur ultimate et principaliter ad repraesentandam ipsam rem, cuius est similitudo intentionalis. Ergo vox, quae solum est instrumentum ipsius conceptus in repraesentando et reddit sensibilem ipsum conceptum, ad easdem res repraesentandas principaliter ordinabitur, quia ad hoc ipsum deservit conceptui. Et licet instrumentum principaliter videatur respicere suum principale, a quo movetur, quam effectum, quem facit, tamen hoc intelligitur in ratione operandi et agendi. In ratione tamen repraesentandi, si id quod principale est, etiam est repraesentativum rerum et ad ipsam repraesentationem extendendam et manifestandam aliis substituit sibi aliquod instrumentum, praecipuum utriusque significatum est res ipsa. Unde D. Thomas q. 9. de Potentia art. 415 dicit, quod id formaliter significatur per nomen, ad quod principaliter est impositum, sicut nomen homo ad significandum compositum ex corpore et anima rationali*" (JUAN DE SANTO TOMÁS. *Ars Logica* I, q. 1, a. 5. Torino: Marietti, 1930, p. 107).

“Quia ex creaturis in Dei cognitionem venimus, et ex ipsis eum nominamus, nomina quae Deo attribuimus, hoc modo significant, secundum quod competit creaturis materialibus, quarum cognitio est nobis connaturalis, ut supra dictum est. Et quia in huiusmodi creaturis, ea quae sunt perfecta et subsistentia sunt composita; forma autem in eis non est aliquid completum subsistens, sed magis quo aliquid est, inde est quod omnia nomina a nobis imposita ad significandum aliquid completum subsistens, significant in concretionem, prout competit compositis; quae autem imponuntur ad significandas formas simplices, significant aliquid non ut subsistens, sed ut quo aliquid est, sicut albedo significat ut quo aliquid est album. Quia igitur et Deus simplex est, et subsistens est, attribuimus ei et nomina abstracta, ad significandam simplicitatem eius; et nomina concreta, ad significandum subsistentiam et perfectionem ipsius, quamvis utraque nomina deficiant a modo ipsius, sicut intellectus noster non cognoscit eum ut est, secundum hanc vitam⁷⁰.”

Efectivamente, se llega al conocimiento de Dios a partir de las criaturas materiales, a partir de la realidad creada por Él. Y, de la misma manera, el hombre le da a Dios nombres que corresponden a dichas criaturas, de aquí la imperfección de dichos nombres. Por otra parte, se emplean nombres abstractos para hablar de las formas simples; se emplean nombres concretos para hablar de las criaturas compuestas, que son las más perfectas y subsistentes. Las formas que encontramos en los entes materiales son aquello por lo que algo concreto es (*quo aliquid est*). Es por esta razón que el hombre, cuando pretende aplicar un nombre a Dios, que es un ser simplísimo, lo hace con un nombre abstracto para significar su simplicidad. Pero, sin embargo, se le aplican a Dios nombres concretos para significar su subsistencia y perfección, debido a que Dios es, a la vez, simple y subsistente. Como hemos podido observar en este pasaje, el *compositum* al que hace referencia santo Tomás no se encuentra en la mente, ni es producto del juicio, sino que forma parte de la realidad natural extramental. Si nosotros podemos emplear un nombre o concepto concreto es porque la forma intencional hace referencia a una forma natural considerada subsistente en un ente real concreto. Lo volvemos a decir: no es por el juicio que se constituye este *compositum*.

Sin embargo, es cierto que podemos clasificar los conceptos según los consideremos en cuanto a su comprensión o a su extensión, diferencia a la cual no alude Karl Rahner en absoluto en todo *Geist in Welt*. Entendemos por *comprensión* las notas que forman el concepto, distinguiéndolo de los demás conceptos. Por otra parte, la extensión tiene que ver con el grado de universalidad de este concepto, es decir, de la relación directa que tiene este concepto con un determinado número de sujetos. En cuanto a su comprensión, los conceptos —y, por ende, también los términos—

⁷⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 1, ad 2.

pueden ser abstractos o concretos. En cuanto a su extensión, son considerados universales, particulares o singulares. Cabe decir, no obstante, que los conceptos, considerados *simpliciter*, son, de suyo, siempre abstractos y universales, porque lo singular corpóreo no es el objeto formal de la inteligencia, sino la quiddidad abstracta de las esencias materiales. Sin embargo, puede considerarse un concepto como concreto en cuanto es considerada la quiddidad implicada en un sujeto. Esto no quiere decir que el concepto sea concreto porque está referido a un ente real exterior determinado. Esto sería, más bien, un concepto singular. Por ejemplo, el concepto concreto *hombre* se diferencia del concepto abstracto *humanidad*, porque el primero lleva implícita, en su comprensión, la existencia en un *suppositum*. La *humanidad*, en cuanto concepto totalmente abstracto —comprehensivamente hablando— no existe, es un ente de razón. El concepto *hombre* designa la esencia que hace que el hombre sea hombre; es la esencia que hace que Lactancio sea hombre. Pero la humanidad de Lactancio, considerada solamente en esta limitada extensión, hace que este concepto sea considerado singularmente. Asimismo, la humanidad de Lactancio, abstraída por una inteligencia de sus propiedades individuales, existe en la inteligencia en abstracto. Hemos querido dejar esto claro ya que nuestro autor, cuando se refiere a la *síntesis concretiva* del concepto, no tiene en cuenta que el *suppositum* al cual está vinculada la esencia universal exista en la realidad exterior; como si la concreción estuviera dada solamente en la sensibilidad, y antes de cualquier experiencia sensible.

Para santo Tomás, la función del intelecto es revelar la naturaleza de las cosas —función que supera las posibilidades de los sentidos—, ya que el objeto propio del intelecto humano es la esencia de una substancia corpórea. Por esta razón, en el texto al que hace referencia nuestro autor, afirma el Angélico Doctor que a la inteligencia del hombre le es connatural el conocimiento de las cosas compuestas. Por este motivo, no podemos hablar de Dios y de la eternidad, por ejemplo, sino mediante el conocimiento de las mismas cosas compuestas y temporales: “*simplicia subsistentia non possumus apprehendere et significare nisi per modum compositorum, ita simplicem aeternitatem non possumus intelligere vel voce exprimere, nisi per modum temporalium rerum; et hoc propter connaturalitatem intellectus nostri ad res compositas et temporales*”⁷¹. Podemos decir, siguiendo a santo Tomás, que la labor del intelecto es la abstracción de lo concreto. El fundamento del entendimiento está en la realidad de las cosas concretas, ya que la imagen, de la cual abstrae la especie inteligible es aún concreta.

⁷¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 1, ad 3.

Asimismo, a Dios se le puede conocer con la luz natural de la razón, mediante sus efectos, o, más exactamente, mediante las imágenes de sus efectos, según dice santo Tomás en el artículo doce de la presente cuestión referenciada por el doctor Rahner: “*Deus naturali cognitione cognoscitur per phantasmata effectus sui*”⁷². Debe quedar claro que el concepto —que es de carácter abstracto y universal— no es la imagen; la imagen es concreta y sensible. El concepto es extraído de la experiencia sensible; no es el espíritu —como cree nuestro autor— que tiene el poder de formar espontáneamente sus ideas de sí mismo. Es cierto que Rahner destaca el papel de la sensibilidad a la hora de hablar del concepto, pero recordemos que también es cierto que para él la sensibilidad es la materia indeterminada y apriórica, como condición de posibilidad del espíritu de *ser en lo otro*, otorgando, así, nulo valor a la experiencia sensible. Para Rahner, parece que los conceptos se encuentran anticipadamente en el espíritu, concretizados merced a la sensibilidad, pero no del todo formados, en espera de la concientización que se producirá mediante el juicio (*complexio*), como veremos próximamente.

c) Cita de la *Summa contra Gentiles*

Karl Rahner, en el desarrollo de su argumentación en torno a la presente cuestión, realiza parcialmente la siguiente cita de santo Tomás de Aquino, correspondiente al capítulo treinta del libro primero de *Contra Gentes*: “*Intellectus noster quidquid significat ut subsistens, significat in concretionem*”⁷³. En este texto, el Aquinate enseña que los nombres que se predicán de Dios son analógicos y metafóricos, ya que son tomados de las referencias a las propias perfecciones de las criaturas, exceptuando aquellos nombres que significan perfecciones absolutas —como la bondad, la sabiduría o el ser— que se predicán de Dios en sentido propio, aunque no alcancen a significar perfectamente el ser divino. Sea como sea, el modo de significar un nombre divino por el limitado entendimiento humano es siempre imperfecto. Esto es debido a que nombramos los entes en el mismo modo en que los conocemos, es decir, a través de los sentidos. Las realidades materiales están constituidas por una materia y una forma que es simple, pero no subsistente. Sin embargo, el sujeto de esta forma es subsistente, aunque no simple, sino concreto. Es por esta razón que el entendimiento humano, cuando entiende algo como subsistente, no le queda más remedio que recurrir a un modo concreto de expresarlo. Y cuando concibe algo como simple, le es imposible expresarlo como lo que es en sí (*quod est*), sino como aquello por lo cual algo es (*quo est*).

⁷² SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 12, a. 12, ad 2.

⁷³ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. I, cap. 30, citado en EM, p. 138; GW¹, p. 86; GW², p. 138.

“Dico autem aliqua praedictorum nominum perfectionem absque defectu importare, quantum ad illud ad quod significandum nomen fuit impositum: quantum enim ad modum significandi, omne nomen cum defectu est. Nam nomine res exprimimus eo modo quo intellectu concipimus. Intellectus autem noster, ex sensibus cognoscendi initium sumens, illum modum non transcendit qui in rebus sensibilibus invenitur, in quibus aliud est forma et habens formam, propter formae et materiae compositionem. Forma vero in his rebus invenitur quidem simplex, sed imperfecta, utpote non subsistens: habens autem formam invenitur quidem subsistens, sed non simplex, immo concretionem habens. Unde intellectus noster, quicquid significat ut subsistens, significat in concrezione: quod vero ut simplex, significat non ut quod est, sed ut quo est. Et sic in omni nomine a nobis dicto, quantum ad modum significandi, imperfectio invenitur, quae Deo non competit, quamvis res significata aliquo eminenti modo Deo conveniat: ut patet in nomine bonitatis et boni; nam bonitas significat ut non subsistens, bonum autem ut concretum. Et quantum ad hoc nullum nomen Deo convenienter aptatur, sed solum quantum ad id ad quod significandum nomen imponitur”⁷⁴.

Es evidente que Rahner no sigue la antedicha doctrina. Para nuestro autor, la concreción ya está dada anticipadamente mediante la sensibilidad, puesto que ella es la que permite al espíritu situarse ante *lo otro* (el mundo del espíritu), para, así, replegarse sobre la misma conciencia. Para Karl Rahner, el concepto (*síntesis concretiva*) depende del juicio del espíritu, de la pregunta que se hace el espíritu sobre el ser, para que este concepto se acabe de constituir, como analizaremos más adelante. El concepto depende de la sensibilidad, antes que del juicio, y, por esta razón, nuestro autor, al hablar del concepto mismo, lo redefine como *síntesis concretiva*. Toda esta tesis rahneriana está sobradamente alejada de la tesis tomista. En este preciso pasaje, santo Tomás, cuando admite que todo lo que nuestro entendimiento concibe como subsistente lo expresa en concreto, simplemente se está refiriendo a que las esencias que abstrae el entendimiento humano de las imágenes de los entes materiales, las concibe de la misma manera a cómo existen en la realidad extramental, en un sujeto subsistente, como principios constitutivos de algún compuesto.

Para entender la gnoseología tomista es imprescindible aceptar también las tesis de la cosmología aristotélico-tomista, admitiendo que en el mundo de los entes corpóreos existe una composición de materia y forma. Sin admitir el hilemorfismo, en favor de un *hilemorfismo noético*, se llega a negar uno de los fundamentos de la epistemología tomista: que el conocimiento supone una separación, en el orden intencional-cognoscitivo —no en el orden natural, evidentemente—, entre la forma y la materia. Para ello, también es preciso aceptar el valor que tiene la sensibilidad, como colaboradora del intelecto. La sensibilidad colabora con el intelecto en la elaboración

⁷⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. I, cap. 30, n. 3.

del concepto, puesto que es el hombre entero —no sólo el alma—, el que entiende; el hombre es un compuesto de cuerpo y alma. De hecho, para que el entendimiento pueda producir el concepto, necesita de las imágenes sensibles captadas por los sentidos. El concepto tiene una relación muy estrecha con la imagen; incluso los conceptos metafísicos —que en sí no están vinculados a ninguna imagen— se producen teniendo a las imágenes sensibles como punto de partida. Pero esta cuestión es mejor no tratarla aquí, ya que la retomaremos ulteriormente con más precisión.

2. 2. La *complexio* en santo Tomás de Aquino, según Rahner

Nuestro autor expone que santo Tomás de Aquino divide los conocimientos en *complexa* e *incomplexa*. Los *incomplexa* son indivisibles (*indivisibilia*), como el concepto *hombre*; los *complexa* son *enuntiabiles*, es decir, se forman mediante el juicio, *per affirmationem vel negationem*, o, como dice santo Tomás, *componendo et dividendo*. A partir de este planteamiento, el doctor Rahner distingue la *síntesis concretiva* de la *síntesis afirmativa*. La *síntesis afirmativa* surge de la comparación del *universal ya concretizado* con el *en sí* de un objeto (*comparatio incomplexi ad rem*):

“El autor de la *Suma Teológica* divide los contenidos sabidos en *complexa* e *incomplexa* (*indivisibilia*). *Incomplexa* son, por ejemplo, casa, ejército, hombre, el contenido de una definición, etc. Sólo por esto ya resulta claro que los *concreta* pertenecen a los *incomplexa* y que, por tanto, la *síntesis concretiva* y la *afirmativa* no son lo mismo. Lo *complexum* es un *enuntiabile*, un juicio. El hombre conoce siempre *secundum quandam complexionem*. Esta *complexio* se realiza *per affirmationem vel negationem*, en un juicio afirmativo o negativo. La razón por la cual un juicio y su afirmación han de ser concebidos como *síntesis* (*complexio*), y *síntesis* de tal género que no es idéntica con la *concretio*, resulta en santo Tomás clara: lo *complexum* surge por una *comparatio incomplexi* (¡por tanto, del universal ya concretizado!) *ad rem*, por una *síntesis* del universal ya concretizado con el determinado ‘en sí’ del objeto”⁷⁵.

⁷⁵ EM, p. 139: “Thomas unterscheidet im Gewußten *incomplexa* (*indivisibilia*) und *complexa*. *Incomplexa* sind z. B. Haus, Heer, Mensch, der Inhalt einer Definition usw. Es wird schon daraus allein klar, daß die *concreta*, von denen eben die Rede war, zu den *incomplexa* gehören, daß also die konkretisierende und die affirmative *Synthesis* nicht dasselbe sind. Das *complexum* ist ein *enuntiabile*, ein Urteil. Der Mensch erkennt immer ‚*secundum quandam complexionem*‘. Diese *complexio* geschieht ‚*per affirmationem vel negationem*‘, in einer Urteilsbejahung oder Urteilsverneinung. Warum ein Urteil und seine Bejahung als *Synthesis* (*complexio*) aufgefaßt werden muß, und zwar als solche, die nicht mit der *concretio* zusammenfällt, wird bei Thomas auch deutlich: das *complexum* entsteht durch eine ‚*comparatio incomplexi* (also des schon konkretisierten Allgemeinen!) *ad rem*‘, durch eine *Synthesis* des konkretisierten Allgemeinen mit dem bestimmten Ansich des Objekts” (GW¹, p. 87; GW², pp. 139-140).

Lo más importante es aquí destacar que, para nuestro autor, un concepto (*síntesis concretiva*) o también una definición no suponen ninguna aplicación al *en sí* (a su esencia) de ningún objeto: “no contiene ninguna aplicación afirmativa a una cosa ‘en sí’, ninguna *comparatio vel applicatio ad rem* es todavía en sí un *incomplexum*”⁷⁶. La labor del juicio será, entonces, la aplicación de dicho concepto a un determinado objeto. Aquí ya empezamos a ver cómo el juicio, siguiendo a Rahner, usurpa —aunque sutilmente— la función de la *simplex apprehensio*, por una parte, y de la *conversio ad phantasma*, por otra, como demostraremos a continuación, mientras analicemos las referencias que el profesor Rahner hace al Doctor Común.

a) *Referencia a la Summa contra Gentiles (lib. I, cap. 59)*

Antes de iniciar el análisis a la presente obra tomasiana, debemos dejar claro un punto importante. Para Rahner, el conocimiento no debe concebirse como el entendimiento de un ente determinado, como la referencia de un saber abstracto de un objeto extramental. Nuestro autor nos recuerda lo que ya analizamos al principio de nuestro trabajo: que el conocimiento debe entenderse como el *conocer en general* de un sujeto, lo cual, en efecto, es lo mismo que decir que el conocer es el *ser consigo de un ser*.

“Con esto no se quiere decir que el conocer ‘en general’ apunte necesariamente a un ser, el cual, distinto del pensar, sólo pueda ser aprehendido por un tal referir a... *mentante* y atributivo de un saber abstrahido. Esta contraposición no pertenece a la esencia del conocer en general. Al contrario: tomado en absoluto, hay que concebir por lo pronto al conocer como ‘ser cabe sí’ [ser consigo] de un ser”⁷⁷.

Como el *incomplexum* está ligado, según nuestro autor, a la concreción sensible, es imposible para el espíritu, mediante este *incomplexum*, captar el *en sí* de un ser. Solamente se puede alcanzar el *en sí* de un objeto mediante el juicio, mediante la *complexio*: “Únicamente en la *complexio*, como modo específicamente humano, puede el hombre alcanzar el ‘en sí’ de la cosa como tal. Esta aplicación es esencial al

⁷⁶ EM, p. 139: “keine bejahende Hinbeziehung auf eine Sache an sich, keine ‚comparatio vel applicatio ad rem‘ enthält, ist sie an sich noch ein *incomplexum*” (GW¹, pp. 87-88; GW², p. 140).

⁷⁷ EM, p. 141: “Damit ist nicht gesagt, daß Erkennen überhaupt notwendig auf ein Sein gehe, das, vom Denken verschieden, nur durch ein solches meinendes, zuteilendes Hinbeziehen eines abgelösten Wissens erfaßt werde. Eine solche Gegenüberstellung Gehört nicht zum Wesen des Erkennens überhaupt. Im Gegenteil: Erkennen überhaupt ist zunächst zu fassen als Beisichsein eines Seins” (GW¹, p. 89; GW², p. 141).

conocimiento humano”⁷⁸. De hecho, no puede existir conocimiento objetivo sin la afirmación judicativa de un *en sí*: “No hay pensar siempre que este pensar sea necesariamente objetivo, sin la afirmación de un ‘en sí’”⁷⁹. En el futuro veremos que este *en sí* es un aporte de la misma conciencia, la cual crea el objeto y le da el propio *en sí* —su esencia—, que no es más que ser objeto del *ser consigo* del sujeto. Hasta aquí, todo esto que hemos expuesto es imprescindible tenerlo en cuenta para entender bien la lectura que el doctor Rahner hace del capítulo 59 del libro primero de *Contra Gentes*.

En el capítulo antedicho, santo Tomás enseña que la verdad también se encuentra en la inteligencia divina, a pesar de que en Dios no se da el acto del juicio. Dios ni razona ni juzga *componendo et dividendo*; Dios lo entiende todo entendiéndose a sí mismo, debido a la simplicidad de su divina naturaleza. Para explicar esto, santo Tomás compara el entendimiento divino con el humano —que sí juzga y razona—, aprovechando para hacer una distinción entre la aprehensión del concepto (*incomplexum*) y el juicio (*complexum*), afirmando que la verdad se encuentra propiamente en éste y no en aquél. Asimismo, debemos tener en cuenta la adecuada diferenciación que el Santo Doctor hace entre el acto de juzgar (*componere et dividere*) y el producto del mismo (*compositio et divisio* o las *enuntiationes*). En este sentido sí que se puede decir que en la inteligencia divina existe la *compositio et divisio*, aunque, debido a su naturaleza simplísima, no entienda *componendo et dividendo*. Asimismo, de la misma manera que en Dios no se produce la *simplex apprehensio*, sí que conoce los conceptos, correspondientes a las quiddidades de las cosas que Él mismo ha creado. Así pues, ya que la verdad no es la adecuación del acto u operación de entender con la cosa entendida, sino que es la conformidad de lo que el entendimiento dice que entiende con la cosa, se puede decir que en Dios existe la verdad⁸⁰.

“Cum enim veritas intellectus sit adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est vel non esse quod non est, ad illud in intellectu veritas pertinet quod intellectus dicit, non ad operationem qua illud dicit. Non enim ad veritatem intellectus exigitur ut ipsum intelligere rei aequetur, cum res interdum sit materialis, intelligere vero immateriale: sed illud quod intellectus intelligendo dicit et cognoscit, oportet esse rei aequatum, ut scilicet ita sit in re sicut intellectus dicit. Deus autem sua simplici intelligentia, in qua non est

⁷⁸ EM, p. 142: “Nur in der complexio als eigentümlich menschlicher Weise ist für den Menschen das Ansich der Sache als solches zu erreichen” (GW¹, p. 90; GW², p. 142).

⁷⁹ EM, p. 142: “Es gibt kein Denken, insofern es notwendig gegenständlich denkt, ohne die affirmatio eines Ansich” (GW¹, p. 90; GW², p. 142).

⁸⁰ Además, en el mismo capítulo, santo Tomás enseña que al ser Dios el bien supremo no puede faltarle la verdad, ya que la verdad es el bien del entendimiento: “Cum Deus omnis boni bonum sit, utpote omnes bonitates in se habens, ut supra ostensum est, bonitas intellectus ei deesse non potest. Sed verum est bonum intellectus: ut patet per philosophum, in VI Ethicorum. Ergo veritas in Deo est” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. I, cap. 59, n. 5).

*compositio et divisio, cognoscit non solum rerum quidditates, sed etiam enuntiationes, ut ostensum est. Et sic illud quod intellectus divinus intelligendo dicit est compositio et divisio. Non ergo excluditur veritas ab intellectu divino ratione suae simplicitatis*⁸¹.

En cuanto al entendimiento humano, es cierto que, cuando se entiende un concepto (*incomplexum*), éste no se conforma ni se compara con ningún objeto, y, por esta razón, este concepto, considerado en su simplicidad, por ser producto de una aprehensión simple, no puede decirse que sea verdadero o falso; sólo puede decirse del juicio (*complexum*), en el que se designa la comparación del *incomplexum ad rem*:

*“Cum aliquod incomplexum vel dicitur vel intelligitur, ipsum quidem incomplexum, quantum est de se, non est rei aequatum nec rei inaequale: cum aequalitas et inaequalitas secundum comparisonem dicantur; incomplexum autem, quantum est de se, non continet aliquam comparisonem vel applicationem ad rem. Unde de se nec verum nec falsum dici potest: sed tantum complexum, in quo designatur comparatio incomplexi ad rem per notam compositionis aut divisiones*⁸².

Hasta aquí parece que, de algún modo, nuestro autor, a pesar de su ambiguo lenguaje, ha sido fiel a las enseñanzas del Doctor Común, puesto que también ha enseñado que la adecuación de lo entendido *ad rem* no se da en el concepto, sino en el juicio, y, por ende, la verdad le pertenece a este último y no al otro. Sin embargo, queremos hacer notar que, cuando Rahner habla del juicio, se refiere, más bien, al acto de juzgar, que en la práctica se identifica con el mismo conocimiento, como si conocer fuera exclusivamente juzgar. Por esta razón, nuestro autor no otorga ninguna importancia al acto psicológico de la *simplex apprehensio*, ya que el concepto (*incomplexum*) lo considera como un producto del mismo juicio.

Por otra parte, otro de los defectos de la exposición rahneriana, que añade más dificultad a nuestra comprensión sobre la misma, es que no hace diferencia alguna entre la operación psicológica, el producto de esta operación y la expresión verbal que la significa. Por el contrario, el tomismo distingue bien entre *simplex apprehensio*, concepto y término; entre el acto de juzgar, el juicio y la proposición; y entre el acto de razonar, el razonamiento y la argumentación. Si no hacemos estas oportunas distinciones, confundimos el orden psicológico con el lógico, y, en definitiva, el acto de entender, con lo entendido, que, como sabemos, es uno de los mayores males del cual adolece la tesis de nuestro autor, sobre todo cuando a esta confusión le añade la

⁸¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. I, cap. 59, n. 2.

⁸² SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. I, cap. 59, n. 3.

identificación de la facultad de entender con el ser del sujeto que entiende. Parece, por este último motivo, que nuestro autor, con el pretexto de que la *adaequatio ad rem* se da solamente en el juicio, llega a desvincular el concepto con la realidad, como si los conceptos no se produjesen por el entendimiento, a partir de las imágenes sensibles o de los *phantasmata*, mediante la operación abstractiva del intelecto agente. Los conceptos necesitan de la existencia previa del fantasma, pero también el juicio necesita de la existencia previa del concepto y, en consecuencia, de la simple aprehensión, la cual, a la vez, no se daría sin que antes la sensibilidad interna produjera el fantasma, y éste, finalmente, tampoco existiría en dicha sensibilidad, si no aconteciese la impresión de un objeto en el órgano receptor sensorial; todas estas fases las debemos tener en consideración para no reducir, al modo kantiano, el conocimiento al juicio.

En efecto, el juicio puede ser considerado como el acto más eminente del entendimiento humano, pero debe presuponer la simple aprehensión, como *conditio sine qua non*, y también debe considerar el razonamiento como su término. Sin la simple aprehensión, no puede producirse el acto de juzgar; sin concepto, no puede existir el juicio. Por otro lado, que la verdad sólo se dé en el juicio no significa que el concepto no esté referido a la cosa entendida. Como muy bien explica el Doctor Angélico —aunque esto no lo contemple el padre Rahner—, el entendimiento, aprehendiendo la quiddidad de la cosa entendida, supone una cierta comparación con la misma, ya que esta quiddidad está referida y vinculada al objeto real exterior que está siendo entendido. Y es, en este sentido, que se puede hablar de que, aprehendiendo la quiddidad, se está aprehendiendo la esencia de la cosa, es decir, lo que es (*quod quid est*), y esto siempre resulta verdadero, puesto que *omne ens est verum*.

“Intellectus tamen incomplexus, intelligendo quod quid est, apprehendit quidditatem rei in quadam comparatione ad rem: quia apprehendit eam ut huius rei quidditatem. Unde, licet ipsum incomplexum, vel etiam definitio, non sit secundum se verum vel falsum, tamen intellectus apprehendens quod quid est dicitur quidem per se semper esse verus, ut patet in III de anima”⁸³.

Otro elemento importante a tener en cuenta, a raíz del último pasaje que hemos leído, es la cuestión acerca del *en sí* del objeto que es aprehendido —según Rahner— por el entendimiento del hombre en el juicio. Para nuestro autor, conocer el *en sí* de una cosa no es precisamente conocerla en su esencia. Rahner advierte que esta cuestión la

⁸³ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. I, cap. 59, n. 3.

desarrollará más tarde, pero ya estamos en condiciones de afirmar lo que hemos ido vislumbrando hasta el momento: el *en sí* del objeto conocido se confunde con la conciencia del sujeto cognoscente, quedando desvelado en el mismo acto de afirmación judicativa del ser consciente⁸⁴.

b) *Referencia a la Summa Theologiae (I, q. 16, a. 2)*

El doctor Rahner hace referencia a la destacada cuestión 16 de la *Prima Pars*, en la cual se trata acerca de la verdad. Santo Tomás enseña, en el artículo primero, que la verdad sólo se encuentra en el entendimiento, aunque debemos advertir que aquí el Aquinate se está refiriendo solamente a la *verdad lógica* o *formal*, a la verdad *in cognoscendo*. Sin embargo, también existe la *verdad ontológica* —la cual obvia el padre Rahner— que, en efecto, se halla en las cosas, ya que participan de las especies que existen en la inteligencia divina. Sin embargo, dejemos por ahora este punto específico para más adelante. En concreto, es el artículo segundo de esta cuestión tomasiana el que es referenciado por nuestro autor⁸⁵. En este artículo, el Doctor Común enseña que la verdad que se da en el entendimiento solamente se encuentra en el juicio, es decir, en el entendimiento que compone y divide —que afirma o niega—, no en el entendimiento que aprehende la quiddidad de las cosas, o sea, en la simple aprehensión.

“Verum, sicut dictum est, secundum sui primam rationem est in intellectu. Cum autem omnis res sit vera secundum quod habet propriam formam naturae suae, necesse est quod intellectus, in quantum est cognoscens, sit verus in quantum habet similitudinem rei cognitae, quae est forma eius in quantum est cognoscens. Et propter hoc per conformitatem intellectus et rei veritas definitur. Unde conformitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem. Hanc autem nullo modo sensus cognoscit, licet enim visus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparisonem quae est inter rem visam et id quod ipse apprehendit de ea. Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest, sed tamen non apprehendit eam secundum quod cognoscit de aliquo quod quid est; sed quando iudicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum. Et hoc facit componendo et dividendo, nam in omni propositione aliquam formam significatam per praedicatum, vel applicat alicui rei significatae per subiectum, vel removet ab ea. Et ideo bene invenitur quod sensus est verus de aliqua re, vel intellectus cognoscendo quod quid est, sed non quod cognoscat aut dicat verum. Et similiter est de vocibus complexis aut incomplexis. Veritas quidem igitur potest esse in sensu, vel in intellectu cognoscente quod quid est, ut in quadam re vera, non autem ut cognitum in

⁸⁴ Cfr. EM, pp. 141-142; GW¹, pp. 89-91; GW², pp. 142-143.

⁸⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 16, a. 2, co., referenciado en EM, p. 139, nota 16; EM, p. 140, nota 18; GW¹, p. 87, nota 16; GW¹, p. 88, nota 18; GW², p. 140, nota 14 y 16.

*cognoscente, quod importat nomen veri; perfectio enim intellectus est verum ut cognitum. Et ideo, proprie loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente, non autem in sensu, neque in intellectu cognoscente quod quid est*⁸⁶.

En este pasaje que acabamos de leer, el Angélico Doctor recuerda —como ya dijo en el artículo precedente— que la verdad, según su primera razón (*secundum sui primam rationem*), se encuentra en el entendimiento. Ahora bien, el objeto conocido también es verdadero en el orden natural, ya que tiene la forma que le pertenece, que es la que lo hace cognoscible por la inteligencia humana. Por ende, cuando esta inteligencia aprehende esta forma, mediante la abstracción, esta aprehensión también debe considerarse verdadera, ya que la verdad se define como la conformidad del entendimiento con el objeto (*per conformitatem intellectus et rei veritas definitur*). Por consiguiente, afirmar el conocimiento de esta conformidad, es lo mismo que afirmar el conocimiento de la verdad. Esta es la verdad lógica o formal, la que conoce esta misma conformidad. En cambio, ni los sentidos ni el entendimiento, en cuanto aprehende la quiddidad del objeto, pueden conocer esta adecuación del entendimiento con el objeto, ya que la *simplex apprehensio* ni afirma ni niega nada del objeto conocido. Solamente la inteligencia, mediante el juicio, puede conocer esta verdad, ya que, por medio de la composición y la división, afirma o niega lo que es o lo que no es este objeto.

Sin embargo, el Aquinatense no identifica *simpliciter* la verdad con la verdad del juicio. Para santo Tomás, existe la verdad ontológica en las cosas, pero también afirma que existe en el sentido y en el entendimiento que aprehende la quiddidad (*quod quid est*), en cuanto que lo percibido por la sensación o la simple aprehensión está ordenado al mismo objeto percibido. Pero es exclusivamente mediante el juicio que se conoce la verdad lógica, debido a que la sensación o la simple aprehensión no pueden conocer la relación de conformidad de lo que se entiende con el objeto entendido.

Este texto que acabamos de comentar demuestra que nuestro autor acierta al situar la verdad en el juicio del entendimiento, pero yerra cuando sitúa exclusivamente dicha verdad en el ámbito judicativo, o, en otras palabras, cuando identifica la verdad con el conocimiento de la misma. Además, el doctor Rahner llega a enseñar que es mediante el juicio que se conoce la esencia (el *en sí*) de los objetos, reduciendo la simple aprehensión a un momento interno o a un resultado del mismo juicio. No obstante, en santo Tomás estudiamos que la esencia de las cosas se concibe en la simple aprehensión; el juicio sirve para que el entendimiento, de forma consciente, afirme que

⁸⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 16, a. 2, co.

el objeto conocido es realmente como es concebido por el entendimiento, existiendo una *verdadera* conformidad.

Por otra parte, esta afirmación del juicio no puede confundirse con la *conversio ad phantasma*. Una cosa es el asentimiento consciente que el entendimiento hace a una proposición formada por él, y otra cosa muy distinta es la vuelta que hace la inteligencia sobre las imágenes de las cuales ha abstraído la especie inteligible. Esta aplicación del concepto a la imagen no es ningún juicio, aunque lo parezca⁸⁷, sino que es una simple referencia de lo abstracto y universal conocido a lo individual sensible, ya que le es imposible a la inteligencia entender sin referirse a las imágenes; no se puede entender *nisi convertendo se ad phantasmata*. Para que exista juicio se necesita la existencia en la mente de dos conceptos o ideas, que sean los dos términos de la proposición judicativa. En cambio, en la *conversio ad phantasma* sólo se necesita un concepto y una imagen, ya que aquél se aplica, en esta operación, a ésta. Asimismo, el juicio no aplica un concepto a una imagen, sino que une los conceptos, une un sujeto y un predicado mediante el ser copulativo, a pesar de que nuestro autor ponga en duda la copulación de estos dos términos en el acto del juicio:

“Para Tomás el juicio no se agota en una síntesis de dos conceptos, sino que el momento propiamente constitutivo del juicio es la aplicación de la síntesis concretiva de sujeto y predicado a la cosa misma, es decir, la síntesis afirmativa. Ella es la que hace también que la verdad llegue a ser característica del proceso intelectual. La verdad se encuentra solamente allí donde lo sabido es referido al ‘en sí’, al *esse rei*, donde se da una *applicatio ad res*”⁸⁸.

Recapitulando lo que hemos expuesto, recordemos que, para Rahner, la concreción se da en la concepción, la cual es denominada *síntesis concretiva*. Pero, a la vez, esta concreción es identificada con una síntesis de un sujeto y un predicado que se da anticipadamente. De manera que la *conversio ad phantasma*, para nuestro autor, es equiparable a la unión de los dos términos conceptuales que el tomismo cree que se produce en el acto del juicio, en la segunda operación intelectual del espíritu. En estos

⁸⁷ Más adelante trataremos sobre el *juicio particular* de la cogitativa, el cual, propiamente, no es un juicio en el sentido estricto del término, sino una imitación del acto del juicio intelectual. Es cierto que cuando una idea es aplicada a una imagen, esta aplicación, esta concreción, funciona como una especie de juicio, en donde la misma imagen y la propia idea actúan como términos de este juicio particular, en donde lo singular es el sujeto, y lo universal el predicado. El juicio particular de la cogitativa alcanza un gran relieve en las tesis de nuestro autor, como analizaremos en la siguiente parte de nuestro trabajo, cuando tratemos *in extenso* acerca de la *conversio ad phantasma*.

⁸⁸ EM, p. 140: “*Aus dem Bisherigen schon ergibt sich, daß für Thomas das Urteil sich nicht in einer Synthesis von zwei Begriffen erschöpft, sondern daß das eigentlich konstitutive Moment des Urteils die Hinbeziehung der konkretisierenden Synthesis von Subjekt und Prädikat auf die Sache selbst, die affirmative Synthesis ist. Durch sie wird auch erst die Wahrheit Merkmal des intellektuellen Vorgangs. Wahrheit ist erst dort, wo das Gewußte auf das Ansich, das esse rei bezogen wird, wo eine applicatio ad res gegeben ist*” (GW¹, p. 88; GW², p. 140).

momentos del trabajo, tenemos todos los elementos para advertir que Karl Rahner trastoca los términos antedichos. Al contrario de lo que piensa él, la función del juicio es revelar la verdad, la adecuación de lo entendido con la realidad extramental. La *conversio ad phantasmata* simplemente concretiza lo universal aprehendido mediante la representación sensible, siendo erróneo —como hace el doctor Rahner—, por esta razón, redefinir el concepto como una *síntesis concretiva* de carácter, además, anticipado. Para Rahner, el sujeto y el predicado ya se dan en la *síntesis concretiva*, como elementos estructurales anticipados del propio concepto: “habitualmente se concibe al juicio como la síntesis de los dos conceptos de sujeto y predicado. Se puede seguir haciendo valer esta concepción, siempre que se sea consciente de la intrínseca estructura del concepto mismo, que es ya siempre una síntesis concretiva”⁸⁹. En la tesis de nuestro autor, la tarea de aprehender la esencia de las cosas es usurpada a la *simplex apprehensio* por el juicio, que es el medio que tiene el espíritu de captar el *en sí* de la realidad, la cual no es más que la realidad inmanente del espíritu. En definitiva, con toda esta argumentación tan intrincada, el padre Rahner ha pretendido demostrar que la verdad es, *simpliciter*, la verdad del espíritu que juzga, es decir, la conformidad del pensamiento consigo mismo.

⁸⁹ EM, pp. 135-136: “Gewöhnlich faßt man nun das Urteil auf als die Synthesis der beiden Begriffe von Subjekt und Prädikat. Man kann diese Auffassung dann gelten lassen, wenn man sich der inneren Struktur des Begriffes selbst bewußt ist, der jeweils selbst eine konkretisierende Synthesis ist” (GW¹, p. 84; GW², p. 135).

CAPÍTULO VI

EL INTELLECTUS AGENS

1. Intellectus agens como condición de posibilidad de la *reditio completa*

1. 1. *Breve planteamiento de Karl Rahner*

Después de todo lo que hemos leído hasta el momento, Karl Rahner hace una aseveración sorprendente que conviene explicar: “El único conocimiento humano es recepción objetiva de lo otro, del mundo”¹. Nuestro autor vuelve sobre los fundamentos que dejó asentados acerca del conocimiento sensible. En apariencia, Rahner se contradice al afirmar ahora la realidad del conocimiento objetivo como lo más propio del conocimiento humano. Sin embargo, esta postura de nuestro autor no tiene en realidad nada que ver con el conocimiento objetivo en el sentido tomista, es decir, con el conocimiento intencional de un objeto extramental, como ahora mismo veremos. Por otra parte, sabemos que el entendimiento humano no puede circunscribirse exclusivamente al conocimiento objetivo. Por esta razón, advertimos que este capítulo de nuestro trabajo que hemos iniciado nos servirá para investigar —contrastando con la doctrina rahneriana— acerca de los otros tipos de conocimiento humano, como es el conocimiento del alma sobre sí misma y su conocimiento habitual; el conocimiento metafísico; y el conocimiento de Dios. Sin embargo, sigamos ocupándonos ahora del conocimiento objetivo, ya que —como afirma el padre Rahner— es la condición de posibilidad para que se dé el conocimiento de uno mismo, es decir, para que se dé *reditio completa*.

¹ EM, p. 143: “*Die eine menschliche Erkenntnis ist gegenständliche Hinnahme des anderen, der Welt*” (GW¹, p. 91; GW², p. 143).

Para el doctor Rahner, la *objetivación* (*Objektivierung*) es sinónimo de *oposición* (*Entgegensetzung*). En efecto, para él, el pensar (*Denken*) se identifica con la misma oposición del conocer y de lo conocido. El conocimiento ha sido definido por nuestro autor con un carácter universal, judicativo y verdadero, en donde se manifiestan los indicios para la propia objetivación de lo conocido, por una parte, y para el regreso del *cognoscente* sobre sí mismo:

“A la capacidad de esta objetivación mediante la oposición del conocer y lo conocido, la hemos llamado pensar. Y en sus características de conocimiento universal, ‘judicativo’, verdadero, descubrimos los indicios para esta contraposición y objetivación de lo conocido y para el regreso del *cognoscente* sobre sí mismo”².

Como la sensibilidad no puede regresar sobre sí misma, no puede *ser consigo misma* —que es lo mismo que decir: *ser consigo* frente a *lo otro*—, el intelecto es el único que puede realizar esta regresión, ya que “el intelecto ‘está cabe sí’ [está consigo] precisamente como enfrentado a lo otro”³. En este momento, se está empezando a ver que nuestro autor pretende fundamentar la identificación de la vuelta del alma sobre sí misma (*reditio*) con la *conversio ad phantasma*. El ser consciente del sujeto *cognoscente* se manifiesta permanentemente a partir del descubrirse del intelecto como *consigo mismo* y, a la vez, como *frente a lo otro*: “sólo ‘en’ este destacarse frente a lo otro se encuentra el intelecto ‘cabe sí mismo’ [consigo mismo], y sólo así es permanentemente consciente de sí mismo”⁴. El sujeto *en lo otro* —*en el mundo*—, se descubre a sí mismo en su *concienticidad*. Recordemos nuevamente que *lo otro*, el *mundo*, no es la realidad extramental de los entes creados, sino que es el mismo mundo inmanente del espíritu. Es en este sentido análogo que hay que interpretar esta *oposición*: como un situarse enfrente de un espejo —que es el mismo mundo constituido por el espíritu—, en donde el sujeto se ve a sí mismo reflejado. Por este motivo, para Rahner, el intelecto humano está estructurado por una dualidad: el *ser consigo mismo* (*Bei-sich-selber-Sein*) y el *estar frente a lo otro* (*Gegen-anderes-gestellt-Sein*). Esta misma dualidad (o dialéctica) equivale —según el padre Rahner— a la dualidad que se encuentra en la doctrina tomista entre el *intellectus agens* y el *intellectus possibilis*. Dicha dualidad no es en absoluto una *separatio*, ya que tanto el

² EM, p. 143: “Die Fähigkeit dieser Vergegenständlichung in Gegensatzung von Erkennen und Erkanntem nannten wir Denken, in dessen Merkmalen als einer allgemeinen, urteilenden, wahren Erkenntnis wir die Anzeige für diese Entgegensetzung und Objektivierung des Erkannten und für die Rückkunft des Erkennenden auf sich selbst erfaßten” (GW¹, p. 91; GW², pp. 143-144).

³ EM, p. 143: “Er [der Intellekt] ist bei sich als gegen anderes gestellter” (GW¹, p. 91; GW², p. 144).

⁴ EM, p. 143: “Er ist aber nur in [marcado en cursiva por el autor] dieser Abhebung gegen ein anderes bei sich selbst, wissend in sich selbst ständig” (GW¹, p. 91; GW², p. 144).

intellectus agens como el *intellectus possibilis* expresan la unidad y la totalidad de la estructura cognoscitiva, aunque desde distintas perspectivas.

“El ‘ser cabe sí’ [ser consigo] como ‘ser cabe sí mismo’ [ser consigo mismo] y el ‘ser cabe sí mismo’ como ‘estar puesto frente a lo otro’ constituyen la radical estructura unitaria del intelecto humano en esta dualidad. Dualidad que se hace valer en los conceptos tomistas de *intellectus agens* e *intellectus possibilis*, si bien cada uno de estos títulos expresa la totalidad de esta estructura radical bajo una perspectiva distinta”⁵.

La oposición frente a *lo otro* es tan importante para el intelecto humano —nos enseña nuestro autor—, que, si no fuera por esta *oposición*, el *obiectum proprium* del sujeto cognoscente sería su propio ser, como en el ángel. Al respecto, afirma el padre Rahner a pie de página: “la intuición intelectual del ángel es un ‘ser cabe sí mismo’ [ser consigo mismo], sin que se trate al mismo tiempo de ‘ser opuesto frente a otro’”⁶. Esta afirmación delata el confucionismo que tiene nuestro autor en cuanto al conocimiento angélico, lo cual también afecta, indirectamente y de forma lógica, a la concepción que tiene él mismo del conocimiento humano. Para nuestro autor, el ángel se conoce sin ninguna *oposición a lo otro*, de manera que el ángel es siempre *ser consigo mismo*, siendo su propio ser (*Sein*) el objeto de su propio conocimiento.

En fin, todo lo que Karl Rahner ha afirmado hasta el momento, en este punto, le ha servido para enmarcar el contexto de la cuestión sobre la *reditio completa*. Para Rahner, la *reditio completa* es explicada a partir de la cuestión del *intellectus agens*, ya que el propio *intellectus agens* es lo que permite revelar al sujeto cognoscente frente a *lo otro*, frente al *ente en sí*, debido a que el intelecto agente tiene la función de operar la abstracción del *ser del ente* (*die Abstraktion des Seins vom Seienden*). Este pasaje que analizamos es importante para la comprensión del pensamiento de Karl Rahner, a pesar de que en su argumentación no queden claras las nociones de ser (*Sein*), ente (*Seiende*), ser del ente (*Sein des Seienden*) y, en definitiva, de la esencia, es decir, del *en sí del ente* (*Ansichseiende*).

“Lo que acabamos de esbozar brevemente quiere ser una reflexión sobre el lugar tomístico en que podemos encontrar aquello de que se trata en la presente etapa del estudio: de la

⁵ EM, p. 144: “*Das Beisichsein als Beisichselbersein und das Beisichselbersein als Gegen-anderes-gestellt-Sein machen die eine Grundverfassung des menschlichen Intellekts in dieser Doppeltheit aus, die in den thomistischen Begriffen von intellectus agens und intellectus possibilis zur Geltung kommt, wenn auch jeder dieser beiden Titel die ganze Grundverfassung unter verschiedener Rücksicht ausdrückt*” (GW¹, pp. 91-92; GW², pp. 144-145).

⁶ EM, p. 144, nota 28: “*Die intellektuelle Intuition des Engels ist ein Beisichselbersein, ohne daß es sich dabei um ein Gegen-ein-anderes-Gestelltsein handelt*” (GW¹, p. 92, nota 28; GW², p. 145, nota 1).

posibilidad de la *reditio* completa. Lo que santo Tomás dice sobre el *intellectus agens* es en realidad su respuesta a esta pregunta. El *intellectus agens*, en su función de abstraer el ser del ente, destaca al *cognoscente* frente al ‘ente en sí’⁷.

1. 2. Referencia a la *Summa Theologiae* (I, q. 54, a. 4)

En el punto que estamos analizando, Rahner hace una única referencia a santo Tomás de Aquino, en concreto al capítulo 54 de la *Prima Pars*⁸, vinculándola a la afirmación pretérita que ya hemos examinado, en donde se manifiesta la necesidad del intelecto humano —al contrario que el intelecto angélico— de *estar frente a lo otro* para ser *consigo mismo*. En consecuencia, veamos directamente el texto tomasiano para esclarecer si se puede adecuar la doctrina del Angélico con la de nuestro autor.

“Necessitas ponendi intellectum possibilem in nobis, fuit propter hoc, quod nos invenimus quandoque intelligentes in potentia et non in actu, unde oportet esse quandam virtutem, quae sit in potentia ad intelligibilia ante ipsum intelligere, sed reducitur in actum eorum cum fit sciens, et ulterius cum fit considerans. Et haec virtus vocatur intellectus possibilis. Necessitas autem ponendi intellectum agentem fuit, quia naturae rerum materialium, quas nos intelligimus, non subsistunt extra animam immateriales et intelligibiles in actu, sed sunt solum intelligibiles in potentia, extra animam existentes, et ideo oportuit esse aliquam virtutem, quae faceret illas naturas intelligibiles actu. Et haec virtus dicitur intellectus agens in nobis. Utraque autem necessitas deest in Angelis. Quia neque sunt quandoque intelligentes in potentia tantum, respectu eorum quae naturaliter intelligunt, neque intelligibilia eorum sunt intelligibilia in potentia, sed in actu; intelligunt enim primo et principaliter res immateriales, ut infra patebit. Et ideo non potest in eis esse intellectus agens et possibilis, nisi aequivoce”⁹.

En esta cuestión 54 santo Tomás aborda de lleno el tema del conocimiento angélico. En concreto, en el artículo cuarto —que es el que referencia el padre Rahner en este punto— el Santo Doctor se pregunta si hay en el ángel intelecto agente y posible, aprovechando para definir la función de ambos entendimientos. Debemos remarcar que el objeto del entendimiento angélico no es su propio ser, al contrario de cómo piensa

⁷ EM, p. 145: “Was so kurz angedeutet wurde, soll lediglich eine Überlegung darüber sein, unter welchem thomistischen Titel wir das zu suchen haben, worum es in diesem Stadium der Arbeit geht: um die Möglichkeit der *reditio completa*. Was Thomas über den *intellectus agens* sagt, ist der Sache nach seine Antwort auf diese Frage. Der *intellectus agens* setzt im Vollzug seiner Funktion durch die Abstraktion des Seins vom Seienden den Erkennenden gegen das Ansichseiende ab” (GW¹, pp. 92-93; GW², p. 146).

⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 54, a. 4, co., referenciado en EM, p. 144, nota 28; GW¹, p. 92, nota 28; GW², p. 145, nota 1.

⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 54, a. 4, co.

Rahner. Al existir un grave equívoco terminológico —como hemos apuntado más arriba—, suponemos que este *ser* del ángel lo identifica Rahner —como hace también en el hombre— con su esencia-existencia, que, al fin y al cabo, es su mismo ser consciente. Por el contrario, recordemos que santo Tomás afirma que el entender del ángel no es su substancia¹⁰ ni su propio ser¹¹ ni tampoco su esencia¹². Ni siquiera, mediante su misma substancia, el ángel es capaz de entender la realidad¹³. Todo esto debe atribuirse exclusivamente a Dios, ya que solamente Él, acto puro, es su propia substancia, su propio ser; y, conociéndose a sí mismo, a su propio ser y a su propia esencia, conoce todo lo que ha creado. Por consiguiente, no podemos dar la razón a nuestro autor. Es cierto que en el ángel no se da la diferencia entre el entendimiento agente y el posible, pero esto no quiere decir que el objeto propio del entendimiento angélico sea su propio ser.

En el caso del hombre, Rahner piensa que el hombre, para llegar a conocer su propio ser, necesita oponerse, no al mundo extramental, sino al mundo del espíritu. Es decir, el hombre llega, como el ángel, a conocer su propio ser, en cuanto opuesto a *lo otro*, o, como hemos dicho antes, reflejado en el mundo inmanente del espíritu. En cambio, santo Tomás, ni en la presente cuestión ni en ninguna otra, afirma tal cosa. Si, para el Angélico, existe un entendimiento posible es porque, antes de conocer, el alma intelectual se encuentra en potencia respecto de los entes inteligibles. Por otra parte, estos inteligibles no están *per se* en acto, sino que están en potencia de ser entendidos. Por esta razón, es necesaria la virtud del entendimiento agente. Todo esto, como es natural, lo desarrollaremos más extensamente en las próximas páginas. No obstante, aquí hemos querido dejar claro que la doctrina tomista difiere de la tesis rahneriana, puesto que ésta no tiene en cuenta de nuevo la realidad extramental, ya que olvida que las especies inteligibles están vinculadas y referidas a los objetos inteligibles exteriores; de hecho, aquéllas son el medio en el cual éstos son conocidos. Para santo Tomás, el

¹⁰ “*Impossibile est quod actio Angeli, vel cuiuscumque alterius creaturae, sit eius substantia. Actio enim est proprie actualitas virtutis; sicut esse est actualitas substantiae vel essentiae. Impossibile est autem quod aliquid quod non est purus actus, sed aliquid habet de potentia admixtum, sit sua actualitas, quia actualitas potentialitati repugnat. Solus autem Deus est actus purus*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 54, a. 1, co.).

¹¹ “*Intelligere Angeli est motus eius; ut patet per Dionysium, IV cap. de Div. Nom. Sed esse non est motus. Ergo esse Angeli non est intelligere eius*”; “*Actio Angeli non est eius esse, neque actio alicuius creaturae*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 54, a. 2, s. c. et co.).

¹² “*Nec in Angelo nec in aliqua creatura, virtus vel potentia operativa est idem quod sua essentia*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 54, a. 3, co.).

¹³ “*Potentia autem intellectiva Angeli se extendit ad intelligendum omnia, quia obiectum intellectus est ens vel verum commune. Ipsa autem essentia Angeli non comprehendit in se omnia, cum sit essentia determinata ad genus et ad speciem. Hoc autem proprium est essentiae divinae, quae infinita est, ut in se simpliciter omnia comprehendat perfecte. Et ideo solus Deus cognoscit omnia per suam essentiam. Angelus autem per suam essentiam non potest omnia cognoscere; sed oportet intellectum eius aliquibus speciebus perfici ad res cognoscendas*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 55, a. 1, co.).

entendimiento posible está en potencia de conocer dicha realidad extramental, y ésta, a la vez, está en potencia de ser conocida. Podríamos decir, por consiguiente, que más que *oposición*, en santo Tomás encontramos unidad, unidad intencional del sujeto cognoscente y del objeto conocido, gracias a la virtud de la luz del *intellectus agens*, el principio activo por el cual podemos entender la realidad mediante la iluminación de los fantasmas y la abstracción de las formas universales. Por ende, el entendimiento posible no significa ninguna oposición al mundo; al contrario, dicho entendimiento posible es capaz de hacerse con dicho mundo, de hacerse todas las cosas, de ser *quodammodo omnia*. Otra cosa distinta es el proceso por el que el alma puede volver sobre su propio acto, captándose como existente, lo cual no quiere decir que esta *reditio* sea *abstractiva*, ni que pueda identificarse con la luz del intelecto agente. En conclusión, es cierto que la *reditio completa* no puede entenderse, por supuesto, sin considerar el *intellectus agens* y el *intellectus possibilis*, pero tampoco esto significa que debamos entender la susodicha *reditio* mediante los conceptos rahnerianos de *ser consigo* y *estar frente a lo otro*, lo cual es completamente ajeno al pensamiento del Angélico Doctor.

2. La esencia del intellectus agens

2. 1. El intellectus agens como condición apriorica de cognoscibilidad de una forma materiae

De forma decidida, el doctor Rahner empieza manifestando su intención de no salirse de los márgenes de la doctrina tomasiana del *intellectus agens*: “Comenzamos más bien con lo que Tomás de Aquino expresamente dice sobre el *intellectus agens*, a fin de permanecer dentro de las fronteras de su filosofía”¹⁴. Después de demostrar sus intenciones, primeramente hace una distinción entre *cognoscibilidad* e *inteligibilidad*. La *cognoscibilidad* puede abarcar al conocimiento sensible, en cambio, la *inteligibilidad* (*intelligibilitas*) —afirma— “es la ‘cognoscibilidad’ de un ente frente al pensar como tal”¹⁵. Por otra parte, es evidente lo que Rahner enseña acerca de que no existe en la

¹⁴ EM, p. 145: “Wir beginnen vielmehr zunächst mit dem, was Thomas ausdrücklich über den *intellectus agens* sagt, um uns desto sicherer innerhalb der Grenzen seines Philosophierens zu halten” (GW¹, p. 93; GW², p. 146).

¹⁵ EM, p. 146: “die Erkennbarkeit eines Seienden dem Denken als solchem gegenüber” (GW¹, p. 93; GW², p. 147).

sensibilidad ningún *intelligibile actu*. Pero, a partir de aquí, asevera que el *intellectus agens* es la condición apriórica del pensamiento para que se produzca un *intelligibile actu*.

“Un *intelligibile actu*, por tanto, si es que la sensibilidad y sus objetos han de ser la única fuente de un conocimiento humano, no puede sin más ser asumido pasivamente de la sensibilidad, tiene que agradecer su origen solamente a una actividad espontánea del pensar mismo frente al dato sensible, esto es, al *intellectus agens*. Así, el *intellectus agens* viene introducido siempre por santo Tomás como la condición apriórica, inmanente al mismo pensar, de la posibilidad de un *actu intelligibile* que, como tal, no se encuentra en la sensibilidad y, no obstante, según enseña la experiencia, no puede venirnos de otro sitio. Tanto más que el mismo *intelligibile actu* ya constituido remite por sí mismo a la sensibilidad”¹⁶.

Ahora bien, según Rahner no puede haber verdadero pensamiento —de *ser consigo mismo*— sin una *oposición* frente a *lo otro*, ya que el conocimiento sensible se revela como *actus materiae*. Es en este matiz en donde se empieza a vislumbrar la función del *intellectus agens* según Karl Rahner. Fijémonos de momento que, atendiendo a la tesis rahneriana, el intelecto agente no destaca por su virtud abstractiva, sino por ser la condición de posibilidad del espíritu de conocer o poseer una *forma materiae* y, oponiéndose a ella, también, en consecuencia, de *ser consigo mismo*, todo lo cual supone ser una parte esencial de la metafísica rahneriana del conocimiento, que, a la vez, como veremos a continuación —mediante el análisis a las deformadas citas que nuestro autor hace del Doctor Común—, contrasta con la doctrina gnoseológica tomasiana en torno a la propia luz del intelecto agente.

“Pero, para una metafísica humana del conocimiento, el ‘ser cabe sí mismo’ [ser consigo mismo] viene determinado por su ‘no ser acto de la materia’, y en cuanto el pensar humano sólo es posible en una oposición frente a lo otro, es decir, por la posesión de una forma material frente a su *suppositum*, lo universal deviene característico de la *intelligibilitas actu*”¹⁷.

¹⁶ EM, p. 146: “*Ein intelligibile actu kann also, soll die Sinnlichkeit und ihre Gegenstände die einzige Quelle menschlicher Erkenntnis sein, nicht einfach passiv aus der Sinnlichkeit übernommen werden, es kann so seinen Ursprung nur einer spontanen Tätigkeit des Denkens selbst der sinnlichen Gegebenheit gegenüber verdanken, d. h. dem intellectus agens. So ist der intellectus agens bei Thomas immer wieder eingeführt als die apriorische, dem Denken selbst einwohnende Bedingung der Möglichkeit eines actu intelligibile, das als solches sich in der Sinnlichkeit nicht findet und nach Ausweis der Erfahrung dem Menschen auch nicht anderswoher zukommt, zumal das konstituierte intelligibile actu von sich aus in die Sinnlichkeit zurückweist*” (GW¹, pp. 93-94; GW², p. 147).

¹⁷ EM, p. 147: “*Für eine menschliche Erkenntnismetaphysik bestimmt sich aber das Belsichselbersein als Nicht-actus-materiae-Sein, und insofern das menschliche Denken nur möglich ist in einer Gegensatzung gegen anderes, also durch das Haben einer materiellen Form gegen ihr Suppositum, ist das Allgemeine Anzeige der actu intelligibilitas*” (GW¹, p. 94; GW², p. 148).

a) *Cita de la Summa contra Gentiles (lib. II, cap. 75)*

El padre Rahner destaca que el *intelligibile actu* solamente puede ser conocido en su universalidad, puesto que en la sensibilidad, al ser ésta material —como enseña—, no puede haber ningún *intelligibile actu*. Es cierto que en la sensibilidad no hay ningún inteligible en acto, pero, no obstante, nuestro autor tiende con esto a demostrar que este mismo *intelligibile* no tiene su origen en la propia sensibilidad ni, por ende, en la realidad exterior; en otras palabras: Rahner se olvida por completo de la existencia del *intelligibile en potencia* fuera del entendimiento. Para él, la sensibilidad, al ser *forma materiae*, sólo es una *entrega* del universal a la multitud de entes concretos o *aquestos* (*Diesda*). La noción de materia, propia de la filosofía natural, es aplicada por el doctor Rahner al plano cognoscitivo de la sensibilidad humana. Es teniendo en cuenta esto último, por ende, que debemos interpretar la cita que él, en este punto, hace del siguiente pasaje del Doctor Angélico, aunque asimismo hubiera sido preferible, a nuestro entender, citar el párrafo entero: “*In quibus individuatio fit per hanc materiam signatam, individuata non sunt intelligibilia actu*”¹⁸.

Es cierto que, en el mundo corpóreo, las formas son individuadas por la materia, y por esta razón no son inteligibles en acto, pero esto no quiere decir que esas formas no puedan ser captadas por el alma humana y, es más, abstraídas de sus condiciones individualizantes, o sea, entendidas —en el plano cognoscitivo— en su universalidad. Por esta razón, el Santo Doctor recuerda que esas formas individualizadas en una materia son inteligibles en potencia. Por otro lado, debemos tener en cuenta que pueden existir formas no individualizadas por la materia, en cuyo contexto no se da, por tanto, contradicción alguna entre la individuación y la inteligibilidad: “*si species intelligibiles sint plures numero et eaedem specie, quod non sint intelligibiles actu, sed potentia tantum, sicut alia individua. Non enim hoc quod est esse individuum, repugnat ei quod est esse intelligibile actu*”¹⁹. En Rahner, por el contrario, como hemos visto, es necesaria dicha contradicción y oposición entre la inteligibilidad y la individuación, ya que él solamente contempla la posibilidad de la individuación inmaterial en los ángeles, pero no en el entendimiento, lo cual contradice paladinamente el texto tomasiano. Para el padre Rahner, esta oposición entre lo universal del entendimiento y la individuación de la sensibilidad (material) es el fundamento de la *concientización*, ya que, al ser la sensibilidad *forma materiae*, el espíritu llega a ser en sí mismo consciente cuando es *actus formae contra materiam*.

¹⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 75, n. 10, citado en EM, p. 146; GW¹, p. 94; GW², pp. 147-148.

¹⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 75, n. 10.

Por otra parte, resulta interesante lo que afirma el Aquinate en torno a la individuación de las sustancias separadas, las cuales son, a la vez, individuales e inteligibles en acto. Sabemos que las sustancias separadas son individuales, no por una materia o un cuerpo, sino por su propia especie²⁰. Lo que quiere demostrar aquí el Aquinate es que la inteligibilidad en acto no se opone —como piensa nuestro autor— a la individualidad en cuanto tal; es la materialidad, no la individualidad, la que se opone a dicha inteligibilidad en acto. El padre Rahner parece que entiende la *universalidad* de las especies cognoscitivas como una vaga indeterminabilidad irreal. Pero esto no puede entenderse de este modo, ya que las especies inteligibles que están en acto por la acción del intelecto agente son individuales gracias a que el entendimiento posible actúa de sujeto individuante, substituyendo, así, a la materia que las individuaba en el plano natural. Y como el entendimiento posible es inmaterial, esto permite que las especies que él mismo ha individualizado, en el plano intelectual, sean inteligibles en acto:

“Sed id quod repugnat intelligibilitati est materialitas: cuius signum est quod, ad hoc quod fiant formae rerum materialium intelligibiles actu, oportet quod a materia abstrahantur. Et ideo in illis in quibus individuatio fit per hanc materiam signatam, individuata non sunt intelligibilia actu. Si autem individuatio fiat non per materiam, nihil prohibet ea quae sunt individua esse actu intelligibilia. Species autem intelligibiles individuantur per suum subiectum, qui est intellectus possibilis, sicut et omnes aliae formae. Unde, cum intellectus possibilis non sit materialis, non tollitur a speciebus individuatis per ipsum quin sint intelligibiles actu”²¹.

b) *Cita de la Summa contra Gentiles (II, 96) y del De spiritualibus creaturis (a. 9, co.)*

A partir de las citas que ahora analizaremos, nuestro autor expone la necesidad de la existencia del intelecto agente partiendo de la universalidad del *intelligibile actu*. En la cita del *De spiritualibus creaturis* nos llaman la atención los dos paréntesis explicativos que añade nuestro autor, en donde queda patente la *oposición* entre la inteligibilidad (universal) y la individualidad, la cual es identificada con lo que él llama *la concreción ya realizada en la sensibilidad*:

²⁰ “*Ea enim quae conveniunt specie et differunt numero, conveniunt in forma, et distinguuntur materialiter. Si ergo Angeli non sunt compositi ex materia et forma, [...] sequitur quod impossibile sit esse duos Angelos unius speciei. Sicut etiam impossibile esset dicere quod essent plures albedines separatae, aut plures humanitates; cum albedines non sint plures nisi secundum quod sunt in pluribus substantiis*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 50, a. 4, co.).

²¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 75, n. 10.

“Sed quia Aristoteles posuit ea (las formas en sí universales) non subsistere nisi in sensibilibus (por tanto, en una ya realizada *concretio*), necesse habuit ponere aliquam virtutem quae faceret intelligibilia in potentia esse intelligibilia actu abstrahendo species rerum a materia ei conditionibus individuantibus; et haec virtus vocatur intellectus agens”²².

Sin embargo, el padre Rahner recurre también a otra cita de santo Tomás de Aquino para afirmar la función del *intellectus agens* respecto de las *species* que se encuentran en la sensibilidad: “*intellectus agens [est] qui facit species a sensibilibus acceptas esse intelligibiles*”²³. Resulta llamativo, por lo menos, la cercenación de esta breve cita que ha hecho nuestro autor, ya que nuevamente delata su verdadera intención; la cita correcta, tomada del texto original tomasiano, dice lo siguiente: “*intellectus agens est qui facit species a sensibilibus acceptas esse intelligibiles actu*”²⁴. No parece casual, en este contexto, que el padre Rahner haya omitido el último término (*actu*). Primeramente, si quitamos la palabra *actu* de forma forzada —como ha hecho nuestro autor—, se podría interpretar que el intelecto agente es el que hace que las especies sean inteligibles, sin necesidad de que se den en potencia en la sensibilidad. Ahora bien, ¿hasta qué punto podríamos imputar a nuestro autor tal intencionalidad? Creemos que la respuesta nos la ha dado el traductor de *Geist in Welt*, el padre Álvarez Bolado.

En las dos ediciones alemanas, aparece la cita así como hemos escrito, pero en la edición española, el traductor escribe: “*intellectus agens [est] qui facit species a sensibilibus acceptae intelligibiles*”²⁵. Fijémonos bien en el detalle: el traductor español ha cambiado *acceptas* por *acceptae*, poniendo en nominativo el término que estaba en acusativo. Por lo menos, vemos que el traductor autorizado por el padre Rahner interpretó lo mismo que nosotros, haciendo esta pequeña *corrección* sin señalar, en la nota a pie de página, que esto no corresponde ni al pasaje original tomasiano ni a la misma cita textual que hace Karl Rahner. A nuestro entender, nos parece verosímil que Karl Rahner, a la hora de eliminar el término *actu*, no advirtiera que debía cambiar *acceptas* al caso nominativo para que la nueva traducción pretendida por él fuera gramaticalmente correcta. Traducimos y comparamos, en consecuencia, las tres citas, para ver más claramente sus diferencias en el contenido, siempre teniendo en cuenta —como vimos en la parte segunda de nuestro trabajo— que para Rahner los *sensibles*

²² EM, p. 147; GW¹, p. 94; GW², p. 148. El texto original de santo Tomás es el que sigue: “Sed quia Aristoteles posuit ea non subsistere nisi in sensibilibus, quae non sunt intelligibilia actu, necesse habuit ponere aliquam virtutem quae faceret intelligibilia in potentia esse intelligibilia actu, abstrahendo species rerum a materia et conditionibus individuantibus; et haec virtus vocatur intellectus agens” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De spiritualibus creaturis*, a. 9, co.).

²³ GW¹, p. 94; GW², p. 148.

²⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 96, n. 8.

²⁵ EM, pp. 146-147.

no son las cosas *sensibles*, sino la misma sensibilidad que *autogenera* las especies sensibles en su estructura apriórica:

1) Texto de Santo Tomás: “*intellectus agens est qui facit species a sensibilibus acceptas intelligibiles actu*”²⁶. Traducción: “el intelecto agente es el que hace que las especies recibidas de los sensibles (de las cosas sensibles) sean inteligibles en acto”.

2) Texto de Rahner en las dos ediciones alemanas: “*intellectus agens [est] qui facit species a sensibilibus acceptas intelligibiles*”²⁷. Traducción: “el intelecto agente es el que hace que las especies recibidas de los sensibles (de la sensibilidad) sean inteligibles”.

3) Texto del traductor Álvarez Bolado: “*intellectus agens [est] qui facit species a sensibilibus acceptae intelligibiles*”²⁸. Traducción: “el intelecto agente es el que hace que las especies inteligibles sean recibidas por los sensibles (por la sensibilidad)”. Asimismo, si cambiamos el orden de las palabras, queda aún más claro: *intellectus agens est qui facit species intelligibiles esse acceptae a sensibilibus*.

A nuestro parecer, la versión del traductor español, que es una corrección del texto alemán, es la más fiel a la intención original del mismo Rahner, ya que concuerda con todo lo que él mismo enseña al respecto en *Geist in Welt*. Posiblemente, Rahner no advirtió que, para su propósito, además de prescindir del término *actu*, debía poner en nominativo el término *acceptae*. En este sentido, parece probable que el traductor viera con claridad la intención del padre Rahner y corrigiera el término, lo que supone una grave deformación del pasaje tomasiano, y manifiesta, además de la falta de rigor científico, la intencionalidad tergiversadora del autor y del traductor que le sigue. Esta notoria distorsión favorece, como comprobaremos ulteriormente, la tesis rahneriana de que la sensibilidad surge del espíritu; y que el entendimiento no depende del dato sensible, sino que es la luz del intelecto la que *informa* la sensibilidad. Para Rahner, la única relación existente entre el entendimiento y la sensibilidad se encuentra en la *conversio ad phantasma*, por esta razón no puede admitir que existan en la sensibilidad *species sensibiles* que sean, a la vez, especies inteligibles en potencia, lo cual contradice la doctrina del Santo Doctor²⁹.

²⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 96, n. 8.

²⁷ GW¹, p. 94; GW², p. 148.

²⁸ EM, pp. 146-147.

²⁹ “*Necesse est igitur ponere alium intellectum, qui species intelligibiles in potentia faciat intelligibiles actu, sicut lumen facit colores visibiles potentia, esse visibiles actu, et hunc dicimus intellectum*”

Para Rahner, las cosas no son inteligibles en potencia, ni tampoco lo son las especies que hay en la sensibilidad. Así queda claro que los inteligibles no tienen ninguna relación ni con el mundo extramental ni con la sensibilidad. El origen de los inteligibles está solamente en el entendimiento; la sensibilidad solamente representa el papel de la *concreción*, la cual, por cierto, es también apriórica, como demuestra la antedicha cita del *De spiritualibus creaturis*, en la cual —como hemos leído—, cuando afirma que Aristóteles concebía que las formas universales subsistían *in sensibilibus*, Rahner añade: “por tanto, en una ya realizada *concretio*”³⁰.

2. 2. *El intellectus agens como liberación de la forma de la materia*

Entramos de lleno en la cuestión de la función del *lumen intellectus agentis*. Antes de nada, el doctor Rahner nos advierte que no podemos entender ingenuamente los textos de santo Tomás, tomándo literalmente las representaciones que utiliza el Santo Doctor para explicar el proceso cognoscitivo de la abstracción. No puede creerse, en definitiva, que la especie sensible sea transferida al nivel intelectual: “Las expresiones imaginativas con las que se describe la actividad del *intellectus agens* no pueden conducirnos a la falsa acepción de que la forma sensible como tal y con sus contenidos cualitativos sea transferida a otro ‘nivel’”³¹. Por otra parte, es cierto que el padre Rahner entiende la *abstractio* como una *liberación* de la forma de la materia, por la cual está individualizada. Ahora bien, debemos precisar qué concepción tiene nuestro autor de esta definición. Primeramente, estamos de acuerdo con Rahner en que es un modo de expresarse; no existe una liberación real en el orden natural. Lo que es difícil de admitir es la pretensión que tiene Rahner de *liberarnos* a nosotros de una visión caricaturizada de los textos tomasianos, cuando precisamente ni tan sólo santo Tomás mismo cae en la simplicidad que nuestro autor describe. La razón de la posición de Rahner la encontramos en que, para él, la *liberación de la materia* o la desmaterialización de la forma tampoco puede entenderse en el plano intencional-cognoscitivo, ya que le resulta contradictoria: “Si alguien pretende aferrarse a lo imaginativo de estas expresiones y quiere aceptar que se trata de una liberación real (ahora es indiferente que sea real o intencional) de la forma de la materia, la *abstractio* resultaría intrínsecamente

agentem, quem ponere non esset necesse, si formae rerum essent intelligibiles actu, sicut Platonici posuerunt” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Compendium theologiae*, lib. 1, cap. 83, co.).

³⁰ EM, p. 147: “also in immer schon vollzogener *concretio*” (GW¹, p. 94; GW², p. 148).

³¹ EM, p. 148: “Die bildlichen Ausdrücke, in denen die Tätigkeit des *intellectus agens* beschrieben wird, dürfen nicht zu der Annahme verführen, die sinnliche Form werde als solche in ihren qualitativen Inhalten auf ein anderes ‚Niveau‘ gebracht” (GW¹, p. 95; GW², p. 149).

contradictoria”³². La contradicción estriba en que, para el padre Rahner, la *forma materiae* siempre está intrínsecamente referida a un *aquesto (Diesda)*, es decir, “sólo en una *concretio* puede ser pensada como real”³³. A partir de todo lo dicho, Rahner se pregunta cómo puede entenderse tomísticamente una abstracción, una separación de la forma y de la materia: “¿cómo podrían en absoluto ser separados uno del otro forma y aquesto, ser y ente, que son dados siempre en la sensibilidad como una sola cosa, y el ser sólo se presenta, y sólo puede presentarse, como ente?”³⁴.

Para Karl Rahner solamente puede entenderse el proceso de abstracción o de *liberación*, radicándolo en el *conocimiento previo*. Como vimos anteriormente, en la sensibilidad se da una *concretio* anticipada. En otras palabras, esta *concretio sensibilis* es el modo de ser de la forma misma; es parte de su constitución intrínseca el estar referida anticipadamente a un *aquesto*, es decir, estar limitada en la materia, en la sensibilidad material. A esto Rahner lo llama *coarctatio formae per materiam*. Por ende, el pensar abstractivo será simplemente el conocimiento de esta misma *coarctatio*. En consecuencia, no puede pensarse ingenuamente que la abstracción consista en producir un *doble intelectual* de la imagen sensible para imprimirla en el entendimiento posible, ya que, entonces, no tendría sentido la *conversio ad phantasma*.

“De aquí resulta que no puede pensarse en una interpretación ingenua de las formulaciones imaginativas de santo Tomás, que la *abstractio* sea la producción de un ‘doble’ intelectual de lo dado sensiblemente en la intuición, como una especie de ‘imagen’ que el entendimiento intuye como la sensibilidad intuye sus objetos. Esto no es así, porque entonces sería de antemano superflua una *conversio ad phantasma*”³⁵.

Desde esta interpretación de la doctrina tomista, Rahner enseña que se puede entender correctamente el *videre species intelligibiles in phantasmatis*. El intelecto agente, por consiguiente, tiene la función de reconocer la *limitación (coarctatio)* de la forma sensible. Reconociendo el intelecto esta anticipada *concretio sensibilis*, esta limitación en una materia, es cómo la luz del intelecto agente *universaliza* la forma sensible. Así

³² EM, p. 148: “Denn wenn man sich an das Bildliche dieser Ausdrucksweise halten und annehmen wollte, es handle sich um eine wirkliche Ablösung (oh realer oder intentionaler Art, ist hier gleichgültig) der Form von der materia, dann würde die abstractio innerlich widerspruchsvoll” (GW¹, p. 95; GW², p. 150).

³³ EM, p. 149: “nur in einer concretio als real gedacht werden könne” (GW¹, p. 96; GW², p. 150).

³⁴ EM, p. 149: “Wie lassen sich überhaupt Form und Diesda, Sein und Seiendes voneinander abheben, da sie doch in der Sinnlichkeit immer nur als eines gegeben sind, Sein immer nur als Seiendes vorkommt und vorkommen kann?” (GW¹, p. 96; GW², p. 151).

³⁵ EM, p. 149: “Schon daraus ergibt sich, daß man sich nicht in naiver Ausdeutung bildhafter Formulierungen bei Thomas die abstractio als Herstellung eines intellektuellen ‚Doppel‘ des sinnlich in Anschauung Gegebenen im Intellekt denken darf, als ein ‚Bild‘, das der Intellekt so anschaut, wie die Sinnlichkeit ihre Gegenstände. Das schon deshalb nicht, weil eine conversio ad phantasma so von vornherein überflüssig und sinnlos würde” (GW¹, p. 97; GW², p. 151).

pues, la *liberación* no debe entenderse como una desmaterialización —ni tan sólo en el plano intencional—, sino como un reconocimiento de la misma limitación material de la forma, como el reconocimiento de la *coarctatio formae per materiam*. Por otra parte, la propia *universalización* de la forma sensible es reducida a un mero *reconocimiento* de su anticipada concreción, de su referencia a un *aquesto*. Tengamos en cuenta, a partir de ahora, que esta tesis —como ya resulta evidente a estas alturas— pone el fundamento necesario para la tesis rahneriana —que posteriormente analizaremos— de que la *conversio ad phantasma* y la *abstractio* son un idéntico proceso.

“Con todo esto se nos declara ya bastante la función del *intellectus agens*. No es la potencia de acuñar sobre el *intellectus possibilis* una imagen espiritual de la especie de lo sensiblemente intuido. El *intellectus agens* es, más bien, la capacidad de reconocer lo intuido sensiblemente como limitado, ‘como’ *concretio* realizada; y sólo de esta manera él ‘universaliza’ la forma aprehendida sensiblemente, sólo así libera la forma de su concreción material”³⁶.

a) *Cita del De veritate (q. 8, a. 6, ad 5)*

Nos parece importante comentar la siguiente cita del *De veritate* que nuestro autor pone a pie de página para fundamentar su teoría en torno a la imposibilidad de entender nada sin una referencia a la concreción material, a un *aquesto*: “*Constat enim quod formae naturales nunquam intelliguntur sine materia, cum materia in earum definitione cadat*”³⁷. De nuevo, nos vemos obligados a precisar la afirmación de santo Tomás de Aquino, la cual vuelve a estar deformada por nuestro autor para sostener su teoría. Leamos, en consecuencia, el pasaje tomasiano completo:

“*Id quod intelligitur, non oportet denudari a qualibet materia. Constat enim quod formae naturales nunquam intelliguntur sine materia, cum materia in earum definitione cadat. Sed oportet quod denudetur a materia individuali, quae est materia determinatis dimensionibus substans; unde minus oportet quod separetur a potentia tali, qualis est in Angelis*”³⁸.

³⁶ EM, p. 149: “*Damit enthüllt sich uns die Funktion des intellectus agens schon deutlicher. Er ist nicht die Kraft, ein geistiges Bild nach Art des sinnlich Angeschauten dem intellectus possibilis einzuprägen. So darf die species intelligibilis gerade nicht aufgefaßt werden. Der intellectus agens ist vielmehr die Fähigkeit das sinnlich Angeschaute als Begrenztes, als vollzogene concretio zu erkennen, und nur insofern ‚universalisiert‘ er die sinnlich gehabte Form, nur insofern löst er die Form aus ihrer materiellen concretio*” (GW¹, p. 98; GW², p. 153).

³⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, q. 8, a. 6, ad 5, citado en EM, p. 149, nota 36; GW¹, p. 95, nota 36; GW², p. 150, nota 8.

³⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, q. 8, a. 6, ad 5.

La problemática de la tesis rahneriana, en este punto, radica en la cuestión del conocimiento de los singulares materiales. Sin embargo, dicha cuestión la desarrollaremos mejor cuando tratemos sobre la cogitativa. Es cierto que en el texto supracitado no se habla directamente del conocimiento de los entes singulares, pero Rahner, al reducir toda la concepción de la materia a la *materia signata*, debido a que la estructura apriórica de la sensibilidad es material-cuantitativa —como vimos en la segunda parte—, llega a afirmar que nada se puede entender *sine materia*. Si Rahner hubiera citado el texto entero, se vería muy clara la distinción que santo Tomás hace entre la materia signada —principio de individuación— y la materia común o universal. Por otra parte, el padre Rahner, al fusionar los dos tipos de materia que considera el Santo Doctor, llega a enseñar que el espíritu aprehende en la intelección los *aquestos* (singulares) de modo directo, lo cual contradice *simpliciter* la doctrina tomista. Repetimos que esta cuestión que aquí hemos introducido, sobre el conocimiento de los singulares materiales, la examinaremos con más detenimiento cuando tratemos acerca de la cogitativa, contrastando las tesis rahnerianas con el artículo quinto de la cuestión décima del *De veritate*. Sin embargo, en relación a la cita que hemos puesto anteriormente, correspondiente a la cuestión octava, debemos diferenciar bien los dos tipos de materia anteriormente aducidos.

Como enseña el Doctor Común en el pasaje supracitado, para entender algo no se necesita una desmaterialización absoluta, es suficiente con despojar la forma de la materia individual o signada, es decir, de las condiciones materiales individuantes. Según este texto tomasiano, no es cierto que no se pueda entender nada sin considerar en absoluto la materia. Al contrario, santo Tomás enseña que el intelecto, al entender las formas naturales, no lo puede hacer sin considerar la materia universal. Esto es bien lógico, ya que, en el plano cosmológico, las substancias están compuestas de materia y forma. Por ejemplo, el hombre es un compuesto de materia y forma, de un cuerpo y un alma. Por esta razón, la esencia hombre incluye tanto la dimensión material, como la formal. Es decir, no se puede entender la esencia hombre sin su dimensión material, o sea, sin considerar la corporalidad del propio hombre. Así pues, santo Tomás, con razón, afirma que la materia universal cae en la misma definición de una forma natural. Otra cosa muy distinta es el conocimiento del cuerpo concreto de Sócrates; en este caso —como observaremos más adelante— se puede conocer dicha materia indirectamente, por reflexión, mediante la *conversio ad phantasmata*, que es lo que aquí nuestro autor parece no haber entendido.

Asimismo, Rahner piensa que se necesita, para entender, una referencia constante a la materia individual, o, dicho de otro modo, a la concreción sensible, la cual ya está dada aprioricamente. Aquí nuestro autor no hace distinción alguna entre la materia signada y la materia universal. Por ende, resulta evidente por qué el doctor Rahner no ha citado la segunda parte de este pasaje, en donde se afirma lo que acabamos de exponer. Nuestro autor simplemente cita la primera parte, pero de modo descontextualizado, ya que él mismo hace pasar la materia universal —que es la que trata santo Tomás en la primera parte del pasaje— por la materia signada —correspondiente a la segunda—, y, por este motivo, llega a decir que no podemos entender *sine materia*, lo cual revela nuevamente una gravísima inexactitud en el uso de los términos escolásticos, para sostener que la función del intelecto agente está en reconocer esta materia, esta limitación material; sólo en este sentido se puede entender la abstracción.

b) Referencia a Joseph Maréchal y las citas de éste a santo Tomás

Nos ha ayudado sobremanera en nuestra investigación la pequeña referencia que el doctor Rahner hace al quinto *Cahier* de Joseph Maréchal en esta precisa cuestión que estamos analizando³⁹. Las páginas referenciadas por nuestro autor al susodicho filósofo belga corresponden por entero a la cuestión de *l'espèce intelligible*, vista por él como *forma* y *término* de la acción inmanente. Maréchal advierte, desde el principio, que no podemos entender dicha especie como un *calco del fantasma* (*décalque du phantasme*). La especie inteligible tiene una función *dinámica* y *formal*. En cuanto *dinámica*, la *species* tiene la función especificadora de la acción intelectual inmanente; y, de hecho, la propia *species* acaba siendo el término de dicha acción inmanente. Por otro lado, no debe considerarse como *objetiva* (*id quod*), sino como *formal* (*id quo*):

“Estas ‘species’, en el estadio en que las consideramos ahora, no son una especie de imagen intelectual, un calco del fantasma: son, en el entendimiento-posible, una función *dinámica* y *formal* (*id quo*), pero no *objetiva* (*id quod*); Santo Tomás las compara a la ‘forma especificadora’ de la acción exterior: ellas determinan y especifican la acción intelectual inmanente (I^a, q. 85, a. 2, in c.). A decir verdad, una acción inmanente no crea nada, físicamente, fuera de su propia forma: en este sentido, la ‘species’ es también el término de

³⁹ Cfr. MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, pp. 148-155, referenciado en EM, p. 150, nota 38; GW¹, p. 97, nota 38; GW², p. 152, nota 10.

la acción inmanente: es, si se quiere, la línea característica de una actitud (pero de una actitud 'objetivante')"⁴⁰.

En efecto, Maréchal tiene razón al considerar que la *species intelligibilis* no es el objeto del conocimiento, sino que es un medio por el cual se conoce algo. No obstante, a pesar de que haya afirmado que la *species* no es *id quod cognoscitur*, lo que confunde es su tesis que enseña que la propia *species intelligibilis* es el término de la acción intelectual. En parte, se puede aceptar que la *species* sea el término de dicha operación inmanente, si se añade que lo es en tanto que es *similitudo*, es decir, en tanto que está referida a la esencia de una cosa, de un ente real externo, el cual es el verdadero término del conocimiento, y la misma especie el medio o instrumento por el cual (*medium quo*) se conoce dicho ente. Sin embargo, Maréchal no habla en este punto de las especies con un carácter referencial hacia las cosas que se encuentran en la realidad.

Por otra parte, para evitar equívocos, aquí hubiera sido oportuno que Maréchal hubiera hecho la distinción escolástica de *species intelligibilis impressa* y *expressa*, o, al menos —siendo más fieles a la terminología tomasiana—, entre *species intelligibilis* y concepto. Asimismo, podemos aceptar que la *species intelligibilis (expressa)* o concepto es el término de la operación intelectual inmanente en cuanto es la plenitud de dicha actividad, pero no se puede aceptar ninguna expresión ambigua que no vaya más allá de dicho concepto, renunciando a toda intencionalidad con el mundo real cognoscible. Es cierto, por otra parte —como analizamos en la segunda parte de nuestro trabajo, al tratar acerca de la sensibilidad— que el doctor Maréchal considera el papel *especificador* de las formas provenientes del exterior, pero solamente tienen este papel, ya que la sensibilidad en la teoría de este filósofo —recordémoslo—, tiene un carácter apriórico; él habla de la *proporcionalidad a priori*, que es una especie de forma apriórica de la misma sensibilidad, de la misma manera que también Rahner habla de las estructuras aprióricas de la sensibilidad. En cuanto esta proporcionalidad o forma apriórica es *dinamizada* y *especificada* por las formas externas, entonces lo que se conoce es dicha forma especificada, y no la forma especificadora, por mucho que diga

⁴⁰ MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Traducción de F. FONT y S. HEREDIA. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, p. 210: "Ces 'species', au stade où nous les considérons, ne sont pas une sorte d'image intellectuelle, un décalque du phantasme: elles ont, dans l'intellect-possible, une fonction dynamique et formelle (*id quo*) mais non objective (*id quod*); S. Thomas les compare à la 'forme spécifique' de l'action extérieure: elles déterminent et spécifient l'action intellectuelle immanente. (S. th. I. 85. 2, c). A vrai dire, une action immanente ne crée rien, physiquement, en dehors de sa propre forme: en ce sens, la 'species' est aussi le terme de l'action immanente: elle est, si l'on veut, la ligne caractéristique d'une attitude (mais d'une attitude 'objectivante')" (MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, p. 148).

el padre Maréchal —de modo contradictorio— que la *species* resultante no sea *id quod cognoscitur*. Todo esto es importante tenerlo en cuenta para poder entender, en Maréchal, la relación de la especie inteligible con la imagen, lo cual nos permite, a la vez, comprender la tesis del padre Rahner, inspirado paladinamente en la presente doctrina maréchaliana.

Acierta el padre Maréchal al aseverar que el pensamiento humano siempre va asociado a alguna imagen; es imposible inteligir sin imágenes, como enseña santo Tomás, Maréchal y el mismo Rahner: “*impossibile est intellectum nostrum, secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata*”⁴¹. Sin embargo, como expondremos en la cuarta parte de este trabajo, la concepción de la misma *conversio* difiere grandemente de un autor a otro. En la presente cuestión, Rahner, citando a Maréchal, ya adelanta algo de la misma cuando afirma que el hombre entiende *in phantasmatis*, enfatizando el *in* de modo sospechoso; veamos el porqué de esto.

Ciertamente, santo Tomás enseña que es connatural en el hombre el entender las cosas *en* los fantasmas; he aquí la cita que emplea el padre Maréchal y que el mismo Rahner referencia:

“*Contemplatio humana, secundum statum praesentis vitae, non potest esse absque phantasmatis, quia connaturale est homini ut species intelligibiles in phantasmatis videat, sicut philosophus dicit, in III de anima. Sed tamen intellectualis cognitio non sistit in ipsis phantasmatis, sed in eis contemplatur puritatem intelligibilis veritatis*”⁴².

Así pues, santo Tomás se inspira en la doctrina del Estagirita para enseñar que la inteligencia humana ve las especies inteligibles en las imágenes, es decir, *in phantasmatis*: Τὰ μὲν οὖν εἶδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ⁴³. Ahora bien, el mismo Doctor Común, en la *Prima Pars*, es consciente de que la expresión aristotélica que adopta puede conducir a equívocos, y él mismo se pregunta si el ver las especies inteligibles en las imágenes es contradictorio con la tesis de la abstracción. La objeción que plantea es la siguiente: “*Philosophus, in III de anima, dicit quod intellectus intelligit species in phantasmatis. Non ergo eas abstrahendo*”⁴⁴. Observemos, en consecuencia, la respuesta que da santo Tomás, en la cual hace una clara distinción entre los dos

⁴¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 84, a. 7, co.

⁴² SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* II-II, q. 180, a. 5, ad 2.

⁴³ ARISTÓTELES. *De anima* III, 7, 431b2: “La facultad intelectual intelige, por tanto, las formas en las imágenes” (ARISTÓTELES. *Acerca del alma*. Traducción de T. CALVO MARTÍNEZ Madrid: Gredos, 1978, p. 240).

⁴⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 85, a. 1, arg. 5.

procesos intelectivos relacionados con los fantasmas, o sea, la *abstractio* y la *conversio*: “*Intellectus noster et abstrahit species intelligibiles a phantasmatibus, in quantum considerat naturas rerum in universali; et tamen intelligit eas in phantasmatibus, quia non potest intelligere etiam ea quorum species abstrahit, nisi convertendo se ad phantasmata*”⁴⁵.

Joseph Maréchal, fundamentándose en la unidad del sujeto sensitivo-racional, da a entender *de facto*, aunque de modo oscuro, una cierta identificación de los procesos cognoscitivos de la abstracción y de la conversión, lo que en Rahner supondrá un desarrollo de esta postura de modo más explícito y radical. Aunque en Maréchal exista una ambigüedad al respecto, él afirma que, en la unidad sensitivo-racional del sujeto, actúa el intelecto agente, comunicando, por su actividad vital, el fantasma con el inteligible:

“*Convertendo se ad phantasmata*: la facultad intelectual no puede emplear las *species* en la conciencia objetiva más que refiriéndolas a una imagen actual y concreta que les corresponde. ¿Cómo concebir esta referencia de un inteligible al fantasma? ¿No es esto un imposible? A decir verdad, no existe más que una sola comunicación posible del inteligible con el fantasma: la que se establece [...] por la actividad vital del entendimiento-agente en la unidad del sujeto sensitivo-racional”⁴⁶.

Además, el doctor Maréchal cita a santo Tomás para sostener que el intelecto agente supone una *continuatio* del intelecto con la imaginación: “*secundum continuationem quamdam intellectus ad imaginationem*”⁴⁷. Como estamos acostumbrados también con nuestro autor, el padre Maréchal deforma esta cita tomasiana, la cual, por otra parte, está intencionadamente mutilada. En este citado pasaje al *De veritate*, santo Tomás no enseña exactamente que el intelecto agente sea el elemento de unión entre el intelecto y la imaginación —de hecho, ni tan sólo lo menciona—, sino que la intelección de la especie está en continuación con el fantasma, porque de él ha sido abstraída la propia especie. Es decir, la continuidad no la da propiamente el intelecto agente, sino que la

⁴⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 85, a. 1, ad. 5.

⁴⁶ MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Traducción de F. FONT y S. HEREDIA. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, p. 212: “*Convertendo se ad phantasmata*: la faculté intellectuelle ne peut faire jouer les species dans la conscience objective qu'en les rapportant à une image actuelle et concrète qui leur correspond. Comment concevoir cette référence d'un intelligible au phantasme? N'est-ce point une impossibilité? A vrai dire, il n'existe qu'une seule communication possible de l'intelligible avec le phantasme, celle qui s'établit - comme on l'a montré dans les pages précédentes - par l'activité vitale de l'intellect-agent dans l'unité du sujet sensitivo-rationnel” (MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, p. 150).

⁴⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, q. 2, a. 6, co., citado en MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, p. 150; *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, p. 213.

especie inteligible en acto es el medio por el cual su conocimiento está en continuidad con los fantasmas, puesto que tiene su origen en ellos: “*intellectus noster abstrahit speciem a phantasmatis, et per eam eius cognitio quodammodo ad phantasmata continuatur*”⁴⁸. Es, por ende, que santo Tomás, en este texto, considerando primeramente la especie abstraída, y no tanto la abstracción, entiende la continuidad del intelecto con la imaginación, aunque dicha abstracción operada por el intelecto agente sea esencial, por supuesto, para que se dé la mencionada continuidad: “*In quantum ergo intellectus noster per similitudinem quam accepit a phantasmate, reflectitur in ipsum phantasma a quo speciem abstraxit, quod est similitudo particularis, habet quamdam cognitionem de singulari secundum continuationem quamdam intellectus ad imaginationem*”⁴⁹. Asimismo, obsérvese que santo Tomás pone énfasis, no en la facultad ni en la operación, sino más bien en la *species* resultante, lo cual es lógico, puesto que la *species intelligibilis actu* que está en el entendimiento posible estaba en potencia antes de la abstracción, en la imagen sensible. Por esta razón, echamos en falta, en estas páginas de Maréchal, la distinción entre especie inteligible en potencia y especie inteligible en acto.

Para santo Tomás, los fantasmas representan un importante papel antes y después de la intelección. Son importantes antes de la intelección, porque en ellos se encuentran en potencia las especies inteligibles de los objetos extramentales que se han aprehendido en la sensibilidad, y que, mediante el intelecto agente, son abstraídas. Y después de la intelección, porque, seguidamente a que el intelecto agente haya impreso en el intelecto posible las especies inteligibles en potencia, pasando a estar, así, en acto, el mismo intelecto produce un concepto, el cual, mediante una *conversio ad phantasmata*, aplica a la imagen de la cual se ha abstraído la especie inteligible. En este sentido, santo Tomás enseña que, de los fantasmas (*a phantasmatis*), el intelecto agente abstrae las especies inteligibles con las cuales entenderá las esencias de las cosas en su universalidad; y en los fantasmas (*in phantasmatis*), mediante la *conversio ad phantasmata*, el intelecto entenderá —accidentalmente y por una cierta reflexión— esas esencias universales en lo particular, puesto que, en el orden natural, esas esencias existen en los entes particulares. Por consiguiente, en el presente estado de vida, el hombre (compuesto de alma y cuerpo) no puede entender ninguna naturaleza universal sin referirla a las imágenes, representantes de la realidad particular. En fin, es esto sencillamente lo que significa el entender *in phantasmatis*⁵⁰.

⁴⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, q. 2, a. 6, co.

⁴⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, q. 2, a. 6, co.

⁵⁰ “*Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens; et per huiusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum*

Inspirándose en Kant, el doctor Maréchal reduce la intelección humana al acto del juicio, como podremos constatar en la última parte del presente trabajo. La mescolanza que él hace entre Kant y santo Tomás, le lleva a la tesis de la *afirmación metafísica*, en donde no se distingue el orden natural y el cognoscitivo. Teniendo en cuenta esto, para este autor belga el intelecto agente es un elemento de ensamble entre la sensación y la intelección, y, debido a la *unidad del ser* que supone el susodicho intelecto agente, también es un elemento unitario entre el sentido y el intelecto, todo lo cual también nos recuerda la *unidad metafísica* de Gustav Siewerth que analizamos en su momento. Del mismo modo, Maréchal entiende la virtud del intelecto agente como una condición potencial apriórica del ser en toda su extensión: “El entendimiento-agente posee *a priori* la regla suprema no del número, sino del ser en toda su extensión”⁵¹. Maréchal, por una parte, pretende tener en cuenta la doctrina de santo Tomás, pero, por otra, considera que de alguna manera se adelantó a los supuestos *avances* de Kant. De la síntesis que hace de los dos autores, el filósofo belga llega a la conclusión de que el intelecto agente es un *principio d'unificación* del orden del ser y del conocer⁵². Pensamos que Rahner, inspirándose en Maréchal, ha podido entender, en este contexto de la *unidad del ser*, la intelección *in phantasmatis*, como una unidad de proceso en donde la abstracción es

aliqualem cognitionem ascendit. De ratione autem huius naturae est, quod in aliquo individuo existat, quod non est absque materia corporali, sicut de ratione naturae lapidis est quod sit in hoc lapide, et de ratione naturae equi quod sit in hoc equo, et sic de aliis. Unde natura lapidis, vel cuiuscumque materialis rei, cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem. Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem. Si autem proprium obiectum intellectus nostri esset forma separata; vel si naturae rerum sensibilium subsisterent non in particularibus, secundum Platonicos; non oporteret quod intellectus noster semper intelligendo converteret se ad phantasmata” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 84, a. 7, co.).

⁵¹ MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Traducción de F. FONT y S. HEREDIA. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, p. 218: “L’intellect-agent possède, à priori, la règle suprême, non pas du nombre, mais de l’être dans toute son extension” (MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, p. 154).

⁵² “S. Thomas ne limite pas la sphère d’action de l’intellect-agent à de simples synthèses selon la quantité, mais il lui attribue, dès la formation première du concept, toute la portée virtuelle réservée par Kant non seulement à l’entendement’ mais à la ‘raison’ métémpirique: si l’intellect-agent ‘abstrait’ réellement, et s’il produit ainsi l’élément universel et nombrable du concept, ce doit être en vertu d’un principe d’unification, commensuré, non à l’être quantitatif comme tel, mais, d’une manière ou d’une autre, à l’amplitude entière du ‘connaissable” (MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, pp. 154-155): “Santo Tomás no limita la esfera de la acción del entendimiento-agente a simples síntesis según la cantidad, sino que la atribuye, desde la formación primera del concepto, todo el alcance virtual que Kant reserva no solamente al ‘entendimiento’, sino a la ‘razón metaempírica’. Si el entendimiento-agente ‘abstrae’ realmente y produce así el elemento universal y numerable del concepto, esto debe ser en virtud de un *principio de unificación* conmensurado, no al ser cuantitativo como tal, sino de una manera o de otra a la amplitud entera de lo ‘cognoscible” (MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Traducción de F. FONT y S. HEREDIA. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, p. 218).

idéntica a la conversión, y en donde el intelecto agente es visto como anticipación (*Vorgriff*) del mismo *ser en general*, como estudiaremos a continuación.

2. 3. *El intellectus agens entendido como Vorgriff*

El doctor Rahner, en este punto, se pregunta cómo es posible que el *intellectus agens* pueda efectuar la abstracción, que es lo mismo que preguntarse —teniendo en cuenta la terminología rahneriana— cómo es posible que el intelecto agente pueda reconocer la forma como limitada y coartada. Esto solamente es posible —responde nuestro autor— si la potencialidad del intelecto agente abarca el campo entero de las posibilidades del espíritu, posibilidades que se entienden que están dentro del orden del conocer, y también del ser, ya que —como vimos al principio de nuestro trabajo—, para Rahner, ser y conocer son idénticos. Esto solamente es posible aceptarlo si se concibe el intelecto agente como *Vorgriff* (anticipación), es decir, como apertura a todas estas posibilidades de conocer y de ser, previamente a toda aprehensión de cualquier forma singular.

“De esta manera experimenta la concreción, en la forma sensiblemente concretizada, como limitación de estas posibilidades, y así puede conocer a la misma forma como multiplicable sobre este campo. A este aprehender que abarca esta amplia posibilidad, y aprehende la forma, habida *in concretione* en la sensibilidad, como limitada y así la abstrae, vamos a llamarlo ‘anticipación’. Aunque este término no se pueda encontrar expresamente en santo Tomás, se encuentra, sin embargo, incluido en lo que el santo denomina *excessus*, usando de una imagen parecida”⁵³.

Como hemos leído, Rahner mismo reconoce que no se puede encontrar, en todo el *corpus thomisticum*, el término anticipación (*Vorgriff*), aunque afirma que dicho término está implícitamente contenido en otro concepto tomasiano-dionisiano, el *excessus*, lo cual nos parece una de las mayores deformaciones que nuestro autor realiza de la doctrina tomista, como denunció el padre Cornelio Fabro⁵⁴ y ahora mismo demostraremos.

Aunque la *anticipación* no es concebida como la anticipación de un objeto determinado, afirma nuestro autor que todo objeto debe necesariamente, para ser conocido, caer

⁵³ EM, p. 152: “Und so an der sinnlich konkretisierten Form die Konkretheit als Begrenzung dieser Möglichkeiten erfährt, wodurch er die Form selbst als auf diesem Feld vervielfältigbare erkennt. Dieses übergreifende Erfassen der weiteren Möglichkeit, durch das die in der Sinnlichkeit in concretione gehabte Form als begrenzte erfaßt und so abstrahiert wird, nennen wir, Vorgriff. Ist dieser Terminus auch so nicht unmittelbar bei Thomas zu finden, so ist er doch sachlich in dem enthalten, was Thomas ‚excessus‘ (Überschritt) nennt unter Verwendung eines ähnlichen Bildes” (GW¹, p. 98; GW², p. 153).

⁵⁴ Cfr. FABRO, C. *El viraje antropológico de Karl Rahner*. Buenos Aires: CIAFIC, 1981, pp. 239-248.

dentro de esta anticipación. El *Vorgriff* es, en consecuencia, la condición de posibilidad de todo conocimiento objetivo. Ahora bien, debemos preguntarnos qué significa exactamente para Rahner la susodicha anticipación y qué es lo que anticipa. Al respecto, el padre Rahner afirma lo siguiente:

“La anticipación puede interpretarse más exactamente como el movimiento del espíritu sobre la totalidad de sus posibles objetos, pues sólo así puede ser experimentada la limitación de lo singular sabido. Esta totalidad, precisamente porque es el ‘sobre qué’ de la anticipación, no puede ser la suma consecuyente, sino la unidad originaria de los objetos posibles”⁵⁵.

Por lo que hemos leído, la anticipación es un movimiento del espíritu (*Hinbewegung des Geistes*), es el intelecto agente, según Rahner, y, de hecho, así él titula este punto en la segunda edición de *Geist in Welt*: “*Intellectus agens als Vorgriff*”⁵⁶. No podemos decir, siguiendo a Rahner, que el intelecto agente se anticipe sobre algún objeto en particular, ni tan sólo sobre el conjunto de los objetos. El intelecto agente —identificado con el *Vorgriff*— se anticipa sobre la *unidad originaria* de todos los objetos posibles, es decir, sobre el *ser en general* (*Sein im Ganzen, Sein überhaupt*).

Por otra parte, esta anticipación es la condición de posibilidad para que el sujeto cognoscente llegue a ser consciente o conocido (*gewußt*), experimentándose en su apertura hacia la trascendencia del *ser en general*, antes, incluso, de que el sujeto aprehenda algún objeto singular.

“La anticipación (y su ‘sobre qué’) deviene consciente cuando el conocimiento, en el mismo acto de aprehensión del objeto singular, se experimenta a sí mismo en su radical movimiento de trascendencia por encima del objeto singular; al conocer a su objeto de tal manera en el horizonte de sus posibles objetos, que la anticipación se revela a sí misma en el movimiento sobre la totalidad de los objetos. De esta manera, la anticipación posee un ser que la hace aprehensible, sin que necesite un objeto por detrás de aquel cuya objetivación ella posibilita, sin que tampoco sea necesario que la totalidad de objetos posibles sea aprehendida en su ‘mismidad’ por la anticipación”⁵⁷.

⁵⁵ EM, p. 154: “*Der Vorgriff läßt sich genauer dahin auslegen, daß er die Hinbewegung des Geistes auf das Ganze seiner möglichen Gegenstände ist, denn nur so läßt sich die Gegrenztheit des einzelnen Gewußten erfahren. Dieses Ganze kann dabei als Worauf gerade des Vorgriffs nicht die nachträgliche Summe, sondern die ursprüngliche Einheit der möglichen Gegenstände sein*” (GW¹, p. 100; GW², p. 155).

⁵⁶ GW², p. 153.

⁵⁷ EM, p. 154: “*Der Vorgriff (und sein Worauf) wird gewußt, indem die Erkenntnis in der Erfassung ihres einzelnen Gegenstandes sich selbst als sich schon immer über ihn hinausbewegend erfährt, indem sie den Gegenstand so im Horizont ihrer möglichen Gegenstände erkennt, daß der Vorgriff sich in der Hinbewegung auf das Ganze der Gegenstände selbst offenbart. So hat der Vorgriff ein Sein, das ihn erfaßbar macht, ohne daß er eines vorgestellten Gegenstandes bedürfte über den Gegenstand hinaus, zu dessen Vergegenständlichung er geschieht, ohne daß das Ganze möglicher Gegenstände in seinem Selbst vom Vorgriff erfaßt zu werden bräuchte*” (GW¹, p. 100; GW², p. 156).

Esta teoría, como hemos dicho más arriba, está basada —según el padre Rahner— en el *excessus* dionisiano asumido por santo Tomás. Para el caso, nuestro autor hace referencia a la *Summa Theologiae* y, a la vez, a la referencia que el Santo Doctor hace a Dionisio Areopagita. Por otro lado, para precisar el propio concepto de *excessus*, Karl Rahner nos remite a la *Exposición del De Trinitate de Boecio*. Analicemos, por consiguiente, dichas referencias.

a) Referencia a la *Summa Theologiae* (I, q. 84, a. 7, ad 3) y al *De divinis nominibus de Dionisio* (I, 5)

En una nota a pie de página, el padre Rahner, refiriéndose a la *Summa Theologiae*⁵⁸, afirma lo siguiente: “el *excessus* es necesario para aprehender los objetos de la metafísica, a pesar de que la sensibilidad sea el plano permanente de nuestro conocimiento”⁵⁹. Así pues, Rahner considera que el *excessus* —el *Vorgriff*— es la condición de posibilidad para poder entender los *objetos de la metafísica* (*Gegenstände der Metaphysik*). A pesar de estar a pie de página, la anterior aseveración es de gran relieve para nuestro análisis, ya que pronto veremos que nuestro autor pone como objeto de la metafísica al indeterminado *ser en general*, en vez de al *ens inquantum ens*.

Asimismo, leamos directamente el texto tomasiano para contrastar dicha tesis. El pasaje en cuestión es una respuesta a la siguiente objeción: “*Incorporalium non sunt aliqua phantasmata, quia imaginatio tempus et continuum non transcendit. Si ergo intellectus noster non posset aliquid intelligere in actu nisi converteretur ad phantasmata, sequeretur quod non posset intelligere incorporeum aliquid. Quod patet esse falsum, intelligimus enim veritatem ipsam, et Deum et Angelos*”⁶⁰. En este artículo, santo Tomás se pregunta si al hombre le es suficiente entender en acto solamente con las *species intelligibiles*, o si necesita referirse a las imágenes. En esta objeción se nos recuerda que no existe imagen alguna de ningún ente incorpóreo. Por consiguiente, parece que se debiera deducir de esto que no podríamos conocer a Dios ni a los ángeles si solamente pudiéramos entenderlos recurriendo a unas imágenes de ellos que no podemos tener. Ante esta objeción que nos muestra una supuesta

⁵⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 84, a. 7, ad 3, referenciado en EM, p. 152, nota 43; GW¹, p. 98, nota 42; GW², p. 153, nota 14.

⁵⁹ EM, p. 152, nota 43: “*der excessus ist notwendig, um trotz der Sinnlichkeit als dem bleibendem Boden unserer Erkenntnis die Gegenstände der Metaphysik zu erfassen*” (GW¹, p. 98, nota 42; GW², p. 153, nota 14).

⁶⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 84, a. 7, arg. 3.

contradicción, la respuesta del Doctor Común —correspondiente a la referencia que ha hecho el padre Rahner— es la siguiente:

“Incorporea, quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparisonem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata. Sicut veritatem intelligimus ex consideratione rei circa quam veritatem speculamur; Deum autem, ut Dionysius dicit, cognoscimus ut causam, et per excessum, et per remotionem; alias etiam incorporeas substantias, in statu praesentis vitae, cognoscere non possumus nisi per remotionem, vel aliquam comparisonem ad corporalia. Et ideo cum de huiusmodi aliquid intelligimus, necesse habemus converti ad phantasmata corporum, licet ipsorum non sint phantasmata”⁶¹.

En el presente estado de vida, el hombre conoce la realidad incorpórea de modo indirecto. Tanto es así, que a las substancias separadas las podemos conocer *per remotionem* y *per comparisonem* con las realidades corpóreas. En cambio, a Dios lo podemos conocer como causa de todo lo creado, lo cual implica que no solamente lo podemos conocer por vía de remoción, sino también por vía de eminencia (*per excessum*), como, por otra parte, también enseña Dionisio Areopagita en el siguiente texto referenciado por el mismo santo Tomás:

Καὶ μὴν, εἰ κρείττων ἐστὶ παντὸς λόγου καὶ πάσης γνώσεως, καὶ ὑπὲρ νοῦν καθόλου καὶ οὐσίαν ἴδρυται πάντων μὲν οὐσα περιληπτική, καὶ συλληπτική καὶ προληπτική, πᾶσι δὲ αὐτὴ καθόλου ἄληπτος καὶ οὔτε αἴσθησις αὐτῆς ἔστιν οὔτε φαντασία οὔτε δόξα οὔτε ὄνομα οὔτε λόγος οὔτε ἐπαφή οὔτε ἐπιστήμη, πῶς ὁ Περὶ θείων ὀνομάτων ἡμῖν διαπραγματευθήσεται λόγος ἀκλήτου καὶ ὑπερωνύμου τῆς ὑπερουσίου θεότητος ἀποδεικνυμένης; Ἄλλ' ὅπερ ἔφημεν, ἡνίκα τὰς Θεολογικὰς ὑποτυπώσεις ἐξετιθέμεθα, τὸ ἔν, τὸ ἄγνωστον, τὸ ὑπερούσιον, αὐτὸ τ' ἀγαθόν, ὅπερ ἐστὶ, τὴν τριαδικὴν ἐνάδα φημί, τὴν ὁμοθεὸν καὶ ὁμοάγαθον οὔτε εἰπεῖν οὔτε ἐννοῆσαι δυνατόν. Ἀλλὰ καὶ αἱ τῶν ἁγίων δυνάμεων ἀγγελοπρεπεῖς ἐνώσεις, ἃς εἴτε ἐπιβολὰς εἴτε παραδοχὰς χρῆ φάναι τῆς ὑπεραγνώστου καὶ ὑπερφανοῦς ἀγαθότητος, ἄρρητοί τε εἰσὶ καὶ ἄγνωστοι καὶ μόνοις αὐτοῖς ἐνυπάρχουσι τοῖς ὑπὲρ γνῶσιν ἀγγελικὴν ἠξιωμένοις αὐτῶν ἀγγέλοις. Ταύταις οἱ θεοειδεῖς ἀγγελομιμήτως, ὡς ἐφικτόν, ἐνούμενοι νόες, ἐπειδὴ κατὰ πάσης νοερᾶς ἐνεργείας ἀπόπασιν ἢ τοιάδε γίνεται τῶν ἐκθεουμένων νοῶν πρὸς τὸ ὑπέρθρον φῶς ἔνωσις, ὑμνοῦσιν αὐτὸ κυριώτατα διὰ τῆς πάντων τῶν ὄντων ἀφαιρέσεως τοῦτο ἀληθῶς καὶ ὑπερφυῶς ἐλλαμφθέντες ἐκ τῆς πρὸς αὐτὸ μακαριωτάτης ἐνώσεως, ὅτι πάντων μὲν ἐστὶ τῶν ὄντων αἴτιον, αὐτὸ δὲ οὐδὲν ὡς πάντων ὑπερουσίως ἐξηρημένον. Τὴν μὲν οὖν ὑπερουσιότητα τὴν θεαρχικὴν, ὃ τι ποτέ ἐστὶν ἢ τῆς ὑπεραγαθότητος ὑπερύπαρξις, οὔτε ὡς λόγον ἢ δύναμιν οὔτε ὡς νοῦν ἢ ζωὴν ἢ οὐσίαν ὑμῆσαι θεμιτὸν οὐδενὶ τῶν, ὅσοι τῆς ὑπὲρ πᾶσαν ἀλήθειαν ἀληθείας εἰσὶν ἐρασταί, ἀλλ' ὡς πάσης ἕξεως, κινήσεως, ζωῆς, φαντασίας,

⁶¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 84, a. 7, ad 3.

δόξης, ὀνόματος, λόγου, διανοίας, νοήσεως, οὐσίας, στάσεως, ιδρύσεως, ἐνώσεως, πέρατος, ἀπειρίας, ἀπάντων, ὅσα ὄντα ἐστίν, ὑπεροχικῶς ἀφηρημένην. Ἐπειδὴ δὲ ὡς ἀγαθότητος ὑπαρξίς αὐτῷ τῷ εἶναι πάντων ἐστὶ τῶν ὄντων αἰτία, τὴν ἀγαθαρχικὴν τῆς θεαρχίας πρόνοιαν ἐκ πάντων τῶν αἰτιατῶν ὑμνητέον. Ἐπεὶ καὶ περὶ αὐτὴν πάντα καὶ αὐτῆς ἕνεκα, καὶ αὐτὴ ἐστὶ πρὸ πάντων, καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῇ συνέστηκεν. Καὶ τῷ εἶναι ταύτην ἢ τῶν ὄλων παραγωγή καὶ ὑπόστασις, καὶ αὐτῆς πάντα ἐφίεται, τὰ μὲν νοερά καὶ λογικά γνωστικῶς, τὰ δὲ ὑφειμένα τούτων αἰσθητικῶς καὶ τὰ ἄλλα κατὰ ζωτικὴν κίνησιν, ἢ οὐσιώδη καὶ ἐκτικὴν ἐπιτηδειότητα⁶².

De modo palmario, tanto la cita de santo Tomás de Aquino, como la de Dionisio Areopagita, nos hablan simplemente de cómo el hombre puede conocer a Dios *ut causam*, es decir, ya sea por vía de remoción o por vía de eminencia. No podemos, por consiguiente, aceptar lo que declara Karl Rahner en torno a su concepto de *Vorgriff*. No es cierto que de estas citas podamos extraer el concepto de *excessus* tal como lo ha planteado nuestro autor, es decir, en clave apriórica, como una anticipación metafísica universal. En los supracitados textos, santo Tomás y Dionisio contemplan a Dios como objeto de conocimiento; Rahner, en cambio, considera el *ser en general* como objeto de la metafísica. De este modo, vinculando su argumentación con la tomasiana, nuestro

⁶² DIONISIO AREOPAGITA. *De divinis nominibus* I, 5: PG 3, 593A-D: “Además, si Él trasciende a toda razón y a todo conocimiento, si es superior a toda inteligencia y a toda esencia y todo lo contiene y comprende con su infinitud siendo preeterno a todas las cosas e inaprehensible a los sentidos; ni puede haber de Él imaginación, ni opinión, ni nombre, ni palabra, ni puede ser tocado, ni conocido, ¿cómo hemos de hablar de los nombres divinos, cuando acabamos de declarar que la sobreesencial Deidad es superior a toda esencia, nombre y denominación? Pero, tal como dijimos en nuestras *Descripciones Teológicas*, no podemos decir con palabras ni alcanzar con el pensamiento al Uno, al Ignoto, al que está más allá de toda sustancia, a la Absoluta Bondad, es decir, aquella Triple Unidad de Personas cuya fuente es la misma Deidad y Bondad; es más: la piadosa comunión de las Virtudes celestiales con la Bondad —a la vez luminosa y arcana—, no es explicable ni puede ser conocida, ya la veamos desde (el lado) de Dios que se entrega, sea desde (el lado) de los ángeles que reciben su Don y aún dentro de estas sagradas jerarquías sólo pueden aprehenderla aquellos que, con conocimiento semejante a los ángeles, juntamente con éstos, fueron iluminados. Porque las mentes deiformes —a imitación de los ángeles— en cuanto es posible, unidas a Dios (puesto que esta unión de las mentes, asumidas en la Deidad, con la suprema luz de Dios, se verifica mediante toda carencia de cualquier operación mental), lo alaban de una manera en gran modo propia, con esencial y absoluta abstracción, aprendiendo esto sobrenaturalmente y en verdad por iluminación, mediante aquella beatísima unión con Dios, sabiendo que Él es la causa de todas las cosas pero que Él no es nada de ellas sino que de todas está supraesencialmente separado. Pero a ninguno que sea amante de la verdad que trasciende toda verdad le es lícito celebrar con alabanzas aquella supraesencial sustancia divina por más que ella sea supraesencial esencia de la bondad, trascendiendo toda bondad; ni se la puede celebrar como razón o poder, ni como mente ni como sustancia; conviene alabarla como abstraída en grado sumo de todo hábito, movimiento, vida, imaginación, opinión, nombre, palabra, pensamiento, inteligencia, sustancia, estado, fundamento, unión, finalidad, inmensidad; y, finalmente, de todo cuanto existe. Y por cuanto la misma Bondad, por su naturaleza, es causa de todo lo existente, la providencia de Dios —superior a la de aquellos que se llaman dioses— (la cual es principio de todos los bienes) debe ser alabada por todos sus efectos: porque no sólo todas las cosas giran a su alrededor, sino que todo es por su causa y ella preexiste a todo y en ella todo se fundamenta y ella engendra el ser de todo existenciándolo, y así, todas las cosas la desean, las espirituales y racionales, por el conocimiento; las inferiores a éstas, mediante lo sensible; y todas las demás; o bien por su movimiento vital, u orgánico o sustancial o por la capacidad de su movimiento natural (inorgánico)” (DIONISIO AREOPAGITA. *Los nombres divinos y otros escritos*. Traducción de J. SOLER. Barcelona: Antoni Bosch, 1980, pp. 111-112).

autor está identificando *de facto* el ser de Dios con el *ser en general*, el cual parece ser también —empleando la terminología dionisiana— ὑπερουσίως (*superessentialis*). Por otro lado, santo Tomás —comentando la obra del Areopagita— nos recuerda que de Dios, al ser causa de la creación, proceden todas las perfecciones de la criaturas. De esta manera, todas las perfecciones que se predicán de los entes creados de algún modo nos remiten a la esencia divina, aunque las perfecciones de la divina causa excedan en grado eminente las perfecciones de dichos entes. Esta referencia de las perfecciones de las criaturas a las perfecciones de Dios se da a pesar de que unas y otras estén separadas, pero que exista una separación real entre las perfecciones de la esencia divina y las criaturas no quiere decir que los efectos no participen de su causa.

“Ea quae dicuntur de Deo, remote per excellentiam quamdam, ut superbonum, supersubstantiale, supervivum, supersapiens et quaecumque alia dicuntur de Deo per remotionem, propter sui excessum; cum quibus, dico, connumeranda sunt omnia nomina causalia, idest quae designant Deum ut principium processionis perfectionum quae emanant ab ipso in creaturas, scilicet: bonum, pulchrum, existens, vitae generativum, sapiens et quaecumque alia per quae causa omnium bonorum nominatur ex dono suae bonitatis. Et ex hoc potest accipi regula magistralis quod omnia nomina designantia effectum in creaturas, pertinent ad divinam essentiam”⁶³.

Si negásemos lo que hemos leído, no podríamos afirmar que el hombre, a través del conocimiento de las criaturas, puede llegar a conocer al Creador, ya que las perfecciones de las criaturas no tendrían nada que ver con la divina esencia, que es lo que parece sugerir nuestro autor cuando asevera que, para alcanzar el *objeto de la metafísica*, debemos prescindir del conocimiento de los entes reales concretos, como si fuesen éstos un obstáculo, y no un medio, para llegar a Dios. Aunque es cierto que nuestro autor no habla de Dios al referirse al término *excessus* —al contrario que el Aquinate—, ulteriormente comprobaremos que, a partir de esta metafísica rahneriana, que desprecia el conocimiento *en sí* de los objetos singulares, se llegará con extraordinaria coherencia a una filosofía de la religión puramente subjetivista. Finalmente, concluimos diciendo que la oposición, en este punto que estamos analizando, entre el Doctor Común y Karl Rahner es ingente: así como el Aquinate afirma que el hombre puede llegar a conocer a Dios *per excessum*, Rahner asevera que se puede llegar al conocimiento del *ser en general* por la misma vía, que no es ya la de la eminencia o de la trascendencia, sino la de la *anticipación* (*Vorgriff*), la cual parece que estaría implícita en el propio concepto de *excessus*.

⁶³ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *In De divinis nominibus*, cap. 2, l. 1.

b) Referencia a la *Expositio super librum Boethii De Trinitate* (III, q. 6, a. 2, co.) y al *De divinis nominibus* de Dionisio (VII, 3)

El doctor Rahner hace una referencia al *Comentario del De Trinitate de Boecio* para indicarnos que allí están clarificados los conceptos de *excessus* y *remotio* para poder conocer el *objeto de la metafísica*. De nuevo, nuestro autor deforma los términos, puesto que santo Tomás, en este pasaje, no hace más que volver a explicar que existen realidades que superan a los sentidos y a la imaginación. Estas realidades no son las *realidades metafísicas* que entiende Rahner, sino sencillamente las realidades espirituales: Dios y los ángeles: “*Quaedam vero sunt quae excedunt et id quod cadit sub sensu et id quod cadit sub imaginatione, sicut illa quae omnino a materia non dependent neque secundum esse neque secundum considerationem, et ideo talium cognitio secundum iudicium neque debet terminari ad imaginationem neque ad sensum*”⁶⁴. No obstante, esto no significa que los sentidos o la imaginación no sirvan como medio indirecto para alcanzar el conocimiento de dichas realidades espirituales. Como vimos en el apartado anterior, por la vía de la causalidad podemos llegar a conocer la *causa omnium rerum*, pero también *per remotionem* o *per excessum*:

“*Sed tamen ex his, quae sensu vel imaginatione apprehenduntur, in horum cognitionem devenimus vel per viam causalitatis, sicut ex effectu causa perpenditur, quae non est effectui commensurata, sed excellens, vel per excessum vel per remotionem, quando omnia, quae sensus vel imaginatio apprehendit, a rebus huiusmodi separamus; quos modos cognoscendi divina ex sensibilibus ponit Dionysius in libro de divinis nominibus*”⁶⁵.

Otra vez hemos podido constatar cómo santo Tomás nos remite a las enseñanzas de Dionisio Areopagita, de donde adquiere el término *excessus*. Como muy bien apunta Cornelio Fabro, debemos tener en cuenta que santo Tomás leyó el *De divinis nominibus* en latín, en concreto la traducción de Juan Sarraceno⁶⁶. Por tanto, este *excessus* latino corresponde al ὑπεροχή griego. El ver las diversas versiones nos ayudará a tener más clara la significación del susodicho concepto:

1) Versión griega original:

Ἐπὶ δὲ τούτοις ζητῆσαι χρὴ, πῶς ἡμεῖς θεὸν γινώσκομεν οὐδὲ νοητὸν οὐδὲ αἰσθητὸν οὐδέ τι καθόλου τῶν ὄντων ὄντα. Μήποτε οὖν ἀληθὲς εἰπεῖν, ὅτι θεὸν γινώσκομεν οὐκ ἐκ τῆς

⁶⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super De Trinitate* III, q. 6, a. 2, co. 4.

⁶⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super De Trinitate* III, q. 6, a. 2, co. 4.

⁶⁶ Cfr. FABRO, C. *El viraje antropológico de Karl Rahner*. Buenos Aires: CIAFIC, 1981, pp. 244-245.

αὐτοῦ φύσεως, ἄγνωστον γὰρ τοῦτο καὶ πάντα λόγον καὶ νοῦν ὑπεραῖρον, ἀλλ' ἐκ τῆς πάντων τῶν ὄντων διατάξεως ὡς ἐξ αὐτοῦ προβεβλημένης καὶ εἰκόνας τινὰς καὶ ὁμοιώματα τῶν θείων αὐτοῦ παραδειγμάτων ἐχούσης εἰς τὸ ἐπέκεινα πάντων ὁδοῦ καὶ τάξει κατὰ δύναμιν ἄνιμεν ἐν τῇ πάντων ἀφαιρέσει καὶ ὑπεροχῇ καὶ ἐν τῇ πάντων αἰτία. Διὸ καὶ ἐν πᾶσιν ὁ θεὸς γινώσκεται καὶ χωρὶς πάντων⁶⁷.

2) Versión latina de Balthasar Cordier en la edición de Jacques Paul Migne:

“Praeterea quaerendum est, quomodo nos Deum cognoscamus, qui neque sensu percipitur nec intelligentia, et nihil omnino est ex iis quae sunt. An non potius vere dicatur, quod Deum non cognoscimus ex natura eius (id enim quod natura eius est incognitum est, et omnem rationem ac mentem superat), sed ex ordine omnium rerum, tanquam ab ipso proposito, et imagines quasdam ac similitudines exemplarium eius divinorum in se habente, ad cognoscendum illud summum bonum et omnium bonorum finem, via et ordine pro viribus ascendimus in ablatione et in superlacione omnium, et in omnium causa. Quocirca Deus in omnibus cognoscitur, et separatim ab omnibus”⁶⁸.

3) Versión latina de Juan Sarraceno:

“Praeterea inquirere oportet quomodo nos cognoscimus Deum neque intelligibilem neque sensibilem neque aliquid universaliter existentium existentem. Numquid igitur verum est dicere quoniam Deum cognoscimus non ex natura ipsius, ignotum enim est hoc et omnem rationem et mentem excedens. Sed ex omnium totorum ordinatione, sicut ex ipso proposita et imagines quasdam et assimilationes divinorum ipsius exemplarium habente, ad illud quid est supra omnia via et ordine secundum virtutem ascendimus, in omnium ablatione et excessu et in causa omnium. Propter quod et in omnibus Deus cognoscitur et sine omnibus”⁶⁹.

Todo lo creado por Dios es un medio para llegar hacia Él, ya que toda la realidad creada tiene un orden establecido por el Creador, y, a través de este orden, la criatura humana puede ascender *in ablatione et in superlacione omnium, et in omnium causa*

⁶⁷ DIONISIO AREOPAGITA. *De divinis nominibus* VII, 3: PG 3, 869C-D, 872A: “Además se ha de inquirir cómo nosotros conocemos a Dios, puesto que Él no es percibido por los sentidos, ni por la inteligencia, ni es nada de las cosas que son. Y acaso hablemos con más propiedad diciendo que no conocemos a Dios por su naturaleza (porque es arcano el saber qué cosa sea su naturaleza, la cual supera a toda razón e inteligencia), sino por el orden de todas las cosas, en cuanto este orden está dispuesto por Él mismo y que contiene en sí ciertas imágenes y huellas de los arquetipos divinos, por el cual orden ascendemos al conocimiento de aquel sumo bien, y fin de todos los bienes, por el camino y modo acomodado a nuestras fuerzas, negándole y trascendiéndole todos los atributos, como causa de todo. En cuyo sentido Dios es conocido presente en todas las cosas, y separado de todas ellas” (DIONISIO AREOPAGITA. *Los nombres divinos y otros escritos*. Traducción de J. SOLER. Barcelona: Antoni Bosch, 1980, p. 188).

⁶⁸ DIONISIO AREOPAGITA. *De divinis nominibus* VII, 3: PG 3, 870C-D, 871A.

⁶⁹ DIONISIO AREOPAGITA. *De divinis nominibus* VII, 3. Traducción de JUAN SARRACENO, citado en RUELLO, F. *Les Noms divins et leurs raisons selon Saint Albert le grand, commentateur du De divinis nominibus*. Paris: J. Vrin, 1963, p. 91, nota 52.

—según la traducción de Balthasar Cordier—; *in omnium ablatione et excessu et in causa omnium* —según la traducción de Juan Sarraceno—. La comparación de esta versión con aquélla nos permite confirmar que, para santo Tomás, el término *excessus* se adecua perfectamente al término griego ὑπεροχή, el cual significa en latín: “*pars eminentis, eminentia; excellentia; quod modum excedit*”⁷⁰. En consecuencia, el término *excessus* es aplicado por santo Tomás —y por Dionisio— únicamente a Dios, manifestando la excelencia en su perfección, que *excede* todo lo creado. La correspondencia con el término griego se puede encontrar en múltiples lugares de la obra del Areopagita, por ejemplo, cuando él se refiere al nombre de *Dios Grande*: Τὸ μέγεθος τοῦτο καὶ ἄπειρόν ἐστι καὶ ἄποσον καὶ ἀνάριθμον, καὶ τοῦτο ἔστιν ἡ ὑπεροχὴ κατὰ τὴν ἀπόλυτον καὶ ὑπερτεταμένην τῆς ἀπεριλήπτου μεγαλειότητος χύσιν⁷¹. Por ende, la aplicación que Rahner hace del término *excessus* (ὑπεροχή) es una tergiversación manifiesta, ya que el susodicho término —con su raíz ὑπέρ o *super*— revela, en santo Tomás y Dionisio, la *trascendencia* de las perfecciones de Dios, como pueden ser “*superbonum, supersubstantiale, supervivum, supersapiens*”⁷². En fin, el *excessus* tomista-dionisiano significa *eminentia metaphysica* o trascendencia de Dios, y, de ningún modo, una anticipada apertura al indeterminado *ser en general* —objeto de la metafísica rahneriana—, o una preaprehensión del ser (*Vorgriff auf esse*) mediante el movimiento del espíritu del *intellectus agens* que *excede* cualquier ente real extramental. Teniendo bien presente la *explicatio terminorum* que hemos hecho, estamos ya en condiciones de pasar al siguiente capítulo, en el que precisamente se tratará *in extenso* la teoría rahneriana del *excessus* y la visión que tiene el mismo Rahner del concepto tomista del *esse*.

⁷⁰ LEOPOLD, E. F. “ὑπεροχή”. En LEOPOLD, E. F. (ed.). *Lexicon Graeco-Latinum Manuale ex optimis libris concinnatum*. Leipzig, 1911, p. 835.

⁷¹ DIONISIO AREOPAGITA. *De divinis nominibus*, IX, 2: PG 3, 909C: “Esta grandeza es infinita, y carece de cantidad y de número, trasciende en una efusión absoluta y total, y soberanamente extensa con una magnificencia ilimitada” (DIONISIO AREOPAGITA. *Los nombres divinos y otros escritos*. Traducción de J. SOLER. Barcelona: Antoni Bosch, 1980, p. 199).

⁷² SANTO TOMÁS DE AQUINO. *In De divinis nominibus*, cap. 2, l. 1.

CAPÍTULO VII

EL EXCESSUS RAHNERIANO

1. El ser en sí y la anticipación abstractiva

1. 1. *La relación de la materia y forma en el marco del hilemorfismo noético de Karl Rahner*

Es de gran importancia que lo que a continuación expondremos se interprete en clave del hilemorfismo noético que profesa nuestro autor. Antes de abordar la cuestión del *ser en sí* (*Ansichsein*), Rahner elabora una teoría de carácter idealista acerca de la relación de la materia y la forma. Estos conceptos, que son más propios de la cosmología, son trasladados por el doctor Rahner al plano gnoseológico. Asimismo, el concepto de materia ya lo analizamos, especialmente en los capítulos precedentes que versaban en torno a la sensibilidad. En efecto, recordemos que, para el padre Rahner, la sensibilidad es materia, *actus materiae*, estando constituida por las estructuras aprióricas del espacio y del tiempo. Por otro lado, la materia es considerada una vacía indeterminación —la *nada*—, de la cual el espacio y el tiempo son su expresión: “Espacio y tiempo son expresión de la vacía indeterminación de la materia, de su nada”¹. Ahora, sin embargo, es cuestión de ver cuál es la relación de esta materia sensible con la forma dentro del marco de la *anticipación* que estamos estudiando, sabiendo que la susodicha forma es objeto del conocimiento intelectual, aprehendido anticipadamente, como veremos en el siguiente punto.

Para el doctor Rahner, tanto la materia como la forma son de naturaleza ilimitada, si bien de modo diferente. La materia es concebida como ilimitada en cuanto a su indefinida y pura potencialidad; es una *ilimitación privativa* que sólo puede considerarse como libre de toda forma, lo cual, en la realidad, es imposible que se conozca, ya que solamente puede conocerse la materia determinada por una forma: “la ilimitación

¹ EM, p. 155: “*Raum und Zeit sind Ausdrücke der leeren Unbestimmtheit der materia, ihres ‚Nichts‘*” (GW¹, p. 101; GW², p. 157).

potencial del principio limitante de un ente (la infinitud privativa) sólo puede ser conocida por la ilimitación positiva de una realidad formal (por una ilimitación negativa)”². De hecho, la materia, considerada absolutamente, es limitada en razón de que su potencialidad se circunscribe a las formas naturales: “Santo Tomás destaca netamente la limitación que la materia en sí misma tiene: *materia prima etiam secundum potentiam* (en su ya mencionada ilimitación) *non est infinita simpliciter, sed secundum quid; quia eius potentia non se extendit nisi ad formas naturales*”³. Fijémonos también que Rahner no enseña que una materia sin formas —lo que nosotros llamamos *materia prima*— no se pueda dar en la realidad, sino que afirma que no se puede conocer, lo cual es lógico en el marco de su argumentación, ya que para él, el ser y la existencia se reducen, identificándose con él, al conocer.

Por otra parte, la forma tiene una *ilimitación negativa*, lo cual quiere decir que, considerada en sí misma, goza de una infinitud intrínseca. No obstante, esta ilimitación de la forma no puede considerarse tampoco *simpliciter*, sino *secundum quid*, ya que las formas están situadas en el orden esencial, y todo lo que está en este plano está determinado, *de facto*, por sus características específicas. De aquí que santo Tomás —prosigue el doctor Rahner— hable de un mayor y menor grado de las diversas formas, es decir, de una mayor y menor *quantitas virtualis*, opuesta a la *quantitas dimensiva*⁴. Esto es afirmado por el padre Rahner porque la misma *essentia* es vista por él como potencia respecto de un *esse*, llevando consigo la limitación que le corresponde según su naturaleza:

“Tienen ellas [las formas] una ilimitación intrínseca, pero es siempre sólo (a excepción del caso de Dios) *secundum quid*. Todo orden de esencia está limitado al ámbito de sus características específicas, de manera que se da algo ya limitado por la misma forma, un *contractum*, que lo es por la misma limitación de su naturaleza. Por esto se da un *magis et minus secundum gradum diversarum formarum*, una mayor o menor *quantitas virtualis*. El último fundamento de esta limitación hay que buscarlo en que se ha de concebir a la *essentia* como potencia (que comporta ya, por tanto, limitación consigo) respecto a su *esse*,

² EM, p. 162: “*die potentielle Unbegrenztheit des begrenzenden Prinzips eines Seienden (die privative Unendlichkeit) läßt sich nur durch die positive Unbegrenztheit einer formhaften Wirklichkeit (an einer negativen Unbegrenztheit) erkennen*” (GW¹, p. 107; GW², p. 164).

³ EM, p. 159: “*Thomas hebt die Begrenztheit, die die materia an sich hat deutlich hervor: materia prima etiam secundum potentiam (in ihrer schon genannten Unbegrenztheit) non est infinita simpliciter, sed secundum quid; quia eius potentia non se extendit nisi ad formas naturales*” (GW¹, p. 104; GW², p. 161).

⁴ Acerca de la mayor o menor gradación existente entre las diversas formas, Karl Rahner hace referencia al *De spiritualibus creaturis*: “*Magis et minus dupliciter accipitur. Uno modo secundum diversum modum participationis unius et eiusdem formae, sicut magis album dicitur magis clarum quam minus album; et sic magis et minus non diversificant speciem. Alio modo dicitur magis et minus secundum gradum diversarum formarum, sicut album dicitur magis clarum quam rubeum aut viride; et sic magis et minus diversificant speciem; et hoc modo Angeli differunt in donis naturalibus secundum magis et minus*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De spiritualibus creaturis*, a. 8, ad 8).

cuya finitud, en cuanto es coartación de lo infinito en sí por recepción en la esencia, hace posible la comparación entre los distintos grados de esencialidades”⁵.

Pronto volveremos sobre esta cuestión, ya que nos parece muy interesante clarificar el concepto de *quantitas virtualis*, y, por consiguiente, traer a colación el de *virtus essendi*, que creemos puede corregir la equívoca concepción que tiene nuestro autor del *esse* mismo. No obstante —retornando al tema que nos ocupa—, Rahner destaca que la materia es conocida en cuanto es coartación de una forma universal determinada. Es decir, la materia solamente puede ser conocida en la abstracción, al mismo tiempo que es conocida la forma como limitada. Por esta razón, la *conversio ad phantasma* representa aquí un papel muy importante, ya que, en este mismo proceso, es reconocida la forma como limitada *in concretionem*, lo cual, para Rahner —como vimos hace poco—, es lo mismo que decir también que es abstraída.

“La materia no llega a ser conocida en una aprehensión que la capte inmediatamente, sino como resistencia, como coartación de la forma en cuanto ésta es universal. Su conocimiento presupone, según esto, la abstracción de la forma. No llega a ser conocida propiamente en la abstracción de la forma, sino en la *conversio* de la forma hacia aquello de donde fue abstraída, hacia la forma ya dada sensiblemente concretizada”⁶.

Como hemos observado, la materia y la forma mantienen una relación —en el *espíritu*— de mutua dependencia, ya que la cognoscibilidad de una y otra dependen de su interrelación. Por una parte, la limitación de la forma se conoce en tanto que está situada en la potencialidad de la materia o, mejor dicho, en su vacía indeterminabilidad (la nada). Por otra parte, esta *nada* es conocida en contraste con la realidad de la forma, que está en el plano de la esencia y del *esse*. Finalmente, según Rahner, debemos considerar que en la *anticipación* de esta realidad formal estriba todo el conocimiento del espíritu.

⁵ EM, p. 159: “Sie [die Formen] haben eine innere Ungegrenztheit, aber diese ist immer nur (außer beim *esse* Gottes) ‚secundum quid‘. Jede Wesenheit ist auf den Umkreis ihrer spezifischen Merkmale eingegrenzt, so daß es durch die Form Gegrenztes gibt, ein ‚contractum‘, das solches ist durch die begrenzte Natur. Darum gibt es ein ‚magis et minus secundum gradum diversarum formarum‘, verschieden große ‚quantitas virtualis‘. Der letzte Grund dieser Enge ist darin zu suchen, daß die *essentia* aufzufassen ist als *potencia* (die so an sich Enge besagt) in bezug auf ihr *esse*, dessen Endlichkeit als *Begrenztheit* des an sich Unendlichen durch die *essentia* den Vergleich zwischen der Weite von Wesenheiten möglich macht” (GW¹, pp. 104-105; GW², p. 161).

⁶ EM, p. 162: “Die *materia* wird nicht in einem unmittelbar sie fassenden Griff erkannt, sondern als Widerstand, als Einengung der Form als allgemeiner; ihre Erkenntnis setzt demnach die *abstractio* der Form schon voraus. sie wird nicht eigentlich in der Abstraktion der Form erkannt, sondern in der *conversio* der Form auf das, wovon sie abstrahiert wurde, auf die sinnlich schon konkretisiert gegebene Form” (GW¹, p. 107; GW², p. 164).

“Se conoce la finitud y limitación de una concreta determinación de ser (de un ente), al mantenerla en la más amplia ‘nada’ de su posibilidad; esta más amplia nada es conocida, a su vez, en cuanto ella misma es mantenida frente a la ilimitación de la realidad formal como tal (del ser), sea la que fuere: *essentia* o *esse*. Todo conocimiento se halla radicado en la anticipación sobre esta realidad”⁷.

Habiendo expuesto sucintamente la visión noética que tiene Karl Rahner en torno a la relación de la materia con la forma, queremos analizar una cita que nuestro autor hace de santo Tomás acerca de esta precisa cuestión, y también analizaremos las referencias que hace en torno a la *quantitas virtualis*.

a) *Cita de la Summa Theologiae (I, q. 7, a. 1)*

Karl Rahner, para enfatizar la esencial distinción entre la ilimitación de la materia y la de la forma, hace una extensa cita de la *Summa Theologiae*⁸, que nos puede servir para contrastar la concepción rahneriana de la relación materia-forma con la concepción de santo Tomás de Aquino; la cita es la siguiente:

*“Considerandum est igitur quod infinitum dicitur aliquid ex eo quod non est finitum. Finitur autem quodammodo et materia per formam, et forma per materiam. Materia quidem per formam, in quantum materia, antequam recipiat formam, est in potentia ad multas formas, sed cum recipit unam, terminatur per illam. Forma vero finitur per materiam, in quantum forma, in se considerata, communis est ad multa, sed per hoc quod recipitur in materia, fit forma determinate huius rei. Materia autem perficitur per formam per quam finitur, et ideo infinitum secundum quod attribuitur materiae, habet rationem imperfecti; est enim quasi materia non habens formam. Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam eius amplitudo contrahitur, unde infinitum, secundum quod se tenet ex parte formae non determinatae per materiam, habet rationem perfecti”*⁹.

De nuevo, esta cita que hace Rahner no sólo es incompleta, sino que falta la parte más importante a nuestro entender, que es, precisamente, su conclusión. Inmediatamente a lo que hemos leído, santo Tomás añade: *“Illud autem quod est maxime formale omnium, est ipsum esse, ut ex superioribus patet [en I, q. 4, a. 1, ad 3]. Cum igitur esse divinum non sit*

⁷ EM, p. 162: “Man erkennt die Endlichkeit und Gegrenztheit einer konkreten Seinsbestimmung (eines Seienden), indem sie in das weitere ‚Nichts‘ ihrer Möglichkeit gehalten wird; dieses weitere Nichts ist aber selbst nur erkannt, indem es selbst gehalten ist gegen die Ungegrenztheit der formhaften Wirklichkeit als solcher (des Seins), was diese auch sein mag: *essentia* oder *esse*. Im Vorgriff auf diese ist alle Erkenntnis gegründet” (GW¹, p. 108; GW², p. 165).

⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 7, a. 1, co., citado en EM, pp. 159-160; GW¹, p. 105; GW², pp. 161-162.

⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 7, a. 1, co.

*esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, ut supra ostensum est; manifestum est quod ipse Deus sit infinitus et perfectus*¹⁰. No obstante, vayamos por partes y analicemos primero el fragmento de la cita que ha hecho nuestro autor.

En primer lugar, debemos advertir que este texto corresponde a una cuestión propia de la filosofía natural y de la metafísica. Por esto, es una tergiversación manifiesta utilizar dicho pasaje tomasiano como si fuera un texto gnoseológico. La materia y la forma, para santo Tomás, se delimitan mutuamente, aunque hay que entender la limitación de la materia y de la forma por separado, puesto que la limitación de la primera es síntoma de perfección, y, en cambio, la limitación de la segunda es señal de todo lo contrario. La materia, antes de recibir la forma, es en cierto modo ilimitada, ya que se encuentra en potencia para recibir múltiples formas. En cambio, la forma, al ser recibida en una materia, es delimitada por ésta. Por esta razón, el Santo Doctor afirma que la infinitud de la forma —antes de esta delimitación— tiene razón de perfección. En este sentido, no se puede admitir que la materia pueda existir sin una forma que le dé el ser y su existir; por el contrario, sabemos que una forma puede subsistir sin la materia, *verbi gratia*, un ángel, que no es más que una substancia separada. Así pues, la infinitud de la materia es una imperfección, ya que sin ninguna forma ella no podría existir; permanecería en la pura potencialidad, que es, verdaderamente, como se entiende su propia ilimitación. Por otro lado, que la forma sea limitada en una materia es, más bien, una imperfección, ya que es deprimida por ésta. Por ende, la forma sin la materia goza de más perfección.

Reconocemos que la argumentación tomasiana, en torno a la infinitud de la materia y la forma, la podemos encontrar de modo aproximado en el pasaje rahneriano que hemos expuesto. El problema es la aplicación de dicha argumentación. Karl Rahner identifica la sensibilidad con la materia, como vimos en capítulos precedentes, y la formalidad con el *ser en sí* de la conciencia. En consecuencia, es inaceptable emplear un texto propio de la cosmología para sostener una tesis que hay que enmarcar, en todo caso, dentro del hilemorfismo noético.

Sin embargo, lo más interesante de este pasaje tomasiano es lo que nuestro autor no ha querido citar. En efecto, según santo Tomás, lo más formal es el *ipsum esse subsistens*, o sea, Dios mismo. Dios se identifica con su propio ser subsistente, y, por este motivo, Él es infinito y sumamente perfecto. El *ipsum esse* es lo sumamente

¹⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 7, a. 1, co.

perfecto, la actualidad de todas las cosas y de las mismas formas, como enseña santo Tomás en otro pasaje al que el mismo santo se refiere en el presente artículo:

“Ipsum esse est perfectissimum omnium, comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est, unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum. Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens. Cum enim dico esse hominis, vel equi, vel cuiuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum, non autem ut illud cui competit esse”¹¹.

No es éste el tema del cual nos ocupamos aquí en concreto; lo veremos dentro de pocas páginas, al tratar acerca de la interpretación que hace nuestro autor sobre el *esse* tomista. No obstante, aquí el padre Rahner, con su flagrante omisión, combinada con la formalidad del *Ansichsein überhaupt* que analizaremos en el próximo punto, empezamos a constatar las graves deformaciones del *esse* rahneriano. Para Rahner —y esto ya lo vimos en la primera parte de nuestro trabajo— el *ser* no es una perfecta actualidad, sino que está en potencia respecto del juicio, respecto de la pregunta que se hace el *espíritu*, el hombre metafísico, sobre el *ser en general*. De ahí que Rahner no cite en este mismo punto que el *“ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum”¹²*.

b) Referencia al *De veritate* (q. 29, a. 3, co.) en torno a la *quantitas virtualis*

Como apuntábamos anteriormente, Rahner menciona de soslayo la cuestión de la *quantitas virtualis* en torno a los grados de perfección de las distintas formas, sin considerar el concepto de la *virtus essendi*, lo cual nos parece también una omisión inexcusable, pero comprensible en *Geist in Welt*, ya que, para el padre Rahner, el *ser* —lo acabamos de ver— no es la actualidad de todas las cosas, sino que esta actualidad la asume el juicio del *espíritu* y su *concienticidad*. No queremos decir que Rahner omita el *esse* en la cuestión de la *quantitas virtualis*¹³, sino que al mismo *esse* le da una significación subjetivista, lo deforma. Recordemos lo que ya abordamos en su

¹¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 4, a. 1, ad 3.

¹² SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 4, a. 1, ad 3.

¹³ Reiteramos la parte del pasaje que anteriormente hemos citado: *“Der letzte Grund dieser Enge ist darin zu suchen, daß die essentia aufzufassen ist als potencia (die so an sich Enge besagt) in bezug auf ihr esse, dessen Endlichkeit als Begrenztheit des an sich Unendlichen durch die essentia den Vergleich zwischen der Weite von Wesenheiten möglich macht”* (GW¹, p. 105; GW², p. 161): “El último fundamento de esta limitación hay que buscarlo, en que se ha de concebir a la *essentia* como potencia (que comporta ya, por tanto, limitación consigo) respecto a su *esse*, cuya finitud, en cuanto es coartación de lo infinito en sí por recepción en la esencia, hace posible la comparación entre los distintos grados de esencialidades” (EM, p. 159).

momento: para Rahner, la *virtus essendi* es lo que él llama la *potencia* o *riqueza de ser* (*Seinsmächtigkeit*) del espíritu, que es medida por el grado de concientización del sujeto cognoscente; ésta es, en definitiva, su *quantitas virtualis*. Por consiguiente, estudiemos la referencia tomasiana que nuestro autor hace al *De veritate*, para dilucidar si esto que estamos diciendo contrasta verdaderamente con el mismo concepto de *quantitas virtualis* del Santo Doctor.

La *virtus essendi* —enseña el padre Andereggen— es una cuestión raramente abordada por el tomismo en la actualidad, eclipsada por el concepto de *actus essendi*. La *virtus essendi* es una expresión con un alto valor metafísico que hace referencia a la *intensidad del ser*¹⁴, y está vinculada necesariamente —como apunta el doctor Echavarría— a la *quantitas virtualis*¹⁵. Consultando el *Index Thomisticus*¹⁶, la expresión *virtus essendi* aparece *litteraliter*¹⁷ veintitrés veces en dieciséis sitios, especialmente en la *Summa contra Gentiles*¹⁸, a lo cual hay que añadir los diez casos de su expresión equivalente, *potentia essendi*, ubicada en otros seis pasajes tomasianos¹⁹. El número de veces que aparecen las expresiones *virtus essendi* y *potentia essendi* (treinta veces en total) se pueden colacionar con los veinte casos de la noción de *actus essendi*, localizados en dieciséis lugares²⁰. Con esto no queremos decir, evidentemente, que el concepto de *actus essendi* no esté implícito en numerosos pasajes en donde se habla del ser como *actualitas omnium rerum*, pero también es importante destacar que el mismo concepto de *virtus essendi* se encuentra también en múltiples textos tomasianos, como en el presente pasaje del *De veritate* referenciado por nuestro autor²¹, en donde se habla de la *quantitas virtualis*. En dicho pasaje, aunque no

¹⁴ Cfr. ANDEREGGEN, I. *La metafísica de santo Tomás en la Exposición sobre el De divinis nominibus de Dionisio Areopagita*. Buenos Aires: EDUCA, 1989, pp. 213-218; *Filosofía primera. Lecciones aristotélico-dionisiano-tomistas de metafísica*. Buenos Aires: EDUCA, 2012, pp. 262-263.

¹⁵ Cfr. ECHAVARRÍA, M. F. “La cantidad virtual (*quantitas virtualis*) según Tomás de Aquino”. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*. 2013, vol. 43, pp. 244-246.

¹⁶ Cfr. ALARCÓN, E. (coord.). *Index Thomisticus*. En ALARCÓN, E. (coord.). *Corpus Thomisticum* [en línea]. Pamplona: Fundación Tomás de Aquino, 2013. <<http://www.corpusthomicum.org/it/index.age>> [Consultado: 2 de diciembre de 2015]

¹⁷ Aunque considerando, como es lógico, los diversos casos de la tercera declinación de *virtus-virtutis*.

¹⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super Sent.*, lib. 3, d. 23, q. 1, a. 3, qc. 1, arg. 1.; *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 20, n. 22; lib. 1, cap. 20, n. 23; lib. 1, cap. 28, n. 2; lib. 2, cap. 30, n. 11; lib. 2, cap. 33, n. 3; lib. 2, cap. 36, n. 3; lib. 2, cap. 83, n. 2; *De potentia*, q. 5, a. 4, ad 1; *Q. d. de anima*, a. 1, ad 5; *De malo*, q. 16, a. 9, ad 5; *De virtutibus*, q. 1, a. 3, ad 2; *In De caelo*, lib. 1, l. 6, n. 5; *In De divinis nominibus*, cap. 5, l. 1; *Super De causis*, l. 4.

¹⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super Sent.*, lib. 1, d. 42, q. 1, a. 2, ad 1; lib. 2, d. 12, q. 1, a. 1, ad 1; *In Physic.*, lib. 8, l. 21, n. 13; *In De caelo*, lib. 1, l. 29, n. 3; lib. 1, l. 29, n. 7; *Super De causis*, l. 4.

²⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super Sent.*, lib. 1, d. 8, q. 1, a. 1, co.; lib. 1, d. 8, q. 4, a. 2, ad 2; lib. 1, d. 8, q. 5, a. 2, co.; lib. 3, d. 11, q. 1, a. 2, ad 2; *Summa Theologiae* I, q. 3, a. 4, ad 2; *De veritate*, q. 1, a. 1, co.; q. 1, a. 1, ad 1; q. 1, a. 1, ad s.c. 3.

²¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, q. 29, a. 3, co., referenciado en EM, p. 159, nota 58; GW¹, p. 105, nota 57; GW², p. 161, nota 14.

aparezca la noción *virtus essendi* de modo literal, es manifiesto que está implícita en la propia noción de *quantitas virtualis*, como podemos comprobar examinando el mismo texto:

“Est autem duplex quantitas: scilicet dimensiva, quae secundum extensionem consideratur; et virtualis, quae attenditur secundum intensionem: virtus enim rei est ipsius perfectio, secundum illud philosophi in VIII Physic.: unumquodque perfectum est quando attingit propriae virtuti. Et sic quantitas virtualis uniuscuiusque formae attenditur secundum modum suae perfectionis. Utraque autem quantitas per multa diversificatur: nam sub quantitate dimensiva continetur longitudo, latitudo, et profundum, et numerus in potentia. Quantitas autem virtualis in tot distinguitur, quot sunt naturae vel formae; quarum perfectionis modus totam mensuram quantitatis facit. Contingit autem id quod est secundum unam quantitatem finitum, esse secundum aliam infinitum. Potest enim intelligi aliqua superficies finita secundum latitudinem, et infinita secundum longitudinem. Patet etiam hoc, si accipiatur una quantitas dimensiva, et alia virtualis. Si enim intelligatur corpus album infinitum, non propter hoc albedo intensive infinita erit, sed solum extensive, et per accidens; poterit enim aliquid albius inveniri. Patet nihilominus idem, si utraque quantitas sit virtualis. Nam in uno et eodem diversa quantitas virtualis attendi potest secundum diversas rationes eorum quae de ipso praedicantur; sicut ex hoc quod dicitur ens, consideratur in eo quantitas virtualis quantum ad perfectionem essendi; et ex hoc quod dicitur sensibilis, consideratur in eo quantitas virtualis ex perfectione sentiendi; et sic de aliis. Quantum igitur ad rationem essendi, infinitum esse non potest nisi illud in quo omnis essendi perfectio includitur, quae in diversis infinitis modis variari potest. Et hoc modo solus Deus infinitus est secundum essentiam; quia eius essentia non limitatur ad aliquam determinatam perfectionem, sed in se includit omnem modum perfectionis, ad quem ratio entitatis se extendere potest, et ideo ipse est infinitus secundum essentiam. Haec autem infinitas nulli creaturae competere potest: nam cuiuslibet creaturae esse est limitatum ad perfectionem propriae speciei”²².

Leyendo el texto supracitado, comprobamos de nuevo la omisión que ha hecho nuestro autor respecto del verdadero sentido de la *quantitas virtualis* de los entes creados, la cual es considerada por santo Tomás *quantum ad perfectionem essendi*. En este texto, el Aquinate explica con toda claridad los dos tipos de cantidad que podemos considerar: la dimensiva y la virtual. En la dimensiva se podría también discernir entre la continua y la discreta. Aunque aquí lo que nos interesa es la cantidad virtual, puesto que, así como la dimensiva considera la *extensión*, la virtual está asociada a la *intensidad*. Se pueden dar en un mismo ente varios tipos de cantidades virtuales con las cuales se puede medir la *intensidad* de varios elementos, como, por ejemplo, la capacidad sensitiva. Sin embargo, el Aquinate se centra en la *quantitas virtualis* que tiene en consideración la *intensidad* del *esse*. Esta *intensidad* dependerá de la capacidad receptiva de la esencia, que es la que constituye el *modus essendi* de los diversos entes. Cuanta más

²² SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, q. 29, a. 3, co.

capacidad tenga la esencia, mayor será la *virtus essendi*, es decir, el *esse* se podrá desplegar con más perfección en el *actus essendi*.

Termina el Doctor Común recordando que sólo Dios es infinito por esencia, ya que su *modus essendi* es perfectísimo, lo cual significa que su esencia no limita en nada su ser divino, sino que ser y esencia se identifican en Dios, teniendo ÉL, por consiguiente, una *virtus essendi* perfectísima, es decir, un modo de ser infinito, una *quantitas virtualis* ilimitada. Por el contrario, esta infinitud no puede atribuirse a ningún ente creado, ya que el ser de las criaturas está limitado *ad perfectionem propriae speciei*. Así pues, los entes creados no pueden tener el ser en toda su *intensidad* —a diferencia de Dios—, ya que su especie delimita el modo de ser, la medida en la que el ser podrá desplegarse en perfección e intensidad.

Karl Rahner, no obstante, aunque haga referencia al texto tomasiano que hemos analizado, sitúa esta tesis en el plano cognoscitivo, olvidando que es más bien una tesis que debe enmarcarse dentro de la cosmología, de la metafísica y, también, de la teodicea, ya que no tiene en cuenta la cuestión de la infinitud de Dios según su ser y su esencia, asunto que claramente santo Tomás considera ineludible. A lo largo de las próximas páginas nos iremos percatando del verdadero significado que le da nuestro autor a la *quantitas virtualis*. Es cierto que Rahner admite que la esencia es una limitación respecto del *esse*, pero no olvidemos que la esencia, para nuestro autor, es el *Dasein*, la existencia del sujeto que se interroga por el *ser en general*. Por ende, cuanto más capacidad tenga el sujeto de *ser consigo mismo*, más *potencia de ser* tendrá. Más adelante abordaremos nuevamente esta cuestión de la *virtus essendi*, como alternativa al *Seinsmächtigkeit* rahneriano, en donde destacaremos —siguiendo al padre Andereggen— que la concepción excesivamente *restrictiva* de la esencia no acaba de ser una efectiva respuesta a los errores de Rahner o de su maestro Heidegger.

1. 2. *El Ansichsein überhaupt como la forma aprehendida en la anticipación abstractiva*

Mediante el intelecto agente o la anticipación abstractiva —según nuestro autor—, se descubre la limitación (*coarctatio*) de la forma mediante la *complexio* y la *concretio* anticipadas en la sensibilidad. Rahner entiende que la liberación que se produce en la *abstractio* hay que ponerla en el horizonte de la *anticipación*, como deja claro en el mismo título de la presente cuestión. El título, en la primera edición de *Geist in Welt*, es:

*Die Form, auf die der Vorgriff geht*²³, que podríamos traducir por *La forma hacia la que se dirige la anticipación*. En la segunda edición, el título es similar, pero más explícito: *Das Ansichsein überhaupt als die im abstrahierenden Vorgriff erfaßte Form*²⁴, que el padre Alfonso Álvarez Bolado ha traducido inexactamente por *El ser en sí como la forma aprehendida en la anticipación abstractiva*²⁵; nosotros preferimos que no se omita *überhaupt*, diferenciando, de este modo, el *ser en sí en general* o *ser en sí absoluto* (*Ansichsein überhaupt*), del *ser en sí* (*Ansichsein*) a secas, que es el que se da de modo limitado en la sensibilidad, mediante la *síntesis afirmativa*.

Lo que se abstrae es una *forma* que se da de modo apriórico en la *concretio* y en la *síntesis afirmativa* (*complexio*), en el juicio. De hecho, como vimos anteriormente, esta forma se da de modo apriórico, reduciendo la abstracción a un mero reconocimiento de la limitación alcanzada en el juicio de esta forma. Sin embargo, ahora nuestro autor se pregunta qué es exactamente lo que se abstrae en la anticipación: “¿De qué clase de ‘forma’ ha de aprehender la anticipación el límite?”²⁶.

Karl Rahner declara que la forma que se da en la *complexio* o *síntesis afirmativa* es la misma que se da en la *abstractio*; veamos cómo. El juicio reconoce la *complexio* anticipada, previa al pensamiento, en la sensibilidad, en la *conversio ad phantasmata*, como dijimos en su momento. En la abstracción, el intelecto recae sobre lo ilimitado en la anticipación, no sobre lo limitado en la sensibilidad. Este objeto ilimitado, esta forma aprehendida en la anticipación abstractiva, es el *ser en sí en general* (*Ansichsein überhaupt*), llegando a ser, en fin, el mismo *ser en sí* que se reconoce *per affirmationem* en la *complexio* como limitado: “la anticipación abstractiva recae sobre lo ilimitado, que es afirmado en la *complexio* como limitado, sobre el objetivo ‘en sí’ de lo sabido. El ‘ser en sí’ absolutamente es, por tanto, aprehendido en la anticipación”²⁷.

Para el doctor Rahner, tanto el *Ansichsein* de lo sabido o de lo consciente en el juicio, como el *Ansichsein* considerado absolutamente en la anticipación abstractiva, se identifican. Dicho esto, Rahner descubre finalmente —sin cita ni referencia alguna al Aquinatense— lo que hemos anunciado hace varias páginas: este *Ansichsein* corresponde al mismo *esse* tomista. A esta cuestión el padre Rahner le dedica una

²³ GW¹, p. 108.

²⁴ GW², p. 165.

²⁵ EM, p. 163.

²⁶ EM, p. 163: “Von welcher ‚Form‘ soll die Enge durch den Vorgriff erfaßt werden?” (GW¹, p. 108; GW², p. 165).

²⁷ EM, p. 164: “Der abstrahierende Vorgriff geht auf das als Unbegrenzt, was in der complexio als Gegrenzt bejaht wird, das gegenständliche Ansich des Gewußten. Das Ansichsein überhaupt ist also im Vorgriff erfaßt” (GW¹, p. 109; GW², p. 166).

serie de puntos que ahora mismo pasaremos a analizar con mucho interés, ya que la concepción del *esse*, a nuestro entender, constituye el verdadero *articulus stantis et cadentis* de la metafísica tomista.

“¿Pero qué es este ‘ser en sí’, que es aprehendido en universalidad formal en la anticipación y que es atribuido en la *complexio* del juicio a lo caracterizado por el sujeto de la proposición? Santo Tomás responde: el *esse*. La explicación de la prueba tomista de esta proposición hay que hacerla a una con la correspondiente explicación introductoria del concepto de *esse* en santo Tomás”²⁸.

2. La concepción rahneriana del *esse* tomista

2. 1. *El esse como síntesis del ser en sí ideal y del ser en sí real*

Lo que pretende aquí nuestro autor es contestar a la siguiente pregunta: ¿qué es el *esse*? En el anterior apartado hemos visto cómo Karl Rahner identifica el *ser en sí* con el *esse*. Por tanto, el *esse* se da en la sensibilidad como limitado; y en la abstractiva anticipación como ilimitado *en sí*, pudiendo afirmar que el mismo *Vorgriff* recae sobre el *ser en general* o *esse en absoluto* (*esse überhaupt*):

“Si el conocimiento humano es saber objetivo de este otro frente al que se destaca en oposición el sujeto *cognoscente*, entonces, el conocimiento sólo puede saber objetivamente de este *esse* como ‘ser en sí’ del otro determinado, en cuanto este *esse*, dado en la sensibilidad como limitado, es aprehendido como ilimitado en sí, en una anticipación que recae sobre el *esse* en absoluto”²⁹.

Después de recordar lo anterior, el padre Rahner expone, como cuestión preliminar, la aparente diferencia entre el *Ansichsein* entendido en sentido *ideal* (*ideales Ansichsein*), y el *Ansichsein* entendido como *real ser en sí* (*reales Ansichsein*) o *ser real* (*Realsein*,

²⁸ EM, p. 164: “Aber was ist dieses *Ansichsein*, das in formaler Allgemeinheit im *Vorgriff* erfaßt und in der *complexio* des Urteils dem durch das Satzsubjekt Bezeichneten zugeteilt wird? Thomas antwortet: das *esse*. Die Darstellung des thomistischen Nachweises dieses Satzes muß sich zusammen mit einer vorläufigen Klärung des *esse*-Begriffes bei Thomas vollziehen” (GW¹, p. 109; GW², p. 166).

²⁹ EM, p. 165: “Wenn menschliche Erkenntnis gegenständliches Wissen von diesem anderen in Absetzung vom erkennenden Subjekt ist, dann kann sie dieses *esse* als das *Ansichsein* des bestimmten anderen nur gegenständlich wissen, insofern dieses *esse*, das in der Sinnlichkeit als begrenzt gegeben ist, als an sich Unbegrenzt in einem *Vorgriff* auf *esse überhaupt* erfaßt wird” (GW¹, pp. 109-110; GW², p. 167).

Wirklichsein). Esta distinción es importante para nuestro autor, ya que él afirma que en el juicio (*síntesis afirmativa*) se produce una síntesis de los dos tipos de *ser en sí*. En consecuencia, el *esse* del juicio, el ser de la cópula del juicio, tiene un carácter sintético, en donde se revela el *esse* único y unitario.

“Ser en sí’ parece presentarse en la acepción corriente bajo dos formas radicalmente distintas, que son independientes entre sí: un ‘ideal’ ‘ser en sí’ como validez esencial de proposiciones en sí, etcétera, de ‘verdades eternas’ (expresado tomísticamente), esto es, de verdades de valor atemporal —y como real existir (signifique lo que quiera esta palabra en su sentido exacto). Ambas parecen imponer a la intelectual síntesis afirmativa a ejercitar una síntesis ‘en sí’ ya de antemano realizada, a la que la primera se refiere, y constituyen de esta manera un ‘en sí’. Pero al mismo tiempo parecen ser diferentes e independientes la una de la otra”³⁰.

Aclara nuestro autor que santo Tomás no hace esta distinción entre estas dos clases de *en sí*. Al contrario, el Santo Doctor parece que solamente conoce el *esse* como *ser real* fundante. Que lo único que tenga en cuenta santo Tomás sea el *ser real* no quiere decir que implícitamente no considere el *ser ideal*. *De facto*, para el Aquinate —siempre según la interpretación del padre Rahner—, el *ser en sí* (tanto el que recae en el juicio o *síntesis afirmativa*, como el de la abstractiva anticipación) y el *esse* se identifican: “El Santo Doctor identifica el ‘en sí’, sobre el que recae la síntesis afirmativa y al que aprehende como un todo la anticipación en el proceso de la *abstractio*, con lo que él denomina *esse*”³¹. En otras palabras, cuando Rahner afirma que para santo Tomás lo único que existe es el *ser real*, se está refiriendo a que, para el Santo Doctor, el ser ideal es el ser real, ya que todo saber objetivo recae sobre el *esse*³².

³⁰ EM, p. 165: “*Ansichsein scheint doch in landläufiger Auffassung in zwei grundsätzlich verschiedenen Arten aufzutreten, die voneinander unabhängig sind: ein ‚ideales‘ Ansichsein als Wesensgültigkeit von Sätzen an sich usw., von (thomistisch ausgedrückt) ‚ewigen Wahrheiten‘, d. h. von Wahrheiten zeitloser Geltung, und als reales Existieren (was immer dieses Wort genauer besagen mag). Beide Arten scheinen zwar der intellektuell zu vollziehenden affirmativen Synthesis eine ‚an sich‘ immer schon vollzogene vorzugeben, auf die sie sich bezieht, und sind so ein ‚Ansich‘, sie scheinen aber innerlich grundsätzlich voneinander getrennt und unabhängig zu sein*” (GW¹, p. 110; GW², pp. 167-168).

³¹ EM, p. 169: “*Thomas das Ansich, auf das die affirmative Synthesis geht und auf das als Ganzes der Vorgriff in der abstractio vorgreift, mit dem identifiziert, was er esse nennt*” (GW¹, p. 114; GW², p. 172).

³² Hubiera sido preferible que Karl Rahner hubiera atendido a las explicaciones que dan tanto Aimé Forest como Joseph de Tonquédec en unas brevísimas páginas a las cuales él hace referencia en esta precisa cuestión. El doctor Forest simplemente explica que todo lo que está en potencia no se fundamenta en la nada, sino en el ser de Dios creador. Por otro lado, el doctor De Tonquédec recuerda que toda definición operada por la razón está fundamentada en la realidad. Es decir, aunque en la definición se tenga en cuenta primeramente la esencia de la cosa, también se supone necesariamente su existencia, su ser (cfr. FOREST, A. *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d’Aquin*. París: J. Vrin, 1931, pp. 151-154; DE TONQUÉDEC, J. *La critique de la connaissance*. París: Gabriel Beauchesne, 1929, pp. 322-323, referenciados en EM, p. 168, nota 83; GW¹, p. 113, nota 82; GW², p. 171, nota 39).

Analicemos a continuación una de las cuestiones de la *Summa Theologiae* que el padre Rahner cita para justificar la antedicha tesis. Asimismo, también estudiaremos una referencia que él mismo hace a Stanislaus von Dunin-Borkowski en torno a las verdades eternas.

a) *Referencia a la Summa Theologiae (I, q. 16, a. 7)*

En el transcurso de su argumentación, el doctor Rahner hace énfasis en la presente cuestión de la *Summa Theologiae*, para probar la *deducción trascendental* tomista que manifiesta que la síntesis afirmativa del juicio siempre recae sobre un *en sí*. Toda la cuestión dieciséis trata acerca de la verdad, y, en concreto, en el artículo séptimo, santo Tomás de Aquino se pregunta si las verdades creadas pueden ser eternas. Especialmente, nuestro autor empieza a destacar la respuesta a la cuarta objeción, para demostrar que la única verdad que existe es la verdad del juicio que recae sobre el *en sí* del ser real. De manera que la verdad del juicio siempre apunta al ser, no a la verdad de las proposiciones. Asimismo, leamos el texto:

“Quia intellectus noster non est aeternus, nec veritas enuntiabilium quae a nobis formantur, est aeterna, sed quandoque incoepit. Et antequam huiusmodi veritas esset, non erat verum dicere veritatem talem non esse, nisi ab intellectu divino, in quo solum veritas est aeterna. Sed nunc verum est dicere veritatem tunc non fuisse. Quod quidem non est verum nisi veritate quae nunc est in intellectu nostro, non autem per aliquam veritatem ex parte rei. Quia ista est veritas de non ente; non ens autem non habet ex se ut sit verum, sed solummodo ex intellectu apprehendente ipsum. Unde intantum est verum dicere veritatem non fuisse, inquantum apprehendimus non esse ipsius ut praecedens esse eius”³³.

Como enseña santo Tomás, sólo en Dios, que es eterno, existe la verdad eterna, o, mejor dicho, la verdad divina se identifica con Dios mismo. Sin embargo, el intelecto humano no es eterno, y, en consecuencia, la verdad humana, que solamente se puede encontrar en el juicio, no puede ser eterna. A partir de aquí, el Santo Doctor prosigue diciendo que si ésta no es eterna, quiere decir que tuvo un principio, y si tuvo un principio, antes no existía. De aquí que el intelecto, en el presente actual, pueda afirmar la verdad del no ser (*veritas non esse*), siempre en referencia a la verdad del ser actual (*veritas esse*). Teniendo en cuenta esta situación presente, fijémonos que santo Tomás dice que, en este caso, el intelecto no puede decir que no hubo verdad en el pasado refiriéndose a un objeto, ya que se está hablando de un *non ens*. Solamente se puede

³³ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 16, a. 7, ad 4.

decir que no hubo verdad refiriéndose a la misma verdad actual, en tanto que el no ser de la verdad que no existió precede al ser de la actual verdad.

Este pasaje tomasiano no encierra ninguna dificultad intrínseca. No obstante, nuestro autor parte del mismo texto para llegar, mediante una forzada argumentación, a su particular tesis. Para Rahner, a partir de este texto se deduce que no existe ningún *en sí absoluto* independiente de un *esse* real del intelecto, ya que —según él— santo Tomás enseña que la verdad del juicio siempre hace referencia a un *en sí*, que se identifica con el *esse*. Pero este *en sí* solamente lo encontramos en la síntesis afirmativa del juicio y en la abstractiva anticipación. Prueba de ello —sostiene Rahner— es que santo Tomás, para hablar de la no existencia de la verdad del pasado, no requiere de ningún objeto real, sino simplemente del mismo intelecto. Ahora bien, está deducción rahneriana tergiversa la doctrina del Aquinate; nos bastará un sencillo ejemplo para darnos a entender.

El emperador Marco Aurelio, antes de engendrar a su hijo Cómodo, no conocía la verdad de éste, como es evidente. Este desconocimiento de la verdad de Cómodo se dio, ya sea porque Cómodo no existía, ya sea porque ni siquiera existía Marco Aurelio. En la situación en donde se da simultáneamente la existencia de Cómodo y de su padre, éste puede afirmar sin equívoco que la verdad de su hijo, antes del 161 d. C., no existía. Siguiendo al padre Rahner, deberíamos decir que Marco Aurelio puede afirmar esto porque acude al *en sí* que se manifiesta en su juicio, ya que no puede referirse a un *esse* real externo, precisamente porque en ese juicio se está refiriendo a un *non esse*. Sin embargo, esto no puede admitirse de ningún modo, atendiendo a la doctrina tomista. Si el *Imperator et philosophus* puede afirmar que la verdad de su primogénito en el pasado no existía, es debido a un sencillo razonamiento. La verdad de este enunciado no supone la adecuación del intelecto con el *en sí* que se encontraría en el actual juicio. Esto supondría una deformación de la verdad misma, ya que ésta dejaría de ser la *adaequatio rei et intellectus*, y se convertiría en la conformidad del intelecto consigo mismo. Marco Aurelio, para poder decir que su hijo no existió, primero debe afirmar que existe, y para alcanzar la antedicha conclusión de la deducción, debe haber una adecuación actual del intelecto del emperador con la realidad existente de su hijo. De manera que si el emperador puede afirmar la verdad de su hijo, es porque su hijo tiene un *esse* real que lo hace cognoscible, y le permite conocerlo y afirmar su verdad.

Como ya hemos señalado en alguna ocasión, el padre Rahner no tiene en cuenta la diferencia entre la verdad ontológica y la verdad lógica; para él, la verdad ontológica es

la que se encuentra en el mismo juicio. Esta concepción reduccionista afectará, como veremos en la última parte de este trabajo, a la cuestión de la afirmación de la verdad revelada, ya que, para nuestro autor, con el pretexto de que sólo existe una verdad eterna y absoluta que es Dios, las verdades ideales, eternas y absolutas, que provienen de la única verdad divina, no pueden ser alcanzadas por el intelecto, en razón de que lo único que puede conocerse es el *en sí* que está en el intelecto mismo y su verdad: “no hay muchas verdades eternas, sino sólo una. De esta manera queda patente que la idea de verdades eternas, de valores ideales, no tiene lugar alguno en la metafísica del conocimiento de santo Tomás. El único ‘en sí’ que él conoce es el ser real”³⁴. Para Rahner, el ser real es el ser verdadero que aparece en el juicio; éste es el *en sí* del intelecto. Asimismo, Rahner añade que el argumento ontológico de san Anselmo fue rechazado por santo Tomás porque las premisas anselmianas no se fundamentaban en el *esse* del *en sí* del sujeto³⁵. En la última parte, comprenderemos cómo la única forma que tiene el intelecto de poder llegar a conocer la verdad eterna, según Rahner, es mediante el *Vorgriff*, cayendo, así, en el mismo error ontologista³⁶.

Para concluir, queremos recalcar que, desde este plano judicativo, Rahner finalmente hace un salto injustificado al orden esencial, considerando que la argumentación de la antedicha cuestión de la *Summa Theologiae* nos conduce a ello consecuentemente. Afirma que el *esse* oscila entre la nada y el infinito. Es decir, antes del juicio, no hay *esse*. La misma esencia es vista como una nada, cuando está en potencia limitativa respecto del propio *esse*. La esencia solamente se da como referida al único *esse*, el cual no puede contemplarse de modo estático, sino de forma dinámica, vinculado a los diversos grados de la *potencia de ser*³⁷, que depende —como vimos en la primera parte del trabajo— del grado de *concientización* del espíritu. Evidentemente, aquí Rahner

³⁴ EM, pp. 166-167: “Es streng genommen nicht viele ewige Wahrheiten, sondern nur eine gibt. Es zeigt sich so, daß die Idee ewiger Wahrheiten, idealer Geltungen in der Erkenntnismetaphysik des Thomas keinen Platz hat. Das einzige Ansich, das er kennt, ist das reale Sein” (GW¹, p. 111; GW², p. 169).

³⁵ “Nur im Vorübergehen sei darauf hingewiesen, daß in dieser Auffassung auch der letzte Grund liegt, warum Thomas den ontologischen Gottesbeweis Anselms ablehnt (I, q. 2, a. 1; I Sent. dist. 3 q. 1 a. 2; S. c. g. I 10/11; De verit. q. 10 a. 12): man kann nicht ein Urteil als ideal gültig erfassen, außer insofern man dadurch schon weiß, in ihm esse erfaßt zu haben. Man kann daher nicht die Vordersätze des Anselmischen Beweises als an sich (objektiv) gültig erfassen, und danach in ihren Aussagen Existenz entdecken, die dann so nachträglich als objektiv vorhandene erkannt würde” (GW¹, p. 112, nota 80; GW², p. 170, nota 37): “Indiquemos sólo de paso que en esta concepción reside también el motivo último de por qué santo Tomás rechaza la prueba ontológica de Dios de Anselmo (I q. 2 a. 1; I Sent. dist. 3 q. 1 a. 2; S. c. g. I 10/11; De verit. q. 10 a. 12): no se puede aprehender un juicio como idealmente válido, a no ser que se sepa ya por esto mismo que en él se ha aprehendido el *esse*. No se puede, por tanto, concebir como válidas en sí mismas las premisas de la prueba anselmiana, y descubrir después existencia en sus afirmaciones, existencia que se conocería después como objetivamente presente” (EM, p. 168, nota 81).

³⁶ Al respecto, conviene destacar el artículo del padre Cavalcoli al que más tarde acudiremos (cfr. CAVALCOLI, G. *L'argomento ontologico di San Anselmo nel suo sviluppo storico*. Bologna: STAB, 1994).

³⁷ Cfr. EM, pp. 168-169; GW¹, pp. 112-114; GW², pp. 170-172.

está identificando la esencia con la capacidad judicativa del sujeto, y el *esse* con el *ser en sí en general*. Por consiguiente, se puede deducir que el sujeto cognoscente, cuya esencia es estar abierto al *ser en general*, aprehende el *Ansichsein überhaupt* en la anticipación abstractiva, manifestándose en el acto del juicio como limitado a su *potencia de ser*; aquí es, entonces, cuando este mismo sujeto empieza a ser o existir.

b) Referencia a Stanislaus von Dunin-Borkowski en torno a las verdades eternas

El artículo del sacerdote jesuita y pedagogo Stanislaus von Dunin-Borkowski, *Die ewigen Wahrheiten im System des heiligen Thomas von Aquin*³⁸, trata sobre las *verdades eternas (ewigen Wahrheiten)* en la doctrina tomasiana³⁹. Refiriéndose a dicho artículo, Rahner afirma que la cuestión de las *verdades eternas* no tiene ningún lugar en la metafísica del conocimiento tomista, ya que, según él, el único *en sí* que conoce santo Tomás es el ser real⁴⁰. Sin embargo, la explicación que da el doctor Stanislaus no nos parece coincidente con lo que nos ha explicado Rahner.

Es cierto que Von Dunin-Borkowski empieza su artículo haciendo una mención positiva al estudio de Maréchal en torno al conocimiento humano⁴¹. No obstante, en las páginas que analizamos no vemos ninguna inclinación hacia el criticismo kantiano, sino, más bien, una exposición ordenada que aspira a ser fiel a las enseñanzas de santo Tomás —aunque no lo llegue a conseguir del todo—, desmarcándose también del deformado concepto cartesiano de las *verdades eternas creadas*⁴². Aunque, en realidad, creamos

³⁸ VON DUNIN-BORKOWSKI, ST. "Die ewigen Wahrheiten im System des heiligen Thomas von Aquin". *Stimmen der Zeit*. 1925, núm. 108, pp. 31-34, referenciado en EM, p. 167, nota 78; GW¹, p. 111, nota 77; GW², p. 169, nota 34.

³⁹ Santo Tomás de Aquino prefiere hablar de *razones eternas*. La expresión *verdades eternas* es más propia de san Agustín, aunque éste también emplea el de *razones eternas*. Sin embargo, no hay que confundir estas *verdades eternas* con las de Descartes, las cuales, para él, son creadas; en san Agustín y santo Tomás las *rationae aeternae* son increadas, inmutables y necesarias, ya que pertenecen a la luz increada del entendimiento divino.

⁴⁰ "Es streng genommen nicht viele ewige Wahrheiten, sondern nur eine gibt. Es zeigt sich so, daß die Idee ewiger Wahrheiten, idealer Geltungen in der Erkenntnismetaphysik des Thomas keinen Platz hat. Das einzige Ansich, das er kennt, ist das reale Sein" (GW¹, p. 111; GW², p. 169): "No hay muchas verdades eternas, sino sólo una. De esta manera queda patente que la idea de verdades eternas, de valores ideales, no tiene lugar alguno en la metafísica del conocimiento de santo Tomás. El único 'en sí' que él conoce es el ser real" (EM, pp. 166-167).

⁴¹ Cfr. VON DUNIN-BORKOWSKI, ST. "Die ewigen Wahrheiten im System des heiligen Thomas von Aquin". *Stimmen der Zeit*. 1925, núm. 108, p. 31.

⁴² Al respecto, Descartes declara lo siguiente: "Vous me demandez in quo genere causae Deus disposuit aeternas veritates? Je vous répons que c'est in eodem genere causae qu'il a créé toutes choses, c'est-à-dire ut efficiens et totalis causa. Car il est certain qu'il est aussi bien auteur de l'essence comme de l'existence des créatures: or cette essence n'est autre chose que ces vérités éternelles; lesquelles je ne conçois point émaner de Dieu comme les rayons du Soleil, mais je sais que Dieu est Auteur de toutes choses, et que ces vérités sont quelque chose, et par conséquent qu'il en est Auteur" (DESCARTES, R. *Lettre de Descartes à Mersenne (27 mai 1630)*). En DESCARTES, R. *Oeuvres*

que la misma teoría del padre Stanislaus no acabe de coincidir con la doctrina del Doctor Común, reconocemos igualmente que no confluye con los planteamientos idealistas rahnerianos.

Como hemos dicho, según Rahner, santo Tomás solamente conoce, como único *en sí*, al *reale Sein*. Esto, para nuestro autor, es lo mismo que decir que el *en sí* del juicio es el *ser real*, lo que equivale, también, a la afirmación de que el único *ser real* es el ser efectivo (*Wirklichsein*) que está en el intelecto. Von Dunin-Borkowski no formula precisamente esto, a pesar de que el doctor Rahner haga una referencia a su artículo en este preciso punto. Este pedagogo jesuita, antes de abordar el tema de las *verdades eternas*, sitúa la concepción tomista de verdad a medio camino entre el idealismo y el *realismo ingenuo*. Fundamentándose en la *Summa Theologiae* (I, q. 16), el padre Stanislaus enseña que, según santo Tomás, las *veritates creatae* no forman parte de la realidad extramental, ya que no pueden ser consideradas ni una realidad física ni una realidad metafísica, pero tampoco son una *creación subjetiva* del juicio del intelecto:

“A estas verdades [*veritates creatae*], según Santo Tomás, no les corresponde ningún ser eterno. Éstas no tienen absolutamente ninguna realidad fuera del pensamiento. No se trata de una realidad física, como por ejemplo en el sentido de Platón según la interpretación aristotélica. Según Santo Tomás, éstas tampoco tienen ninguna realidad metafísica fuera del pensamiento. Pero, aún así, a su manera, son una creación subjetiva del intelecto que juzga; les corresponde una validez necesaria, pero de una manera muy peculiar”⁴³.

Por otra parte, Von Dunin-Borkowski advierte que no pueden considerarse *verdades eternas* las verdades matemáticas, metafísicas o morales, que son *veritates creatae*, aunque no en el sentido cartesiano: “Éstas [las *veritates creatae*] no son creadas en el sentido de Descartes, como si éstas fueran prescritas por la libre voluntad divina,

de Descartes. Paris: Charles Adam; Paul Tannery, 1897, vol. I, pp. 151-152): “Me preguntáis en qué género de causa Dios dispone las verdades eternas. Respondo que en el mismo género de causa que ha creado todas, es decir, como causa eficiente y total. Porque es cierto que es el autor tanto de la esencia como de la existencia de las criaturas: pues esta esencia no es otra cosa que aquellas verdades eternas, las cuales no concibo que emanen de Dios como los rayos del Sol, sino que sé que Dios es el autor de todas las cosas y estas verdades son alguna cosa, luego Dios es su autor” (DESCARTES, R. *Carta a Mersenne sobre la creación de las verdades eternas* (27 de mayo de 1630). En DESCARTES, R.; SÁNCHEZ RAMÓN, R. *Descartes esencial. No hay verdad sin evidencia*. Traducción de R. SÁNCHEZ RAMÓN. Barcelona: Montesinos, 2008, p. 80).

⁴³ Traducción A. CLIMENT BELART del texto original: “*Diesen Wahrheiten [veritates creatae] nach dem hl. Thomas sein ewiges Sein zukommt. Sie haben überhaupt seine Wirklichkeit außerhalb des Denkens. Es handelt sich dabei nicht um eine physische Wirklichkeit, etwa in Platons Sinn in aristotelischer Deutung. Nach Thomas haben sie auch seine metaphysische Wirklichkeit außerhalb des Denkens. Trotzdem sind sie aber in seiner Weise eine subjektive Schöpfung des urteilenden Verstandes, es kommt ihnen eine notwendige Geltung zu, aber in ganz eigenartiger Weise*” (VON DUNIN-BORKOWSKI, ST. “Die ewigen Wahrheiten im System des heiligen Thomas von Aquin”. *Stimmen der Zeit*. 1925, núm. 108, p. 34).

precisamente porque su ser es limitado y dependiente de Dios⁴⁴. Teniendo en cuenta esto, este filósofo alemán pretende huir del platonismo, neoplatonismo y agustinismo, pero también del idealismo y de la misma fenomenología que acaban encerrando dichas verdades —según explica— en el espíritu pensante.

“Estamos acostumbrados a hablar de verdades eternas: matemáticas, metafísicas, morales. Pensamos, así, según el espíritu de Platón, de los neoplatónicos y de San Agustín. Y, también, muchas corrientes de la filosofía moderna (idealista, realista, fenomenológica) otorgan a esas verdades una suerte de eternidad, ya sea como ley formal, ya sea como validez, ya sea como estando en un reino como de entidades-esencias que flotan libremente, y que, siempre y en todas partes, son dadas al espíritu pensante en invariable necesidad⁴⁵.”

Según este autor, “santo Tomás parte de la convicción de que la verdad, en sentido estricto, se halla sólo en el intelecto, en el divino y en el creado⁴⁶. En consecuencia —prosigue— “la definición de San Agustín: ‘verdadero es aquello que es’, no es admitida por él [santo Tomás]”⁴⁷. No queremos decir, con todo esto, que Von Dunin-Borkowski niegue la *verdad de las cosas*. Al contrario, él admite la verdad ontológica de los entes creados: “Según Santo Tomás, la verdad se halla ante todo en el pensamiento, y, sólo en segundo lugar, en las cosas, y esto sólo en la medida en que éstas son entendidas en su relación con el intelecto divino, su fundamento último⁴⁸. No obstante, no entiende que la verdad ontológica de los entes creados esté ordenada al posible conocimiento accidental de un entendimiento humano: “Esta interpretación, según la cual el intelecto humano no concibe la verdad como tal a partir de las cosas, sino que la crea en el juicio, es desarrollada por el Aquinate con inexorable consistencia⁴⁹. Asimismo, reconoce que, para que pueda darse una *adaequatio rei et intellectus*, debe haber una relación esencial del pensamiento con el ser del objeto. En

⁴⁴ Traducción A. CLIMENT BELART del texto original: “Sie [veritates creatae] sind nicht geschaffen im Sinne Descartes, als wären sie vom freien göttlichen Willen angeordnet; wohl aber deshalb, weil ihr Sein begrenzt, von Gott abhängig ist” (Idem).

⁴⁵ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “Wir sind gewöhnt, von ewigen Wahrheiten zu sprechen, von mathematischen, metaphysischen, sittlichen. Wir denken da im Geiste Platons, der Neuplatoniker und Augustins. Und auch viele Richtungen der neueren Philosophie, idealistische, realistische, phänomenologische, legen jenen Wahrheiten eine Art Ewigkeit bei, sei es als Formgesetz, sei es als Geltung, sei es als Sein in einen Reich gleichsam freischwebender Wesenheiten, die immer und überall dem denkenden Geist in unveränderlicher Notwendigkeit gegeben sind” (Ibidem, p. 31).

⁴⁶ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “Thomas geht von der Überzeugung aus, daß Wahrheit in strengem Sinne nur im Verstand ist, im göttlichen und im geschaffenen” (Ibidem, p. 32).

⁴⁷ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “Augustins Definition: ‚Wahr ist das, was ist‘, läßt er [Thomas von Aquin] nicht gelten” (Idem).

⁴⁸ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “Die Wahrheit ist also nach Thomas in erster Linie im Denken, erst in zweiter Linie in den Dingen, und zwar nur insofern diese in ihrer Beziehung zum göttlichen Verstand, als ihrem Urgrund, gefaßt werden” (Idem).

⁴⁹ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “Diese Auffassung, daß der menschliche Verstand die Wahrheit als solche nicht von den Dingen empfängt, sondern im Urteil schafft, führt der Aquinate mit unerbittlicher Folgerichtigkeit durch” (Idem).

este sentido, rechaza todo tipo innatismo y de armonía preestablecida (*prästablierter harmonie*)⁵⁰, como anteriormente vimos, por cierto, que defendía el doctor Maréchal. Lo que es innato, para este autor, es la relación esencial del pensamiento con el ser, es decir, la capacidad que tiene el intelecto para conocer todo aquello que tiene ser y de juzgarlo verdadero. Por ende, debido a la limitación del intelecto humano, se concluye que es imposible, lógicamente, que ninguna verdad creada sea eterna.

Este jesuita se fundamenta en que la verdad no tiene ningún ser, sino que el ser de la verdad sólo puede tenerse en el pensamiento. En la misma línea, afirma que las verdades metafísicas no tienen ningún ser en sí mismas; son verdades creadas en el acto finito del conocimiento.

“Santo Tomás no reconoce ningún reino de contenidos metafísicos del ser existentes en sí mismos más allá de su existencia en un ser pensante. Dado pues que no percibimos estas ‘verdades necesarias’ en Dios, puesto que éstas, por otro lado, no tienen en sí ningún tipo de ser, éstas existen como verdades creadas únicamente en el respectivo acto finito del conocimiento”⁵¹.

Ante esto, se presenta la dificultad de cómo reconocer la validez de las proposiciones metafísicas en el intelecto humano, ya que no se pueden encontrar verdades metafísicas extramentales con ser propio, sino solamente en el intelecto. Por su parte, Karl Rahner concluye drásticamente su referencia aquí, en la página 34, dejando irresuelta la dificultad planteada por el padre Stanislaus, con lo que parece que, en efecto, la tesis de este autor corrobora la otra tesis de Karl Rahner que afirma que la cuestión de las verdades eternas no entra dentro de la *Erkenntnismetaphysik*. Sin embargo, simplemente leyendo la siguiente página, comprobamos que esto no es así. Ante el problema de la validez de las proposiciones metafísicas, el doctor Stanislaus expone que el Doctor Común enseña que, mediante el *intellectus agens*, el entendimiento humano tiene un conocimiento innato de los *primeros principios*, mediante los cuales puede reconocer como seguras (inmutables y necesarias) las proposiciones metafísicas. Von Dunin-Borkowski niega que los *primeros principios* sean ideas innatas; son, más bien, una semejanza de la *verdad increada*.

⁵⁰ Cfr. *Idem*.

⁵¹ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*Thomas erkennt kein Reich in sich bestehender metaphysischer Geinsinhalte an außer ihrer Existenz in einem Denkwesen. Da wir nun diese ‚notwendigen Wahrheiten‘ nicht in Gott schauen, da sie anderseits in sich keinerlei Art von Sein haben, existieren sie als geschaffene Wahrheiten nur im jeweiligen endlichen Erkenntnisakt*” (*Ibidem*, p. 34).

“Santo Tomás dice, incluso, literalmente: los primeros principios, cuyo conocimiento nos es innato, son determinadas similitudes con la verdad increada; pues en la medida en que a través de ellos juzgamos sobre otras cosas, decimos que juzgamos sobre las cosas mediante principios eternos o mediante una verdad increada (*De veritate* q. 10, a. 6, ad 6). Que, en este caso, no se trata de ideas innatas no necesita apenas ser mencionado”⁵².

Por lo que hemos leído hasta aquí, este filósofo y pedagogo alemán está más cerca que Rahner de las enseñanzas del Aquinate. Sin embargo, pensamos que el pasaje del doctor Stanislaus adolece de una serie de imprecisiones, en las cuales se ha podido basar nuestro autor. En primer lugar, es exagerada la tesis que separa el tomismo del agustinismo en esta cuestión, ya que se olvida que santo Tomás no rechaza la doctrina platónica del iluminismo de san Agustín, sino que la concilia con la teoría del intelecto agente de Aristóteles. Mediante el intelecto agente, el hombre juzga firmemente sobre la realidad, ya que el *lumen intellectus agentis* es una participación de la luz divina, una participación de las *razones eternas*. Por esta razón, el Santo Doctor enseña que el hombre conoce en las *razones eternas*, como si dijéramos que vemos en el Sol por lo que vemos por su luz.

*“Dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio; sicut si dicamus quod in sole videntur ea quae videntur per solem. Et sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae”*⁵³.

Por otra parte, el padre Stanislaus tiene una incompleta concepción de la verdad ontológica. Como sintetizan de forma meridiana los tomistas, por ejemplo el padre Gardeil o Roger Verneaux: formalmente y principalmente, la verdad se encuentra en el intelecto que juzga. No obstante, no debemos olvidar que, con el mismo carácter ontológico que en las cosas verdaderas, también se encuentra la verdad en el sentido y en la simple aprehensión, existiendo las *verdaderas sensaciones* y los *verdaderos conceptos*. Siguiendo en el plano ontológico, se encuentra la verdad en las cosas, de modo esencial, en tanto que están conformadas con la idea con la cual Dios las creó.

⁵² Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*Thomas sagt sogar wörtlich: Die ersten Prinzipien, deren Erkenntnis uns angeboren ist, sind gewisse Ähnlichkeiten mit der unerschaffenen Wahrheit; soweit wir also durch sie über andere Dinge urteilen, sagen wir, daß wir über die Dinge durch ewige Gründe, oder durch eine unerschaffene Wahrheit urteilen (De veritate q. 10, a. 6, ad 6). Daß es sich hierbei nicht um eingeborene Ideen handelt, braucht kaum bemerkt zu werden*” (*Ibidem*, p. 35).

⁵³ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 84, a. 5, co.

Ahora bien —y esto no lo considera este autor alemán—, la verdad también está en las cosas de modo accidental, en relación a los intelectos creados que pueden conocerlas⁵⁴.

En tercer lugar, tampoco este autor es exacto cuando contrapone, en el plano ontológico, la verdad al ser, ya que sabemos que la verdad ontológica de los entes creados posibilita su cognoscibilidad, precisamente por el ser que tiene el mismo ente. Recordemos que *ens et verum convertuntur*; no se puede dissociar el *verum* del *ens*; todo ente es verdadero, es decir, todo ente es inteligible. Finalmente, este autor obvia el concepto de *participación*: a la hora de hablar de la luz del intelecto agente, se olvida de que dicha luz es una participación, una semejanza participada —no solamente una semejanza— de la luz del entendimiento divino. Esta participación necesariamente hay que considerarla si pretendemos sostener que el intelecto humano, cuando juzga con seguridad, lo hace en virtud de las *razones* o *verdades eternas*.

Por supuesto, volveremos ulteriormente sobre todas estas cuestiones, aunque ahora no podemos extendernos más en la crítica a la doctrina de Stanislaus von Dunin-Borkowski; lo dicho hasta ahora es suficiente para ver cuán alejado está nuestro autor, no sólo de la doctrina tomista, sino de la susodicha fuente del padre Stanislaus a la cual apela. En conclusión, creemos que hemos dejado claro que el doctor Stanislaus no cree en absoluto, por una parte, que la cuestión de las *verdades eternas* esté fuera de la teoría tomista del conocimiento, ni, por otra, que el único *en sí* sea el *ser real* (cognoscitivo).

2. 2. *El esse como el en sí de la realidad aprehendida en el juicio*

Todo lo visto hasta el momento nos ha demostrado que, para Karl Rahner, el *en sí* del juicio (el *en sí* de la realidad aprehendida en el juicio) se identifica con el *esse*. Sin embargo, en cuanto al concepto preciso de *esse*, nuestro autor declara, en la segunda edición de *Geist in Welt*, que no le interesa desarrollarlo más que dentro del marco de la *metafísica del conocimiento*, aunque él mismo reconoce el *peligro* de esta limitación que, sobre todo, queda en evidencia por la omisión de la noción de *actus essendi* o de la cuestión de la *analogía del ser*. Rahner sugiere, no obstante, que se consulte

⁵⁴ GARDEIL, H. D. *Metafísica*. En GARDEIL, H. D. *Iniciación a la filosofía de santo Tomás de Aquino*. México: Tradición, 1974, vol. IV, pp. 88-91; VERNEAUX, R. *Epistemología general o Crítica del conocimiento*. Barcelona: Herder, 1981, pp. 124-129.

especialmente la obra de André Marc⁵⁵ —que el mismo Gilson alabó y recomendó en su día⁵⁶—, y la de Franz Maria Sladeczek⁵⁷ —que luego analizaremos y que padeció una dura crítica por parte de Fabro⁵⁸—, si se quiere profundizar sobre dichas cuestiones, las cuales no parece que a nuestro autor le resulten muy relevantes en el contexto de su *metafísica del conocimiento*:

“El concepto de ser queda aquí sólo muy sobriamente desenvuelto bajo el aspecto que interesa a nuestra intención de metafísica del conocimiento. Tal limitación en la discusión del concepto de ser, que bajo cualquier aspecto que se dilucide se transforma en el todo de su problemática, no deja de ser peligrosa. Por esto no se podrán evitar aquí ciertas oscuridades. La función del *actus essendi* por ejemplo, pero sobre todo la universal ‘analogía’ del concepto de ser (que no puede ser pensada como resultado consecuente de la ‘comparación de conceptos en sí unívocos: I q. 13 a. 5 ad 1) no ha sido suficientemente tenida en cuenta”⁵⁹.

Rahner explica que, para santo Tomás, es inconcebible un conocimiento que no sea a partir de la realidad. El Santo Doctor no admite un conocimiento humano situado en el orden de las esencialidades⁶⁰. Desde el inicio, el Aquinate presenta el conocimiento a partir de las cosas del mundo existente. Asimismo, Rahner concreta que santo Tomás no ve ningún motivo para considerar un *en sí* ideal, independiente del *en sí* del mundo del cual parte dicho conocimiento humano⁶¹. Santo Tomás —según nuestro autor— no

⁵⁵ Cfr. MARC, A. “L'idée de l'être chez Saint Thomas et dans la scolastique postérieure” . *Archives de philosophie*. 1933, vol. 10, cahier 1, pp. 1-144, referenciado en EM, p. 170, nota 88; GW¹, p. 114, nota 87; GW², p. 173, nota 1.

⁵⁶ GILSON, E. *El tomismo. Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA, 2002, p. 192, nota 77.

⁵⁷ Cfr. SLADCEZEK, F. M. “Die verschiedenen Bedeutungen des Seins nach dem heiligen Thomas von Aquin”. *Scholastik*. 1930, núm. 5, pp. 192-209; 523-550, referenciado en EM, p. 170, nota 88; GW¹, p. 114, nota 87; GW², p. 173, nota 1.

⁵⁸ Cfr. FABRO, C. *Participación y causalidad según santo Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA, 2009, pp. 53-55.

⁵⁹ EM, p. 167, nota 81: “Der Seinsbegriff ist hier nur knapp unter dem Aspekt unserer erkenntnismetaphysischen Absicht entwickelt. Solche Einschränkung ist in der Diskussion des Seinsbegriffes, der sich in jedem Aspekt, unter dem man ihn erörtert, in das Ganze seiner Problematik verwandelt, nicht ohne Gefahr. So konnten gewisse Dunkelheiten auch hier nicht vermieden werden. Die Funktion des *actus essendi* etwa, vor allem aber die durchgängige Analogie des Seinsbegriffes (die nicht als Resultat eines nachträglichen ‚Vergleiches‘ an sich univoker Begriffe gedacht werden darf: I, q. 13 a. 5 ad 1) bleibt unberücksichtigt” (GW², p. 173, nota 1).

⁶⁰ “Tomás tiene así siempre delante de los ojos como el conocimiento realmente humano, aquel conocimiento con el que el hombre se encuentra cabe [en] el mundo real. Para él es completamente impensable que el conocimiento pudiera quedar determinado como aprehensión de valores, de un puro orden de esencialidades” (EM, p. 171): “Thomas hat so immer die Erkenntnis als die wirklich menschliche vor Augen, mit der der Mensch sich bei der wirklichen Welt findet. Der Gedanke, daß die Erkenntnis sich bestimmen könnte als das Erfassen von Geltungen, von einer reinen Ordnung der Wesenheiten, ist für ihn darum grundsätzlich unvollziehbar” (GW¹, p. 115; GW², p. 174).

⁶¹ “Así, a los ojos de santo Tomás se presenta el conocimiento recayendo desde un inicio sobre las cosas del mundo existente, y no se le ofrece ningún motivo, por el que hubiera que ampliar el ‘en sí’ de este mundo real de objetos, con un ‘en sí’ independiente de aquél e ideal” (EM, p. 171): “So erscheint für Thomas die Erkenntnis von vornherein auf die Dinge der wirklichen Welt gehend, und es

entiende un doble escenario ideal-real, sino que todo está sintetizado en el *en sí* del juicio, que es el propio *esse*. De hecho, el *en sí no mundano* (ideal) es considerado como real, y como condición de posibilidad del *en sí mundano* (real). En concreto, Rahner, cuando habla del *en sí* de objetos irreales, se está refiriendo al *ens* o al *esse* considerado en modo de privación o negación. Esta *privatio* o *negatio* se fundamenta también en el *esse*, lo cual prueba que el *en sí* solamente se puede encontrar en el *esse* del juicio —como vimos en el apartado anterior, cuando tratamos sobre la verdad del *non ens*—, apelando al ser del *ens rationis*:

“Él mismo [santo Tomás] se pone la objeción de que hay objetos de conocimiento (*verum*) que no están referidos al ser real (*ens*), pues también el ‘non ens’ (lo que no existe realmente) puede ser objeto del conocimiento. Responde que lo no existente realmente no tiene de por sí posibilidad alguna de ser objeto de conocimiento. ¿Cómo puede, sin embargo, llegar a ser objeto de conocimiento, como es el caso? Tomás de Aquino responde que tal clase de objeto llega a ser conocido *inquantum intellectus facit illud cognoscibile... inquantum ‘non ens’ est quoddam ens rationis, apprehensum scilicet a ratione*”⁶².

Según Rahner, “Tomás de Aquino es consciente de que tales objetos irreales son limitación y despojo de un ser real y que, por tanto, su ‘en sí’ se funda necesariamente sobre el ‘en sí’ de un *esse*”⁶³. Sin embargo, nuestro autor reconoce que esto, tal como se ha planteado, no lo explicita el Aquinate, pero se encuentra implícitamente en su doctrina, como intenta demostrar.

Por otro lado, citando parcialmente un célebre texto del *Comentario a la Metafísica* de Aristóteles⁶⁴ —que en breve expondremos—, Rahner enseña que los objetos irreales son simplemente momentos aislados del *esse* real que encontramos en el juicio. Es en este sentido que nuestro autor entiende que no puede existir ningún verdadero juicio que no se refiera al *esse*; al respecto, afirma: “Todo juicio, de manera mediata o inmediata (y también cuando se trata de los *entia rationis*), recae sobre el *esse*, o dicho

ergibt sich ihm kein Grund, das Ansich dieser wirklichen Gegenstandswelt durch ein prinzipiell von ihr unabhängiges, ideales Ansich zu erweitern” (GW¹, p. 115; GW², pp. 174-175).

⁶² EM, p. 173: “Thomas selbst macht sich den Einwand, es gebe doch Gegenstände der Erkenntnis (*verum*), die nicht auf das reale Sein (*ens*) bezogen seien, denn auch das non-ens (das Nicht-real-Seiende) könne Gegenstand der Erkenntnis sein. Er antwortet, das Nicht-real-Seiende habe aus sich keine Möglichkeit, Gegenstand der Erkenntnis zu sein. Wie kann es aber dennoch, wie es doch der Fall ist, Gegenstand der Erkenntnis sein? Thomas antwortet, solch ein Gegenstand werde erkannt *inquantum intellectus facit illud cognoscibile ... inquantum non-ens est quoddam ens rationis, apprehensum scilicet a ratione*” (GW¹, pp. 117-118; GW², pp. 176-177).

⁶³ EM, p. 172: “Denn Thomas ist sich [...] doch bewußt, daß solch gegenständliches Unwirkliches Begrenzung und Beraubung eines wirklichen Seins ist und so sein Ansich doch auf dem Ansich eines *esse* notwendig gründet” (GW¹, pp. 116-117; GW², p. 176).

⁶⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sententia Metaphysicae*, lib. 4, l. 1, n. 15.

por ahora más exacta y precavidamente, sobre lo realmente existente, sobre el *ens*. Cuando no es este el caso, no se trata en absoluto de un verdadero juicio”⁶⁵.

Hemos observado que, para nuestro autor, los *entes de razón* (incluso el *no ser*) suponen una afirmación del *esse* y, en consecuencia, su aprehensión: “‘Todo’ *ens rationis*, todo objeto pensable de conocimiento, que no sea realmente existente, por ejemplo, los objetos de las matemáticas, importa esencialmente una aprehensión y afirmación del *ser real*”⁶⁶. Los objetos de las matemáticas, para nuestro autor, son un ejemplo clarísimo que demuestra lo que está diciendo. Afirma Rahner que, aunque la *negación* del ente real sea la causa de dichos objetos matemáticos, esta negación —que se realiza en el juicio— es simultáneamente una afirmación del *esse real*, el cual es su fundamento:

“Santo Tomás considera el ejemplo de la ceguera de tal manera, que tiene que ser ejemplo para todo objeto no real; pues él cuenta también, verbigracia, a los objetos de la matemática, entre los objetos que tienen su último fundamento permanente (*fundamentum remotum*) en la aprehensión del ente real, y que tienen que ser entendidos como negación del mismo, de manera que su objetivación es siempre, al mismo tiempo, una afirmación del último fundamento que los soporta, del *esse*”⁶⁷.

Sin más demora, vamos a proceder ahora a analizar el texto del doctor Sladeczek que ha referenciado nuestro autor, juntamente con la cita que ha hecho al *Comentario a la Metafísica* de Aristóteles. Ambos análisis textuales nos auxiliarán en la comprensión de lo que nos ha manifestado nuestro autor.

⁶⁵ EM, p. 175: “*Jedes Urteil geht mittelbar oder unmittelbar (auch bei den entia rationis) auf das esse, oder zunächst genauer und vorsichtiger gesagt, auf das wirklich Seiende, auf das ens. Wo das nicht der Fall ist, ist überhaupt kein wahres Urteil*” (GW², p. 179). El texto de la segunda edición difiere ligeramente de la primera edición, sin alterar en absoluto el sentido. Se eliminó una redundancia (*Jedes Urteil geht somit letztlich immer auf das esse*) y se varió el orden de las proposiciones: “*Jedes Urteil geht mittelbar oder unmittelbar (auch bei den entia rationis) auf das esse. Jedes Urteil geht somit letztlich immer auf das esse, oder zunächst genauer und vorsichtiger gesagt, auf das wirklich Seiende, auf das ens. Wo das nicht der Fall ist, ist überhaupt kein wahres Urteil*” (GW¹, p. 119).

⁶⁶ EM, p. 174: “*Jedes ens rationis, jeder denkbare, nicht-real-seiende Gegenstand der Erkenntnis, z. B. die Gegenstände der reinen Mathematik, eine Erfassung und Bejahung von realem Sein wesentlich einschließen*” (GW¹, p. 119; GW², p. 178).

⁶⁷ EM, pp. 174-175: “*Doch betrachtet Thomas das Beispiel der Blindheit so, daß es Beispiel für jeden nichtrealen Gegenstand sein soll, denn er rechnet z. B. auch die Gegenstände der Mathematik zu den Gegenständen, die ihren letzten bleibenden Grund (fundamentum remotum) in der Erfassung des Real-Seienden haben und als Negation desselben verstanden werden müssen, so daß ihre Vergegenständlichung gleichzeitig immer auch eine Bejahung ihres letzten tragenden Grundes, des esse, ist*” (GW¹, p. 119; GW², p. 178).

a) Referencias en torno a la noción de esse

Los textos de las tímidas referencias a pie de página que el padre Rahner hace al doctor Sladeczek y al doctor Marc nos iluminan el tortuoso camino de la interpretación del texto rahneriano. Estas referencias las hace nuestro autor para recomendarnos, respectivamente, el estudio de los artículos *Die verschiedenen Bedeutungen des Seins nach dem heiligen Thomas von Aquin*⁶⁸, y *L'idée de l'être chez Saint Thomas et dans la scolastique postérieure*⁶⁹, para ahondar en la noción del esse desde un plano *real ontológico*, como complemento de su metafísica del conocimiento. No obstante, de estos artículos solamente podemos sacar en claro la imprecisión que nuestro autor adquiere del padre jesuita Sladeczek en torno a los conceptos de *ens*, *essentia*, *existentia* o *esse*; y la desatención a la enseñanza del otro jesuita Marc, como a continuación comprobaremos.

α) Referencia a Franz Maria Sladeczek

Franz Maria Sladeczek plantea la cuestión de los distintos significados del ser (*Sein*) que podemos encontrar en la obra de santo Tomás. Dichos significados se pueden reconocer, especialmente, a partir del principio de contradicción (*Widerspruchsprinzip*): “Del principio de contradicción se sigue que algo es sólo objetivamente posible en la medida en que el *ser efectivo* [*Wirklichsein*] de ello, en su opuesto absoluto y universal, es predicable al *no-ser* [*Nichtsein*]⁷⁰. A partir del principio de contradicción, surge el doble concepto de ser: el *ser-cosa* (*Dingsein*) y el *ser efectivo* (*Wirklichsein*), que no es más que el ser entendido como existencia.

“Con ello se da un doble concepto de ser: 1. El *ser-cosa* [*Dingsein*] (*res*) o *ser-algo* [*Etwassein*] (*aliquid*; *ens nominaliter sumptum*), aquello sobre lo que el *ser efectivo* [*Wirklichsein*] es predicable, y que como consecuencia de ello es en sí incompatible con el *no-*

⁶⁸ Cfr. SLADECZEK, F. M. “Die verschiedenen Bedeutungen des Seins nach dem heiligen Thomas von Aquin”. *Scholastik*. 1930, núm. 5, pp. 192-209; 523-550, referenciado en EM, p. 170, nota 88; GW¹, p. 114, nota 87; GW², p. 173, nota 1.

⁶⁹ Cfr. MARC, A. “L'idée de l'être chez Saint Thomas et dans la scolastique postérieure”. *Archives de philosophie*. 1933, vol. 10, cahier 1, pp. 1-144, referenciado en EM, p. 170, nota 88; GW¹, p. 114, nota 87; GW², p. 173, nota 1.

⁷⁰ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “Aus dem Widerspruchsprinzip ergibt sich, daß etwas nur soweit objektiv möglich ist, als van ihm das ‚Wirklichsein‘ in seinem unbedingten und allgemeingültigen Gegensatz zum ‚Nichtsein‘ aussagbar ist” (SLADECZEK, F. M. “Die verschiedenen Bedeutungen des Seins nach dem heiligen Thomas von Aquin”. *Scholastik*. 1930, núm. 5, p. 192).

ser [*Nichtsein*]; 2. El *ser efectivo* mismo (*actu esse verbaliter spectatum*), la consideración a través de la cual algo es incondicional y universalmente opuesto al *no-ser*⁷¹.

Aunque, gracias a los primeros principios, la razón del hombre puede estar rectamente ordenada hacia la verdad, y debido a que la operación espiritual del juicio depende de ellos, estamos de acuerdo con el padre Sladeczek en que no podemos considerarlos como una cuestión meramente lógica. Los primeros principios deben situarse, de modo fundamental, en el ámbito de la metafísica, ya que dependen del ser. En este sentido, Sladeczek acierta al tratar acerca de esta cuestión en el plano metafísico, en razón de que los primeros principios metafísicos son universales, y, en cuanto tales, se aplican a todo ente en cuanto ente. Se podría decir, pues, que son leyes o principios del ente. Sin embargo, el doctor Sladeczek realiza una *explicatio terminorum* compleja y abstrusa, a nuestro entender, con la cual es difícil saber distinguir la metafísica de la crítica, aunque él mismo llegue a advertir que el *ser efectivo* no debe confundirse con el ser de la cópula del juicio: “La particularidad del *ser efectivo* destaca todavía más claramente mediante la oposición con el ser de la conjunción *es* (*copula ‘est’*). Santo Tomás distingue este ser tanto del *ser-cosa* como del *ser efectivo*. Si bien está fundamentado en el *ser efectivo*, no coincide con éste”⁷². Por consiguiente, Sladeczek diferencia, a partir del principio de contradicción, y tomando como referencia un pasaje del *Comentario a las Sentencias*⁷³, el *Wirklichsein* (*actu esse, actus essentiae, esse verbaliter spectatum*), del *Etwassein* (*Wesenheit, essentia, quidditas, ens nominaliter*

⁷¹ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “Damit ist ein doppelter Seinsbegriff gegeben; 1. das ‚Dingsein‘ (res) oder ‚Etwassein‘ (aliquid; ens nominaliter sumptum), dasjenige, wovon das ‚Wirklichsein‘ aussagbar ist, das infolgedessen in sich mit dem ‚Nichtsein‘ unvereinbar ist; 2. das ‚Wirklichsein‘ selbst (*actu esse verbaliter spectatum*), die Rücksicht, durch die etwas dem ‚Nichtsein‘ unbedingt und allgemeingültig entgegengesetzt ist“ (*Idem*).

⁷² Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “Die Eigenart des Wirklichseins tritt durch den Gegensatz zum ‚Sein‘ des Bindewortes ‚ist‘ (*copula ‚est‘*) noch klarer hervor. Thomas unterscheidet dieses Sein sowohl vom Dingsein, wie vom Wirklichsein. Es ist zwar im Wirklichsein fundiert, fällt aber nicht zusammen“ (*Ibidem*, p. 206).

⁷³ “Sciendum est, quod Esse dicitur tripliciter. Uno modo dicitur esse ipsa quidditas vel natura rei, sicut dicitur quod definitio est oratio significans quid est esse; definitio enim quidditatem rei significat. Alio modo dicitur esse ipse actus essentiae; sicut vivere, quod est esse viventibus, est animae actus; non actus secundus, qui est operatio, sed actus primus. Tertio modo dicitur esse quod significat veritatem compositionis in propositionibus, secundum quod est dicitur copula: et secundum hoc est in intellectu componente et dividente quantum ad sui complementum; sed fundatur in esse rei, quod est actus essentiae, sicut supra de veritate dictum est, dist. 19, quaest. 5, art. 1. Dico igitur, quod cum dicitur: ad aliquid sunt, quorum esse est ad aliud se habere, intelligitur de esse quod est quidditas rei, quae definitione significatur; quia ipsa natura relationis per quam constituitur in tali genere, est ad aliud referri: et non intelligitur de esse quod est actus essentiae; hoc enim esse habet relatio ex his quae causant ipsam in subjecto secundum quod esse non refertur ad aliud sed ad subjectum, sicut et quodlibet accidens. Et sic dico, quod non oportet quod esse essentiae divinae sit ad aliud se habere; quia illud esse in quo paternitas et essentia uniuntur, significatur ut esse quod est actus essentiae; non autem uniuntur in esse quod significat definitio rei; quia alia est ratio paternitatis, qua ad aliud refertur, et alia ratio essentiae” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super Sent.*, lib. 1, d. 33, q. 1, a. 1, ad 1).

sumptum), y, finalmente, del *Tatsächlichsein* (*esse copulae*)⁷⁴. Franz Maria Sladeczek, haciendo referencia al comentario de Marie-Dominique Roland-Gosselin al *De ente et essentia* de santo Tomás⁷⁵, enseña que el Santo Doctor siempre aplicaba el *esse* al *ser efectivo* (*Wirklichsein*), nunca a la *essentia* o esencialidad (*Wesenheit*) ni tampoco al *ens*, es decir, al *ser-cosa* (*Dingsein*) o al *aliquid*, *ser algo* (*Etwassein*)⁷⁶. El artículo del padre Sladeczek pretende, por ende, tratar por separado, en la primera y en la segunda parte respectivamente, qué es el *ser efectivo* (*Wirklichsein, esse verbaliter spectatum*), y en qué consiste el *ser-cosa* (*Dingsein, ens nominaliter sumptum*). Esta terminología latina nos recuerda, en cierto modo, la distinción escolástica entre el *ens ut participium* y el *ens ut nomen*, aunque veremos que, en cuanto al contenido, no es coincidente ni con ella ni con la doctrina tomista.

El *ser* (*Sein*), entendido como *ser efectivo* —prosigue Sladeczek—, es imposible definirlo, aunque todo lo que es cognoscible puede ser conocido merced al mismo *ser efectivo*. En este momento, Sladeczek traduce de modo alterado una cita de santo Tomás: “Lo primero que el intelecto conoce es el *ser* [*Sein*], puesto que algo es cognoscible en tanto que es *real* (*actu*), como dice Aristóteles”⁷⁷. Como sabemos, la célebre cita de santo Tomás reza así: “*Primo autem in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu, ut dicitur in IX Metaphys.*”⁷⁸. Según santo Tomás, lo que primero cae en el entendimiento no es el *ser* (*Sein*) —como piensa el doctor Sladeczek—, sino el ente, que, traducido al alemán, corresponde al *Seiende*. Para este autor, el *ser efectivo* solamente se puede definir *per oppositionem* con el *no-ser*, o, también, mediante las relaciones que tiene con aquello que no es *ser efectivo*, por ejemplo, con la esencialidad (*Wesenheit*).

Como hemos dicho, el *ser efectivo* es tal por su absoluta oposición al *no-ser*: *esse et non esse sunt extrema contradictionis*⁷⁹. A partir de esta concepción de oposición extrema con el *no-ser*, se considera el *ser efectivo* como el *fundamento de ser más interior* (*innerster Seinsgrund*) de cada cosa; es —empleando la terminología de santo Tomás— *actus essendi*: “*Acto*, como concepto originario, describe pues el *fundamento de ser más interior* de una cosa bajo determinadas consideraciones. Puesto que el *ser*

⁷⁴ Cfr. SLADECZEK, F. M. “Die verschiedenen Bedeutungen des Seins nach dem heiligen Thomas von Aquin”. *Scholastik*. 1930, núm. 5, p. 192, nota 2.

⁷⁵ Cfr. ROLAND-GOSSELIN, M.-D. (ed.). *Le De ente et essentia de S. Thomas d'Aquin*. Kain, 1926, p. 4, nota 4; p. 186.

⁷⁶ Cfr. SLADECZEK, F. M. “Die verschiedenen Bedeutungen des Seins nach dem heiligen Thomas von Aquin”. *Scholastik*. 1930, núm. 5, p. 197, nota 19.

⁷⁷ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*Das Erste, was der Verstand erfaßt, ist das ‚Sein‘, weil soweit etwas erkennbar ist, als es ‚wirklich‘ (actu) ist, wie Aristoteles sagt*” (*Ibidem*, p. 196).

⁷⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 5, a. 2, co.

⁷⁹ Cfr. THOMAS DE SUTTON. *De quatuor oppositis*, cap. 4, co.

efectivo es la razón intrínseca por la cual una cosa (*res*) está opuesta contradictoriamente al *no-ser*, santo Tomás describe el *ser efectivo* simplemente como acto⁸⁰. Nuevamente, por oposición a este *acto de ser*, se deduce la esencialidad (*Wesenheit*), como la potencia se deduce del acto. Solamente en Dios no hay potencia, ya que en Él se identifican el ser y la esencia:

“Puesto que el *ser* es la *actualidad (fundamento de ser interior)* de toda forma y naturaleza, el *ser efectivo* se comporta en relación con la *esencialidad (Wesenheit)*, la cual es distinta a él, como el acto con la potencia. Sólo en Dios, en quien nada es potencial, la *esencialidad* es lo mismo que su *ser efectivo*. Por ello, el *ser efectivo* designa el acto del ser, el *fundamento de ser interior* por antonomasia (*actus essendi*); es el *fundamento de ser interior* de cada cosa⁸¹.

Se infiere de lo antedicho que el *ser efectivo* es lo más perfecto de todo, ya que, al ser *innerster Seinsgrund*, se comporta con todo como acto: “*ipsum esse est perfectissimum omnium, comparatur enim ad omnia ut actus*”⁸².

“El *ser efectivo* es, pues, en este sentido, la más perfecta de todas las perfecciones, en tanto que de por sí (*in sua ratione formali*) no niega ninguna perfección; pues algo es únicamente perfecto en tanto que participa del *ser efectivo*. Pues de otro modo, algo estaría opuesto contradictoriamente al *no-ser* bajo consideraciones puramente positivas a través de algo que como tal no es *ser efectivo*. Pero, con ello, caería el principio de contradicción, según el cual algo es opuesto contradictoriamente al *no-ser* en cuanto le corresponde el *ser efectivo*, como ya hemos expuesto detalladamente. Puesto que el *ser efectivo* a partir de sí (*in sua ratione formali*) es absolutamente incompatible con el *no-ser*, excluye por eso toda negación del ser y por eso no puede de por sí significar ningún tipo de imperfección. En este sentido, es la más perfecta de todas las perfecciones”⁸³.

⁸⁰ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*Akt' als ursprünglicher Begriff bezeichnet also den inneren Seinsgrund eines Dinges unter bestimmten Rücksichten. Weil das ‚Wirklichsein‘ der innere Grund dafür ist, warum ein Ding (res) dem ‚Nichtsein‘ überhaupt kontradiktorisch entgegengesetzt ist, bezeichnet Thomas das ‚Wirklichsein‘ schlechthin als ‚Akt‘*” (SLADECZEK, F. M. “Die verschiedenen Bedeutungen des Seins nach dem heiligen Thomas von Aquin”. *Scholastik*. 1930, núm. 5, p. 199).

⁸¹ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*Weil das ‚Sein‘ die ‚Aktualität‘ (innerer Seinsgrund) jeder Form und Natur ist, verhält sich das ‚Wirklichsein‘ zur Wesenheit, die von ihm verschieden ist, wie der Akt zur Potenz. Nur in Gott, in dem nichts Potentielles ist, ist die Wesenheit dasselbe wie sein Wirklichsein. Das Wirklichsein bezeichnet darum den Akt des Seins, den inneren Seinsgrund schlechthin (actus essendi); es ist der innere Seinsgrund jedes Dinges*” (*Ibidem*, p. 200).

⁸² SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 4, a. 1, ad 3.

⁸³ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*Das ‚Wirklichsein‘ ist insofern die vollkommenste aller Vollkommenheiten, als es aus sich (in sua ratione formali) keine Vollkommenheit negiert; denn nur insoweit ist etwas vollkommen, als es am ‚Wirklichsein‘ teilnimmt. Sonst würde nämlich etwas unter reinpositiven Rücksichten durch etwas, was als solches nicht ‚Wirklichsein‘ ist, dem Nichtsein kontradiktorisch entgegengesetzt sein. Damit fiele aber das Widerspruchsprinzip, nach dem nur soweit etwas dem Nichtsein kontradiktorisch entgegengesetzt ist, als ihm das ‚Wirklichsein‘ zukommt, wie wir bereits eingehend dargetan haben. Weil das ‚Wirklichsein‘ aus sich (in sua ratione formali) schlechthin unvereinbar ist mit dem Nichtsein, deswegen schließt es jede Negation des Seins aus und kann darum aus sich keinerlei Unvollkommenheit besagen. In diesem Sinne ist es die*

Además, el *ser efectivo* es infinito, considerado en su totalidad. El *Wirklichsein* es ilimitado, ya que en él no podemos encontrar ninguna negación del ser: “a partir de él no se puede determinar negación alguna del ser, y, por ello, no puede ser por sí mismo limitado y finito”⁸⁴. Finalmente, el *ser efectivo* es considerado, en su simplicidad, a partir nuevamente de la incompatibilidad con el *no-ser*, ya que “la oposición entre ser y *no-ser* es indivisible (*in indivisibili*)”⁸⁵. En definitiva, el *Wirklichsein*, por su oposición absoluta al *no-ser*, es la perfección de todas las perfecciones; es ilimitado y simplísimo. Es además, el *fundamento de ser interior* de todas las cosas y de todas las perfecciones.

“El *ser efectivo* es, pues, el más perfecto de todos los contenidos conceptuales, el *fundamento de ser interior* de todas las perfecciones, pues todo aquello que es y puede ser está sólo contradictoriamente opuesto al *no-ser* en la medida en que le corresponde el *ser efectivo*, mientras que éste mismo es incompatible por sí mismo con el *no-ser* en tanto que *fundamento de ser más interior* de todos los opuestos contradictorios con el *no-ser*”⁸⁶.

Habiendo expuesto las características del *ser efectivo* (*Wirklichsein, actu esse verbaliter spectatum*) a partir de su oposición extrema con el *no-ser*, el padre Sladeczek explica, en la segunda parte de su artículo, el *ser-cosa* (*Dingsein, ens nominaliter sumptum*). Como hemos visto más arriba, el *fundamento de ser interior* del *ser-cosa* es el *ser efectivo*. Según Sladeczek, el *ser-cosa* es lo que santo Tomás denomina *res, aliquid* y, sobre todo, *ens*, en contraposición al *esse*. Ahora bien —continúa—, para entender bien este concepto, según el pensamiento de santo Tomás, debemos analizar tres aspectos: su constitución substancial-accidental; su carácter esencial o quidditativo; y su relación con el *ser efectivo*.

“La cosa en el sentido más propio es *aquello que es (quod est)*, en contraposición a *aquello mediante lo cual algo es (quo est)*. Para el *ser-cosa*, Santo Tomás utiliza de la misma manera las expresiones: *ens*, el ente (*das Seiende*) en contraposición a *esse*; *res-cosa*; *aliquid-algo*. Más exactamente, Santo Tomás define el ser en el sentido del *ser-cosa*: I. a

vollkommenste aller Vollkommenheiten” (SLADECZEK, F. M. “Die verschiedenen Bedeutungen des Seins nach dem heiligen Thomas von Aquin”. *Scholastik*. 1930, núm. 5, p. 204).

⁸⁴ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “[...] es aus sich keinerlei Negation des Seins besagen und darum nicht durch sich selbst begrenzt und endlich sein kann” (*Ibidem*, p. 205).

⁸⁵ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “Der Gegensatz zwischen Sein und Nichtsein ist unteilbar (*in indivisibili*)” (*Ibidem*, p. 205).

⁸⁶ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “Das ‚Wirklichsein‘ ist also der vollkommenste aller Begriffsinhalte, der ‚innere Seinsgrund‘ aller Vollkommenheiten, weil alles, was ist und sein kann, nur soweit dem Nichtsein kontradiktorisch entgegengesetzt ist, als ihm das ‚Wirklichsein‘ zukommt, während dieses selbst durch sich selbst mit dem Nichtsein unvereinbar ist als innerster Seinsgrund aller kontradiktorischen Gegensätze zum Nichtsein” (*Ibidem*, p. 206).

partir de su dimensión; II. a partir de su proporción en el concepto de esencialidad; III. a partir de su relación con el ser efectivo⁸⁷.

Primeramente, se debe constatar la distinción que santo Tomás hace entre el *ens per se* y el *ens per accidens*; entre la substancia primera y los accidentes. Así, debemos determinar en qué sentido son entes (*entia*) las diez categorías en que está dividido el *ser-cosa* o el *ens* propiamente hablando. La substancia primera es el sujeto concreto individual; es el individuo en su significado más propio, el individuo por antonomasia. Santo Tomás también emplea los términos subsistencia, hipóstasis, *quod est* o *res*. Así pues, un supuesto dotado de razón es lo que denominamos persona. En este sentido de subsistencia, a la substancia primera le conviene *ser en sí*, y no *en otro*; es un ser cerrado en sí mismo, independiente, total y completo, y, por ende, esta substancia primera, en cuanto totalidad (*Ganzheit*), es distinta, separada e incommunicable.

“Esta subsistencia (totalidad) constituye la esencia de la sustancia primera. Porque ésta, como totalidad, está cerrada en sí misma, subsiste en sí misma, es por ello también distinta (*distincta*) y separada (disociada, *separata*, *divisa*) de todas las demás cosas individuales independientes. En la medida en que es subsistente en sí misma, no puede ser inherente a ninguna otra cosa individual y es por lo tanto incommunicable (*incommunicabilis*). Pero esta incommunicabilidad (*incommunicabilitas*) es dada totalmente mediante la subsistencia, de manera que ésta constituye la esencia de la substancia primera, así como del individuo en su significado más propio⁸⁸.

En cambio, el resto de las categorías son inherentes a la substancia primera; dependen de ella, incluso en su individuación. Los accidentes se oponen a la substancia, ya que a ésta le es propio subsistir en sí, y a aquéllos les conviene subsistir en la misma substancia. De este modo, los accidentes son considerados entes (*entia*), solamente mediante su relación con la substancia primera. El ente es aquello que tiene *ser efectivo*, y esto solamente le conviene a la substancia primera, no a los accidentes. Los accidentes no son, pues, propiamente entes, sino *entis entia*. En otras palabras, el

⁸⁷ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “Das Ding im eigentlichsten Sinne ist ‚dasjenige, was ist (quod est)‘, im Gegensatz zu ‚demjenigen, wodurch etwas ist (quo est)‘. Thomas gebraucht für das Dingsein in gleicher Weise die Ausdrücke: *ens*, das ‚Seiende‘ im Gegensatz zu *esse*, *res* ‚Ding‘, *aliquid* ‚etwas‘. Näherhin bestimmt Thomas das ‚Sein‘ im Sinne des ‚Dingseins‘: I. aus seinem Umfang; II. aus seinem Verhältnis zum Begriff der Wesenheit; III. aus seiner Beziehung zum Wirklichsein“ (*Ibidem*, p. 523).

⁸⁸ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “Diese Subsistenz (Ganzheit) macht das Wesen der ersten Substanz aus. Weil sie als Ganzes in sich abgeschlossen ist, in sich subsistiert, deswegen ist sie auch verschieden (*distincta*) und geschieden (*getrennt*, *separata*, *divisa*) von allen anderen selbständigen Einzeldingen. Soweit sie in sich subsistierend ist, kann sie keinen anderen Einzeldinge inhärieren und ist somit unmittelbar (*incommunicabilis*). Diese Unmittelbarkeit (*incommunicabilitas*) ist aber ganz durch die Subsistenz gegeben, so daß diese das Wesen der ersten Substanz als des Individuums in seiner eigentlichen Bedeutung ausmacht“ (*Ibidem*, p. 527).

accidente es el *ens quo*, diferenciado del *ens quod*. La entidad del accidente sólo puede darse mediante su relación con la substancia primera.

Se ha visto que el concepto de ser es un concepto análogo, no unívoco, ya que no puede ser considerado como ningún género. Por esta razón, el ser le conviene a la substancia primera individual, y no a la substancia segunda que no es más que la especie abstracta definida por el género y la diferencia específica. A partir de la analogía del ser, el concepto *ser-cosa* se predica de una substancia primera, puesto que su unidad ontológica interna se funda en el *ser efectivo* por el cual esa substancia es subsistente. Otra cuestión es averiguar en qué medida el concepto *ser-cosa* puede ser predicado de Dios. El propio *ser efectivo* se predica también de Dios, aunque de forma más propia y elevada, ya que Él es el *ipsum esse in se subsistens*, el mismo ser efectivo subsistente (*das subsistierende Wirklichsein selbst*):

“De esta manera, tanto el *ser efectivo* como el *ser-cosa* se dejan predicar de Dios. El *ser efectivo* corresponde, por ello, a Dios en la forma más propia y elevada, puesto que todas las perfecciones son sólo perfectas en tanto que participan de alguna manera en el *ser efectivo*. Por ello, el nombre más característico para Dios es *el ser efectivo subsistente mismo* [*das subsistierende Wirklichsein selbst*] (*ipsum esse in se subsistens*), *el que es* [*der ist*] (*Qui est*), Jahve. El *ser-cosa* corresponde a Dios en tanto que es *ser efectivo* subsistente y, con ello, substancia subsistente, la cual es, ante todo, designada con el *ser-cosa*. La manera en que algo *subsiste* y es *real* se deduce, ciertamente, sólo a partir de la interrelación entre *ser-cosa* y *ser efectivo*⁸⁹.

En Dios, *ser efectivo* y *ser cosa* se identifican formalmente; Él es el mismo *ser efectivo*: “En Dios, *ser efectivo* y *ser-cosa* son también idénticos, aunque no materialmente, sino formalmente; Él es *ser efectivo*, pero no por participación, sino el *ser efectivo* mismo [*Wirklichsein selbst*]⁹⁰. En cambio, en las criaturas la identificación es simplemente material, ya que el *ser efectivo* corresponde a las criaturas solamente por participación: “El *ser efectivo* y el *ser-cosa* son materialmente idénticos en las criaturas, aunque no formalmente; el *ser cosa* es esencialmente potencial, mientras que el *ser efectivo* se

⁸⁹ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*In dieser Weise läßt sich sowohl das ‚Wirklichsein‘ wie das ‚Dingsein‘ von Gott aussagen. Das ‚Wirklichsein‘ kommt deswegen in eigentlicher und höchster Weise Gott zu, weil alle Vollkommenheiten ja nur insoweit vollkommen sind, als sie am ‚Wirklichsein‘ irgendwie teilnehmen. Der bezeichnendste Name für Gott ist darum ‚das subsistierende Wirklichsein selbst‘ (ipsum esse subsistens), ‚der ist‘ (Qui est), Jahve. Das ‚Dingsein‘ kommt Gott zu, weil er subsistierendes Wirklichsein ist und damit subsistierende Substanz, die ja in erster Linie mit dem ‚Dingsein‘ bezeichnet wird. Die Art, wie etwas ‚subsistiert‘ und ‚wirklich‘ ist, ergibt sich freilich erst aus dem Wechselverhältnis von ‚Dingsein‘ und ‚Wirklichsein‘ zueinander*” (*Ibidem*, pp. 537-538).

⁹⁰ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*In Gott sind ‚Wirklichsein‘ und ‚Dingsein‘ auch identisch, aber nicht materiell, sondern formell; er ist ‚Wirklichsein‘, aber nicht durch Teilnahme, sondern das ‚Wirklichsein selbst‘*” (*Ibidem*, p. 538).

hace presente en las criaturas, aunque sólo por participación”⁹¹. Por ende, sólo Dios es subsistente por sí mismo: “Sólo Dios es por sí mismo el ser subsistente por antonomasia; las criaturas son, de este modo, sustancias subsistentes, ser por participación”⁹². De todo esto, el padre Sladeczek deduce que el *principio de contradicción* está fundamentado ontológicamente en Dios, siendo a partir de este mismo principio y también del concepto de ser que lo podemos llegar a conocer, y sólo a partir de éste deriva la causalidad o la finalidad.

Por otra parte, existe la consideración que tiene el doctor Sladeczek del *ens nominaliter sumptum* (*ser-cosa*; *Dingsein*) como esencia o quiddidad. Para este filósofo jesuita, el *ser-cosa* se identifica objetivamente con la esencia, aunque, desde el punto de vista lógico, difieran.

“Desde un punto de vista puramente lógico, existe en verdad una diferencia entre aquello que es percibido, el verdadero *ser-cosa*, y aquello cómo es percibido, la esencia (la quiddidad); sin embargo, objetivamente, *ser-cosa* y esencia coinciden. Esta coincidencia es absoluta entre la cosa percibida (*res*) y la esencialidad singular, sólo que el *ser-cosa* significa ante todo la subsistencia de la cosa, mientras que la esencialidad singular significa primero las definiciones que constituyen interiormente la cosa. Sin embargo, objetivamente no existe ninguna diferencia entre la esencialidad singular y el *ser-cosa* en su significado más propio, la sustancia primera”⁹³.

Sin embargo, también debe considerarse el *ser-cosa*, el *ens nominaliter sumptum*, a partir de su relación con el *ser efectivo*, con el *actu esse verbaliter spectatum*: “El *ser-cosa* (*ens nominaliter sumptum*) es aquello cuyo acto es el *ser efectivo*, aquello de lo cual el *ser efectivo* puede ser predicado (*id, cuius actus est esse*)”⁹⁴. Exactamente, no

⁹¹ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*In der Geschöpfen sind ‚Wirklichsein‘ und ‚Dingsein‘ materiell, aber nicht formell identisch, das ‚Dingsein‘ ist wesensmäßig potentiell, das ‚Wirklichsein‘ kommt den Geschöpfen zwar zu, jedoch nur durch Teilnahme*” (*Idem*).

⁹² Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*Nur Gott ist ja durch sich selbst subsistierend, schlechthin seiend; die Geschöpfe sind nur dadurch subsistierende Substanzen, daß sie ‚Sein durch Teilnahme‘ sind*” (*Ibidem*, pp. 538-539).

⁹³ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*Rein logisch betrachtet, ist zwar ein Unterschied zwischen dem, was wahrgenommen wird, dem eigentlichen Dingsein, und dem, als was es wahrgenommen wird, dem Wesen (der Washeit); sachlich fallen aber Dingsein und Wesen (der Washeit); sachlich fallen aber Dingsein und Wesen zusammen. Dieses Zusammenfallen ist ein schlechthiniges zwischen dem wahrgenommenen Ding (res) und der singulären Wesenheit, nur daß das Dingsein in erster Linie die Subsistenz des Dinges besagt, während die singuläre Wesenheit zunächst die das Ding innerlich konstituierenden Bestimmungen meint. Sachlich besteht aber kein Unterschied zwischen der singulären Wesenheit und dem Dingsein in seiner eigentlichsten Bedeutung, der ersten Substanz*” (*Ibidem*, pp. 542-543).

⁹⁴ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*Das Dingsein (ens nominaliter sumptum) ist dasjenige, dessen Akt das Wirklichsein ist, dasjenige, wovon das Wirklichsein ausgesagt werden kann (id, cuius actus est esse)*” (*Ibidem*, p. 543).

es que el *ser-cosa* se comporte como la potencia del *ser efectivo*, sino que es su sujeto, o, mejor dicho: “El *ser-cosa* es aquello cuyo acto es el *ser efectivo*”⁹⁵.

Con este artículo, el padre Sladeczek ha pretendido demostrar que, a partir de la experiencia, se puede tener un conocimiento nouménico del ser, defendiendo, contra Kant, que puede existir la metafísica como ciencia⁹⁶. El objeto formal del intelecto es el *ens actu*, el *ser simple* (*Sein schlechthin*). Este ser, considerado en su simplicidad, encierra el *ser-cosa* y el *ser efectivo*, en el que se fundamentan los primeros principios, especialmente —como hemos dicho al inicio— el principio de contradicción:

“Puesto que el objeto formal del intelecto es el *ser puro y simple* (*ens actu, ens simpliciter*), el cual incluye en sí tanto al *ser-cosa* como al *ser efectivo* en su interrelación recíproca; así, a partir del conocimiento de este *ser*, fluye también el conocimiento de los principios metafísicos del ser. En primer lugar, se fundamenta en este *ser* el principio de contradicción”⁹⁷.

Ésta ha sido nuestra sucinta exposición del artículo del doctor Sladeczek, del cual depende en cierto modo el padre Rahner. Al respecto, nos parece muy acertada la breve crítica que Cornelio Fabro hace —en la introducción de *Participación y causalidad según santo Tomás de Aquino*— del susodicho artículo referenciado por nuestro autor. Fabro destaca la poca claridad de Sladeczek a la hora de diferenciar el *Wirklichsein* del *Dingsein*, ya que los dos términos se definen en contraposición al *Nichtsein*. Por otra parte, parece evidente la conciliación de las tesis de Sladeczek con las suarecianas, aunque dicho autor no cite ni una sola vez al Doctor Eximio en su artículo. El *esse* es considerado como pura existencia, enfrente de la *no existencia*. Esta existencia y la esencia son consideradas como dos momentos de la realidad. La existencia de la cosa, su efectividad, es lo que hace que la cosa (el *ens nominaliter sumptum*, la esencialidad) sea real. Por ende, en el plano lógico, la esencia es considerada como *posibilidad lógica*, pero en el plano ontológico, es reducida al *no ser*. Finalmente, en el texto de Sladeczek se muestra como la existencia (*actu esse* o *esse in actu*) ha obscurecido al *esse tomista*, al *actus essendi*, y, más que obscurecido, lo ha eliminado⁹⁸.

⁹⁵ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*Das Dingsein ist das, dessen Akt das Wirklichsein ist*” (*Ibidem*, p. 545).

⁹⁶ Cfr. *Ibidem*, pp. 548-549.

⁹⁷ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*Weil das Formalobjekt des Verstandes das ‚Sein schlechthin‘ (ens actu, ens simpliciter) ist, das das ‚Dingsein‘ wie das ‚Wirklichsein‘ in ihrem gegenseitigen Wechselverhältnis in sich schließt, so fließt aus der Erkenntnis dieses ‚Seins‘ auch die Erkenntnis der metaphysischen Seinsgesetze. Zunächst gründet auf diesem ‚Sein‘ das Widerspruchsgesetz*” (*Ibidem*, p. 549).

⁹⁸ Cfr. FABRO, C. *Participación y causalidad según santo Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA, 2009, pp. 53-55.

Por consiguiente, teniendo en cuenta la oportuna crítica fabriana, llegamos a la conclusión de que el planteamiento real-ontológico de Franz Maria Sladeczek ha influido —al menos conceptualmente— en la metafísica del conocimiento del padre Rahner a la hora de fundamentar la esencialización de la conciencia, la cual, mediante el juicio, llega a estar en acto (a ser efectiva), convirtiendo al sujeto en existente, precisamente por esta *concientización*. En otras palabras, la *concientización* del espíritu depende del *ser* adquirido en el juicio, del *esse* como el *en sí* de la realidad del espíritu aprehendida en el juicio. Como veremos en breve, Rahner diferencia el *ens commune* del *esse commune*, la *esencialidad en general* del *ser en general*, términos existentes en el plano noético. En cierto modo, los términos rahnerianos podrían corresponder —parece que esta sea la intención del padre Rahner— a las nociones metafísicas del padre Sladeczek. Adelantándonos en nuestro análisis, y teniendo en cuenta la exposición precedente, inferimos que el *ens commune* rahneriano se asemeja al *Dingsein* de Sladeczek, al *ens nominaliter sumptum*, considerado en ambos casos como una esencialidad vacía, asemejada a la nada o al no ser, mientras que no sea actuada por el *ser efectivo* (*Wirklichsein*) de Sladeczek o por el *ser consigo mismo* (*Beisichselbersein*) de Rahner. El *esse* que actúa al *ser-cosa* (*Dingsein*) es, en Sladeczek, el mismo *Wirklichsein*, considerado en plenitud (*ipsum esse*), y extremadamente opuesto al *no ser* (*Nichtsein*), pero que *de facto* no se encuentra en la realidad, ya que está al margen del *Dingsein*. Similarmente, en Rahner, la conciencia es actuada por su apertura al irreal e indeterminado *ser en general* o *esse commune*. Esta correspondencia de la ontología de Sladeczek con la metafísica del conocimiento de Rahner supone, en definitiva, una verdadera deformación del *esse tomista* por parte de ambos autores, demostrando, así, una dependencia con el suarismo, como constataremos en la última parte de nuestro trabajo.

β) Referencia a André Marc

En el estudio del doctor André Marc⁹⁹, *L'idée de l'être chez Saint Thomas et dans la scolastique postérieure*, se hace una exposición del concepto de ser a lo largo de la historia de la escolástica —haciendo un recorrido cronológico inverso—, partiendo de la doctrina de Francisco Suárez¹⁰⁰ y Juan Duns Scoto¹⁰¹; siguiendo con los tomistas

⁹⁹ Cfr. MARC, A. "L'idée de l'être chez Saint Thomas et dans la scolastique postérieure" . *Archives de philosophie*. 1933, vol. 10, cahier 1, pp. 1-144, referenciado en EM, p. 170, nota 88; GW¹, p. 114, nota 87; GW², p. 173, nota 1.

¹⁰⁰ Cfr. MARC, A. "L'idée de l'être chez Saint Thomas et dans la scolastique postérieure" . *Archives de philosophie*. 1933, vol. 10, cahier 1, pp. 13-30.

Cayetano y el Ferrariense¹⁰²; y concluyendo con la doctrina de santo Tomás de Aquino¹⁰³. Como es evidente, por cuestión de espacio, no podemos hacer un análisis *in extenso* del estudio del padre Marc. Sin embargo, queremos destacar unas páginas interesantísimas acerca de la diferencia entre la noción de *ens* —considerado *ut nomen*— y la de *esse* como verbo, dentro del marco del análisis del lenguaje como signo de nuestras ideas¹⁰⁴.

André Marc enseña que la finalidad del discurso es suscitar el pensamiento en aquel que lo escucha. Para ello, es imprescindible el empleo de los signos comunicativos, que son la traducción exterior del lenguaje interior del alma. Por otro lado, advierte que los términos, por sí solos, considerados aisladamente, no tienen una significación completa y precisa. En las proposiciones del juicio es donde encontramos una significación más plena. A partir de aquí, se puede decir que la verdad del lenguaje será expresión de la verdad del conocimiento, que es, a la vez, la verdad del objeto conocido. En esto observamos una gran diferencia entre el doctor Rahner y el doctor Marc al cual apela. El realismo de éste es evidente, puesto que enseña una unidad perfecta, en la verdad, del mundo extramental con el espíritu y, también, con el lenguaje que él mismo expresa¹⁰⁵.

“El lenguaje, en consecuencia, manifiesta las ideas, o, mejor, los juicios del espíritu, y, por este intermediario, las cosas que se hacen y reciben las ideas. La verdad del lenguaje publica la verdad del conocimiento, lo que resulta, a su vez, de la verdad del objeto conocido. Ella proclama, a la vez e indivisiblemente, la verdad del espíritu y la verdad real. Existe, por lo tanto, proporción entre la verdad real del discurso, la del conocimiento y la de las cosas: la primera revela directamente la segunda, y, por ella, la tercera”¹⁰⁶.

El doctor Marc tiene claro el problema que supone la comprensión en los textos tomasianos de la noción del ser (*être*), puesto que existen —según este autor— una serie de divergencias y matices filológicos entre el texto griego aristotélico y la traducción latina que dispuso santo Tomás. Sin embargo, es preciso diferenciar claramente el *être*, entendido como sustantivo (*ens*, τὸ ὄν), y el *être*, entendido como verbo (*esse*, εἶναι). Aunque la similitud entre el verbo y el nombre sea manifiesta, no se

¹⁰¹ Cfr. *Ibidem*, pp. 31-49.

¹⁰² Cfr. *Ibidem*, pp. 50-79.

¹⁰³ Cfr. *Ibidem*, pp. 80-111.

¹⁰⁴ Cfr. *Ibidem*, pp. 85-91.

¹⁰⁵ Cfr. *Ibidem*, pp. 85-86.

¹⁰⁶ Traducción de G. GUASP del texto original: “*Le langage par conséquent manifeste les idées ou mieux les jugements de l'esprit, et par cet intermédiaire les choses dont on se fait et reçoit ces idées. La vérité du langage publie la vérité de la connaissance qui résulte à son tour de la vérité de l'objet connu. Elle proclame à la fois et indivisiblement la vérité de l'esprit et la vérité du réel. Il y a dès lors proportion entre la vérité réelle du discours, celle de la connaissance et celle des choses: la première révèle directement la seconde et par elle la troisième*” (*Ibidem*, p. 87).

pueden confundir dichos términos. De forma muy oportuna, André Marc advierte que el sustantivo *ens* significa lo que es (*quod est*), es decir, la esencia, pero también significa la existencia, ya que este ente es y existe. Sin embargo, no significan la esencia y la existencia inmediata y simultáneamente, puesto que, de lo contrario, se confundirían, así, los dos términos de *ens* y *esse*.

“Ante todo, a la fuerza hay que conceder que el sustantivo ser, *ens*, significa lo que es, la cosa que es, por lo tanto la esencia y la existencia, pero no inmediatamente la una y la otra, y allí estará la solución. Su significado primero y principal es la esencia en general, pero connotando, sin embargo, otra cosa distinta de ella, a saber, su actualidad hacia la cual está orientada. No se dice esta actualidad como idéntica a la esencia, sino como un término que se encuentra en proporción”¹⁰⁷.

Esta posición que hemos expuesto ya deja en evidencia que Rahner, o no ha hecho caso de lo que está advirtiendo el padre André Marc, o no ha estudiado bien el trabajo del mismo autor al que se refiere. Ciertamente, en algunos pasajes de la obra de santo Tomás parece que hay un empleo de dichos términos de modo un tanto flexible, pero esto no puede ser pretexto para confundir los conceptos a los que se refieren dichos términos¹⁰⁸, que es lo que hace el doctor Rahner indiscriminadamente a lo largo de todo *Geist in Welt*.

b) Cita del Comentario a la *Metafísica* de Aristóteles (IV, 1, 543)

Anteriormente ya anunciamos que analizaríamos la cita parcial que el padre Rahner hace al *Comentario a la Metafísica* de Aristóteles, para justificar que todo juicio recae sobre un *ens*, entendiendo a éste como todo aquello que, en tanto que existe en la conciencia (porque es actuado por el anticipado *ser en general*), puede ser objeto posible de conocimiento. Aquí nuestro autor incluye los *entia rationis*, lo cual es posible porque, para él, el ser se identifica con el conocimiento, en concreto con la síntesis afirmativa del juicio. La cita de santo Tomás, con el paréntesis explicativo de Rahner, es la siguiente:

¹⁰⁷ Traducción de G. GUASP del texto original: “*Tout d’abord, forcé est bien de concéder que le substantif être, ens, signifie ce qui est, la chose qui est, donc l’essence et l’existence, mais il ne les signifie pas immédiatement l’une et l’autre et là sera la solution. Sa signification première et principale est l’essence en général, mais en connotant toutefois autre chose qu’elle, à savoir son actualité vers laquelle elle est orientée. Il ne dit pas cette actualité comme identique à l’essence, mais comme un terme auquel elle est en proportion*” (*Ibidem*, p. 88).

¹⁰⁸ Cfr. *Ibidem*, pp. 87-88.

“*Quartum genus* (de lo que en cualquier sentido es ‘ens’, o sea, objeto posible de conocimiento)¹⁰⁹ est, quod est perfectissimum, quod scilicet habet esse in natura absque admixtione privationis et habet esse solidum et firmum quasi per se existens, sicut sunt substantiae. Et ad hoc sicut ad primum et principale omnia alia referuntur. Nam qualitates et quantitates dicuntur esse, in quantum insunt substantiae; modus [sic] et generationes, in quantum tendunt ad substantiam vel ad aliquid praedictorum; privationes autem et negationes, in quantum remouent aliquid trium praedictorum”¹¹⁰.

La intención del padre Rahner, citando el presente texto, es la de justificar que las negaciones o privaciones del ser son unos *entia rationis* que funcionan como medios para que el juicio del espíritu alcance mediatamente al *esse* real (el *esse* del espíritu), a pesar de que se le esté negando. En este célebre pasaje, santo Tomás de Aquino, comentando al Estagirita¹¹¹, pretende explicar la *analogia entis*. Sin embargo, parece poco riguroso, por parte de nuestro autor, apelar exclusivamente al último punto del texto tomasiano obviando los precedentes, mas sin desarrollar y sin siquiera indicar dicha doctrina de la analogía del ente. Según la explicación que santo Tomás da, las privaciones y negaciones —por ejemplo, el *no ser*— deben considerarse análogamente seres (*esse*) o entes, a pesar de que sean producto de la remoción que opera la razón humana del ser de la substancia, y también del ser de las cualidades, cantidades, movimientos, generaciones y corrupciones. Según nuestro autor, con esto debería interpretarse que el Santo Doctor sitúa manifiestamente el *esse* en el juicio, ya que él desconoce objetos que no se funden en el propio *esse*. Aunque los *entia rationis*

¹⁰⁹ EM, p. 173: “(dessen, was in irgendeinem Sinn ‚ens‘ d. h. Gegenstand der Erkenntnis sein kann)” (GW¹, p. 117; GW², p. 176).

¹¹⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sententia Metaphysicae*, lib. 4, l. 1, n. 15 (543), citado en EM, p. 173; GW¹, p. 117; GW², p. 176.

¹¹¹ Τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως ἀλλ’ ὥσπερ καὶ τὸ ὑγιεινὸν ἅπαν πρὸς ὑγίειαν, τὸ μὲν τῷ φυλάττειν τὸ δὲ τῷ ποιεῖν τὸ δὲ τῷ σημεῖον εἶναι τῆς ὑγείας τὸ δ’ ὅτι δεκτικὸν αὐτῆς, καὶ τὸ ἰατρικὸν πρὸς ἰατρικὴν (τὸ μὲν γὰρ τῷ ἔχειν ἰατρικὴν λέγεται ἰατρικὸν τὸ δὲ τῷ εὐφυῆς εἶναι πρὸς αὐτὴν τὸ δὲ τῷ ἔργον εἶναι τῆς ἰατρικῆς), ὁμοιοτρόπως δὲ καὶ ἄλλα ληψόμεθα λεγόμενα τούτοις, οὕτω δὲ καὶ τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς μὲν ἀλλ’ ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν: τὰ μὲν γὰρ ὅτι οὐσίαι, ὄντα λέγεται, τὰ δ’ ὅτι πάθη οὐσίας, τὰ δ’ ὅτι ὁδὸς εἰς οὐσίαν ἢ φθοραὶ ἢ στερήσεις ἢ ποιότητες ἢ ποιητικὰ ἢ γεννητικὰ οὐσίας ἢ τῶν πρὸς τὴν οὐσίαν λεγομένων, ἢ τούτων τινὸς ἀποφάσεις ἢ οὐσίας: διὸ καὶ τὸ μὴ ὄν εἶναι μὴ ὄν φαμεν (ARISTÓTELES. *Metaphysica* IV, 2, 1003a33-1003b11): “Pero el Ente se dice en varios sentidos, aunque en orden a una sola cosa y a cierta naturaleza única, y no equivocadamente, sino como se dice también todo lo sano en orden a la sanidad: esto, porque la conserva; aquello, porque la produce; lo otro, porque es signo de sanidad, y lo de más allá, porque es capaz de recibirla; y lo medicinal se dice en orden a la medicina (pues esto se dice medicinal porque tiene el arte de la medicina; lo otro, por estar bien dispuesto por naturaleza para ella, y lo de más allá, por ser obra de la medicina); y de manera semejante a éstas hallaremos que se dicen también otras cosas. Así también el Ente se dice de varios modos; pero todo ente se dice en orden a un solo principio. Unos, en efecto, se dicen entes porque son substancias; otros, porque son afecciones de la substancia; otros, porque son camino hacia la substancia, o corrupciones o privaciones o cualidades de la substancia, o porque producen o generan la substancia o las cosas dichas en orden a la substancia, o porque son negaciones de alguna de estas cosas o de la substancia. Por eso también decimos que el No-ente es No-ente” (ARISTÓTELES. *Metafísica*. Traducción de V. GARCÍA YEBRA. Madrid: Gredos, 1998, pp. 151-153).

(objetos ideales) sean momentos aislados del *esse* real, según Rahner, pertenecen a él, es decir, tienen una cierta entidad, ya que nos conducen al *esse*. El texto entero de santo Tomás, no obstante, clarifica mejor la cuestión; veamos la primera parte del mismo.

“Ens multipliciter dicitur. Sed tamen omne ens dicitur per respectum ad unum primum. Sed hoc primum non est finis vel efficiens sicut in praemissis exemplis, sed subiectum. Alia enim dicuntur entia vel esse, quia per se habent esse sicut substantiae, quae principaliter et prius entia dicuntur. Alia vero quia sunt passiones sive proprietates substantiae, sicut per se accidentia uniuscuiusque substantiae. Quaedam autem dicuntur entia, quia sunt via ad substantiam, sicut generationes et motus. Alia autem entia dicuntur, quia sunt corruptiones substantiae. Corruptio enim est via ad non esse, sicut generatio via ad substantiam. Et quia corruptio terminatur ad privationem, sicut generatio ad formam, convenienter ipsae etiam privationes formarum substantialium esse dicuntur. Et iterum qualitates vel accidentia quaedam dicuntur entia, quia sunt activa vel generativa substantiae, vel eorum quae secundum aliquam habitudinem praedictarum ad substantiam dicuntur, vel secundum quamcumque aliam. Item negationes eorum quae ad substantiam habitudinem habent, vel etiam ipsius substantiae esse dicuntur. Unde dicimus quod non ens est non ens. Quod non diceretur nisi negationi aliquo modo esse competere”¹¹².

Lo que nos enseña santo Tomás es que la noción de ente o de ser es analógica. Asimismo, en este texto santo Tomás no se está refiriendo al *ipsum esse subsistens*, sino simplemente a los entes o seres creados que participan de este mismo *esse*, que es el ser de Dios. En otras palabras, se está tratando del ente en el orden categorial, considerando los predicamentos o géneros supremos del ente real finito. La noción de ente, como se demuestra en el texto supracitado, no es unívoca ni equívoca, sino análoga. Si el concepto ente fuera unívoco, lo estaríamos considerando erróneamente como a un género; si así fuera, no podría incluir en acto todas las diferencias que existen entre la multiplicidad de entes. Tampoco es equívoco porque todo ente conviene en que tiene ser; *aliquid cui competit esse*. En la noción de ente se da un equilibrio entre la unidad y la multiplicidad que encontramos en la realidad creada. Por esta razón, lo más adecuado para el concepto de ente no es ni la univocidad ni la equivocidad, sino la analogía, puesto que, con el término análogo de ente, se considera la realidad finita *partim eadem et partim diversa*. Asimismo, el tipo de analogía que se emplea para hablar del ente es doble: la analogía de proporcionalidad propia, y la analogía de atribución. Es de proporcionalidad propia porque todos los entes coinciden en que están vinculados al ser; y es de atribución porque los distintos modos de ser del

¹¹² SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sententia Metaphysicae*, lib. 4, l. 1, n. 11.

ente se refieren a la substancia y dependen de ella, ya que no puede existir ningún accidente sin la substancia¹¹³.

A la que más le conviene el ente es a la substancia, ya que ésta existe y tiene ser en sí (*esse in se*), y no en otro (*in alio*). Al contrario pasa con los accidentes. Aunque éstos también sean considerados entes, lo son de una forma más débil, ya que el ser que tienen depende de la substancia, es decir, existen en otro, tienen el ser en otro (*esse in alio*). De modo muy distinto se predica el ente de los movimientos, generaciones y corrupciones. Estos son considerados entes en tanto que afectan a la substancia, ya sea porque se encaminan hacia ella, ya sea porque se encaminan al *no ser*. Finalmente, están las privaciones y las negaciones. Estos son los modos más débiles de ser del ente. Su debilidad estriba en su irrealidad; son entes de razón que sólo se dan objetivamente en el pensamiento, no en la realidad. Se llaman entes (no-entes) solamente por analogía.

“Sciendum tamen quod praedicti modi essendi ad quatuor possunt reduci. Nam unum eorum quod est debilissimum, est tantum in ratione, scilicet negatio et privatio, quam dicimus in ratione esse, quia ratio de eis negociatur quasi de quibusdam entibus, dum de eis affirmat vel negat aliquid. Secundum quid autem differant negatio et privatio, infra dicetur. Aliud autem huic proximum in debilitate est, secundum quod generatio et corruptio et motus entia dicuntur. Habent enim aliquid admixtum de privatione et negatione. Nam motus est actus imperfectus, ut dicitur tertio physicorum. Tertium autem dicitur quod nihil habet de non ente admixtum, habet tamen esse debile, quia non per se, sed in alio, sicut sunt qualitates, quantitates et substantiae proprietates. Quartum autem genus est quod est perfectissimum, quod scilicet habet esse in natura absque admixtione privationis, et habet esse firmum et solidum, quasi per se existens, sicut sunt substantiae. Et ad hoc sicut ad primum et principale omnia alia referuntur. Nam qualitates et quantitates dicuntur esse, inquantum insunt substantiae; motus et generationes, inquantum tendunt ad substantiam vel ad aliquid praedictorum; privationes autem et negationes, inquantum remouent aliquid trium praedictorum”¹¹⁴.

Al contrario de lo que opina Karl Rahner, no se puede sostener que santo Tomás admita que, mediante los entes de razón, se pueda llegar al ser, ni tan sólo mediatamente. Los entes de razón negativos o privativos no nos conducen al ser, sino

¹¹³ Para ahondar más en el concepto tomista de *analogia entis*, cfr. MANSER, G. M. *La esencia del tomismo*. Madrid: CSIC, 1947, pp. 427-535; REMER, V. *Ontología*. En REMER, V. *Summa Philosophiae Scholasticae*. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 1928, vol. III, pp. 20-27; RAMÍREZ, S. M. *De analogia*. Madrid: CSIC, 1970-1972, vols. I-IV; “De analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam”. *Ciencia tomista*. 1922, núm. 24, pp. 20-40, 195-214, 337-357; núm. 25, pp. 17-38; GARDEIL, H. D. *Metafísica*. En GARDEIL, H. D. *Iniciación a la filosofía de santo Tomás de Aquino*. México: Tradición, 1974, vol. IV, pp. 37-48; MILLÁN-PUELLES, A. *Fundamentos de filosofía*. Madrid: Rialp, 2009, pp. 491-499; COLLIN, H. *Manual de filosofía tomista*. Barcelona: Luis Gili, 1960, vol. I, pp. 176-178.

¹¹⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sententia Metaphysicae*, lib. 4, l. 1, n. 12-15.

que lo suponen. Los entes de razón son formados por nuestro entendimiento a partir de conocimientos reales positivos. Se constituyen a manera de ficciones, ya que no pueden existir en la realidad extramental. El ejemplo más claro —que es el que utiliza el padre Rahner— es el concepto negativo de *non ens*, que equivale al concepto positivo de la nada, que, de algún modo, es una entificación del mismo *non ens*. Es evidente que la nada no existe: *non ens est non ens*. Incluso, podríamos decir que la nada es impensable, considerada *simpliciter*, lo que equivaldría a decir que es un pseudoconcepto. En consecuencia, aunque se refiera al ser, la negación del ente de ningún modo nos puede conducir al *esse*, más bien nos aleja de él.

Respecto de este texto, el problema del padre Rahner —además de la confusión continuada de los conceptos *esse* y *ens*— es que no considera el *esse* o el *ens* de forma análoga; es difícil que lo pueda hacer, ya que su postura idealista niega que se dé el ser en el mundo extramental, y, por ende, su cognoscibilidad. De esta forma, se hace imposible cualquier tipo de analogía metafísica. Rahner solamente concibe el *esse* enmarcado en el juicio del espíritu, en la contemplación de la autoconciencia; es el juicio que constituye el *esse*. Esto es debido, también, a la indeterminabilidad del propio *esse*, que se puede alcanzar, ya sea afirmando el ser, ya sea afirmando el *no-ser*, como hemos visto. En consecuencia, la analogía es aquí inexistente. En este sentido, en el plano psicológico, en el mundo de la conciencia del espíritu, el concepto rahneriano de *esse* es unívoco, puesto que, mediante el juicio, se llega siempre al mismo *esse*, al *esse* del *Vorgriff*. Pero, por otra parte, en referencia al mundo extramental, podemos decir que el *esse* es un concepto equívoco, porque, para nuestro autor, el único ser real es el ser efectivo que se da en la conciencia, como si los entes que existen en la naturaleza se considerasen como tales de forma equívoca.

En todo momento hemos hablado de la *analogia entis* situados en el plano categorial en dependencia del mismo texto tomasiano. Sin embargo, el error rahneriano no solamente está en este plano, sino que, por otra parte, el mismo error de la renuncia a la analogía del ente, pero ya en el plano de la metafísica y de la teodicea, nos conduce al panteísmo o al agnosticismo. Al panteísmo se llega cuando entendemos el ente de modo equívoco, es decir, cuando consideramos los entes creados como una emanación del ser de Dios, al entender el ser de la misma manera en el Creador que en las criaturas, obviando que en éstas existe la composición de potencia-acto; Dios es acto puro, y, además, goza de la *aseidad*, es decir, no sólo tiene el ser en sí (*esse in se*), como cualquier substancia creada, sino que también lo tiene por sí (*esse per se et in se*), lo cual lo diferencia de cualquier criatura, ya que el ser de los entes creados

dependen, por participación, de otro ser (*ab alio*), del ser de Dios, aunque sin identificarse con él. En el otro extremo, se asume el agnosticismo cuando comprendemos el ente de forma equívoca, o sea, cuando se asevera que el ser de Dios es absolutamente distinto del ser de los entes creados, relegando, así, a Dios a la incognoscibilidad¹¹⁵. Como hemos dicho, Rahner asume el doble error. El ser del espíritu, respecto de los entes extramentales, es considerado equívocamente. Esto quiere decir que la realidad exterior es incognoscible para el espíritu. Pero, por otra parte, respecto del ser absoluto de Dios, el ser del espíritu es considerado unívocamente, ya que en el juicio se afirma, simultáneamente, el ser de la conciencia y el ser divino.

c) Referencia a Régis Jolivet en torno a la noción de substancia

Recordemos que el padre Rahner afirma lo siguiente en relación a la unidad del *esse*: “en cada juicio de esencia (el árbol es verde) se afirma simultáneamente un *esse* universal, que, en cuanto es uno, puede reunir en sí la *quiddidad* del sujeto y la del predicado (el ‘ser árbol’ y el ‘ser verde’), y precisamente en cuanto es uno y universal (es decir, siendo ser de muchas determinaciones)”¹¹⁶. Mediante el *juicio de esencia* (*Wesensurteil*) se constituye la realidad, dándole a ésta unidad entre lo *esencial* y lo *accidental* dentro del ámbito del mundo del espíritu. El *esse uno* es el *esse universal*, el *ser en general* dado en la anticipación. Por esta razón, cuando el juicio alcanza el *ser en general*, se da unidad a la realidad inmanente del espíritu. Para justificar esta tesis, Karl Rahner acude a la lectura que Régis Jolivet hace de santo Tomás en torno a la relación de la substancia y los accidentes. Sin embargo, el doctor Jolivet, en su estudio *La notion de substance*¹¹⁷, se mantiene en un plano puramente metafísico y natural, huyendo de las nociones aberrantes de la substancia, como las de Descartes, Spinoza o Kant. Jolivet, en las páginas referenciadas por nuestro autor, toca primeramente la cuestión de la unidad del ser substancial (*unité de l'être substantiel*). Rahner, por su parte, también hace lo propio, pero reduciendo este *ser substancial* al ser pensante del espíritu, cuya unidad —y la de su *mundo*— es alcanzada por el *esse universal* del

¹¹⁵ Cfr. COLLIN, H. *Manual de filosofía tomista*. Barcelona: Luis Gili, 1960, vol. I, pp. 176-178.

¹¹⁶ EM, p. 177: “In jedem Wesensurteil (der Baum ist grün) ein allgemeines esse mitbejaht ist, das als eines die Washeit des Subjekts und die des Prädikats (das Baumsein und das Grünsein) in sich zusammenschließen vermag und insofern eines und allgemein (d. h. vieler Bestimmungen Sein seiend) ist” (GW¹, p. 121; GW², p. 181).

¹¹⁷ Cfr. JOLIVET, R. *La notion de substance. Essai historique et critique sur le développement des doctrines d'Aristote à nos jours*. Paris: Gabriel Beauchesne, 1929, pp. 57-60, referenciado en EM, p. 179, nota 114; GW¹, p. 122, nota 112; GW², p. 183, nota 127.

juicio. Por consiguiente, nuestro autor se limita a hacer una transposición idealista de la doctrina tomista expuesta por el padre Jolivet.

Este filósofo francés quiere resolver el dilema acerca de si los accidentes de una substancia tienen un ser propio —existencia propia, dice él—, distinta de la substancia, o, más bien, si hay una existencia común e indivisible entre la substancia y los accidentes. Jolivet asegura que, según santo Tomás, se debe admitir una existencia propia de los accidentes, distinta de la substancia. No obstante, en un solo supuesto se da una unidad en el ser; por ejemplo, en una persona humana se da la unidad de un compuesto, una unidad en la multiplicidad. Asimismo, para que se dé esta unidad, se debe proclamar la prioridad del ser o de la existencia substancial, de la cual dependen las existencias accidentales. Ahora bien, debemos evitar el equívoco de pensar que la substancia es anterior, cronológicamente, a los accidentes, sino que su anterioridad debe considerarse en el orden lógico, precisamente por su grado ontológico más perfecto del cual dependen los accidentes¹¹⁸.

No obstante, se pregunta el padre Régis Jolivet: “como la existencia debe ser proporcionada a la entidad que ella hace existir, se deberá decir que a la substancia le conviene la existencia substancial, y al accidente la existencia accidental. Entonces ¿cómo concebir que un ser *uno* exista por varias existencias?”¹¹⁹. La unidad se da precisamente porque hay un sujeto, un supuesto, una entidad concreta individual, una hipóstasis (ὑπόστασις), a la cual le conviene que haya un solo *esse*. Así como se dan distintos *esse* accidentales, no conviene que se multipliquen los *esse* substanciales en el mismo supuesto, ya que es imposible, por ejemplo, que una persona tenga dos seres distintos. Por esta razón, el mismo ser está referido a la hipóstasis y a la naturaleza: a la hipóstasis en cuanto tiene el ser (*id quod habet esse*); a la naturaleza en cuanto que es aquello por lo cual la hipóstasis tiene el ser (*id quo habet esse*). Así lo explica el Doctor Angélico:

“Esse autem pertinet ad hypostasim et ad naturam, ad hypostasim quidem sicut ad id quod habet esse; ad naturam autem sicut ad id quo aliquid habet esse; natura enim significatur per modum formae, quae dicitur ens ex eo quod ea aliquid est, sicut albedine est aliquid album, et humanitate est aliquis homo. Est autem considerandum quod, si aliqua forma vel

¹¹⁸ Cfr. JOLIVET, R. *La notion de substance. Essai historique et critique sur le développement des doctrines d’Aristote à nos jours*. Paris: Gabriel Beauchesne, 1929, pp. 57-59.

¹¹⁹ Traducción de G. GUASP del texto original: “[...] comme l’existence doit être proportionnée à l’entité qu’elle fait exister, on devra dire qu’a la substance convient l’existence substantielle et à l’accident l’existence accidentelle. Or, comment concevoir qu’un être un existe par plusieurs existences?” (*Ibidem*, p. 59).

*natura est quae non pertineat ad esse personale hypostasis subsistentis, illud esse non dicitur esse illius personae simpliciter, sed secundum quid, sicut esse album est esse Socratis, non in quantum est Socrates, sed in quantum est albus. Et huiusmodi esse nihil prohibet multiplicari in una hypostasi vel persona, aliud enim est esse quo Socrates est albus, et quo Socrates est musicus. Sed illud esse quod pertinet ad ipsam hypostasim vel personam secundum se impossibile est in una hypostasi vel persona multiplicari, quia impossibile est quod unius rei non sit unum esse*¹²⁰.

El ente concreto y completo lo es en razón de un solo ser substancial. Este *esse* no se da aisladamente, ni en los accidentes ni en la misma substancia, aunque a ésta le sea más propio: “Sólo el subsistente es sujeto de existencia. Ella es un modo de la substancia, por la cual ésta está acabada, terminada, indivisa en sí y distinta de todo otro ser que aquel que él sea”¹²¹:

“La existencia no puede, evidentemente, actualizar lo que es inmediatamente susceptible de actuación. Entonces, lo que es inmediatamente susceptible de actuación, no es ni la substancia, ni los accidentes, sino el ser concreto plenamente constituido, es decir, la substancia determinada por sus accidentes. Por lo tanto, el ser concreto no existe propiamente más que de una sola existencia, que es la existencia substancial, la que es suficiente para dar cuenta de la unidad del compuesto, puesto que la existencia del accidente, aunque distinta de la substancia, no es dada y realizada más que en dependencia de la substancia”¹²².

Lo que nos ha planteado Régis Jolivet nos parece muy adecuado y oportuno para nuestro estudio. En efecto, la substancia no puede considerarse solamente como el sujeto de los accidentes, como lo que subyace (*substare*) en los mismos. Sino que, tomísticamente, debe entenderse también, y en sentido más pleno, como subsistencia-subsistente individual, es decir, como el sujeto del ser:

“Así, la existencia, teniendo por sujeto propio el supuesto, hace existir, a la vez, la naturaleza y todas las determinaciones por las cuales ella es tal ser concreto. Sin embargo, ella afecta diversamente a la naturaleza con sus determinaciones y al supuesto mismo: en

¹²⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* III, q. 17, a. 2, co.

¹²¹ Traducción de G. GUASP del texto original: “[...] *seul le subsistant est sujet de l'existence. Elle est un mode de la substance, par lequel celle-ci est achevée, terminée, indivise en soi et distincte de tout autre être quel qu'il soit*” (JOLIVET, R. *La notion de substance. Essai historique et critique sur le développement des doctrines d'Aristote à nos jours*. Paris: Gabriel Beauchesne, 1929, p. 60).

¹²² Traducción de G. GUASP del texto original: “[...] *l'existence ne peut évidemment actualiser que ce qui est immédiatement susceptible d'actuation. Or, ce qui est immédiatement susceptible d'actuation, ce n'est ni la substance, ni les accidents, mais l'être concret pleinement constitué, c'est-à-dire la substance déterminée para ses accidents. Par suite, l'être concret n'existe proprement que d'une seule existence, qui est l'existence substantielle, ce qui suffit à rendre compte de l'unité du composé, puisque l'existence de l'accident, bien que distincte de celle de la substance, n'est donnée et réalisée qu'en dépendance de la substance*” (*Ibidem*, p. 59).

realidad, la naturaleza no es más que la condición de la existencia, en tanto que por ella el supuesto está constituido en su unidad incommunicable y susceptible de la existencia; ella es el porqué de la cosa que es, y no lo que es”¹²³.

Así pues, la substancia, huyendo del sentido restrictivo, es entendida como un todo (*suppositum*), como una unidad ontológica individual, independiente, subsistente, es decir, que existe o es *in se*. Precisamente, por esta subsistencia *in se*, la substancia puede subyacer o ser el sujeto de los accidentes, los cuales existen en otro (*in alio*), en la propia substancia. El ser corresponde plenamente a la hipóstasis; *esse pertinet ad hypostasim*. Sin embargo, el ser de esta hipóstasis es recibido en la naturaleza, y, por este ser, existen la substancia y los accidentes¹²⁴. No podemos admitir, en consecuencia, la tesis de nuestro autor. El padre Rahner concibe al hombre como *no ser* o *no ente* antes de la operación del juicio. Es decir, antes del propio juicio no existe ninguna hipóstasis (o persona), sino una naturaleza vacía en espera de ser actualizada por un *ser universal* también vacío e irreal. El juicio, en Rahner, es lo que da el ser substancial al espíritu; es lo que constituye la unidad del ser personal del sujeto que se pregunta por el *ser en general*.

2. 3. La unidad del *esse* y su universalidad

Antes de proseguir con su argumentación, Rahner recuerda lo que vimos en apartados anteriores: “El conocimiento objetivo se nos mostró sólo posible, en cuanto llega a ser conocida la intrínseca limitación del objeto, sobre el que recae el juicio”¹²⁵. Ahora bien, el juicio o síntesis afirmativa, al caer siempre sobre un *en sí*, está cayendo, *de facto*, sobre el *esse*, el cual se manifiesta ilimitado en la abstractiva anticipación; solamente en la aprehensión de la forma o de la esencialidad el *esse* se muestra como limitado, aunque la *abstractio* del *esse* sea la condición de posibilidad para que se produzca una

¹²³ Traducción de G. GUASP del texto original: “Ainsi, l’existence, ayant pour sujet propre le suppôt, fait exister du même coup, et la nature et toutes les déterminations para lesquelles elle est tel être concret. Cependant, elle affecte diversement la nature avec ses déterminations et le suppôt lui-même: en réalité, la nature n’est que condition de l’existence, en tant que par elle le suppôt est constitué dans son unité incommunicable et susceptible de l’existence: elle est ce par quoi quelque chose est, et non ce qui est” (*Ibidem*, p. 60).

¹²⁴ “Boetius dicit genera et species subsistere, in quantum individuus aliquibus competit subsistere, ex eo quod sunt sub generibus et speciebus in praedicamento substantiae comprehensis, non quod ipsae species vel genera subsistant, nisi secundum opinionem Platonis, qui posuit species rerum separatim subsistere a singularibus. Substare vero competit eisdem individuus in ordine ad accidentia, quae sunt praeter rationem generum et specierum” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 29, a. 2, ad 4).

¹²⁵ EM, p. 175: “Die gegenständliche Erkenntnis erwies sich uns als nur möglich durch die Erkenntnis der inneren Gegrenztheit des Gegenstandes, über den das Urteil geht” (GW¹, p. 119; GW², p. 179).

abstractio de la forma, puesto que —como se dijo anteriormente— el *en sí* siempre tiene como fundamento el *esse*.

“Pero no se ha hecho todavía suficientemente claro que el *esse* mismo, como ilimitado en sí, sea aprehendido en una anticipación abstractiva, y no sólo meramente la esencialidad (la forma como *essentia*). Si esto se llega a mostrar, se aclarará por sí misma la conexión entre esta *abstractio* y la de la forma como esencialidad: la *abstractio* del *esse* es la condición de posibilidad de la *abstractio* de la forma. Pues el ‘en sí’ está siempre fundamentado en un *esse*”¹²⁶.

El *esse* determinado que se alcanza en el juicio es en realidad más amplio, universal e ilimitado, apunta el padre Rahner. Debido al carácter sintético del *esse*, podemos decir que tal *esse* es, a la vez, uno y múltiple (*solches esse ist selbst eines und vieles*). Ésta es precisamente la *unidad* del *esse* que presenta nuestro autor. Cada *ens real* supone una de las determinaciones del *esse uno*. Este *esse uno* constituye una única realidad en la multiplicidad de las distintas determinaciones que se dan, las cuales constituyen las distintas partes del propio *esse*, y, en cierto modo, sus propiedades esenciales o accidentales, como afirma nuestro autor:

“Esta unidad del *esse* aparece de la manera más clara en el hecho de que distintas determinaciones son atribuidas a un *ens* como a una única realidad (como sus partes, sus propiedades esenciales o accidentales), en cuanto estas determinaciones aparecen unificadas en el *esse uno* de este *ens real*. Pues si cada una de estas determinaciones fuera real por su propia realidad, se darían tantas cosas reales como determinaciones se dan, y no un único *ens real*, el ser de cuyas determinaciones queda precisamente constituido por su ser determinación de este ente como uno”¹²⁷.

Aunque pueda resultar tedioso, conviene repetir nuevamente, para no extraviarnos en nuestro itinerario, que este *esse* se da en el entendimiento del espíritu humano, en concreto en el acto del juicio, del juicio de esencia (*Wesensurteil*): “en cada juicio de

¹²⁶ EM, p. 176: “Aber es ist noch nicht deutlich genug geworden, daß das esse selbst als in sich unbegrenztes in einem abstrahierenden Vorgriff erfaßt wird, und nicht bloß die Wesenheit (die forma als *essentia*) allein. Wenn dies gezeigt sein wird, wird sich der Zusammenhang zwischen dieser *abstractio* und der der forma als Wesenheit von selbst ergeben: die *abstractio* des esse ist die Bedingung der Möglichkeit der *abstractio* der forma. Denn das Ansich ist immer in einem esse gegründet” (GW¹, p. 120; GW², p. 180).

¹²⁷ EM, p. 177: “Diese Einheit des esse erscheint am deutlichsten darin, daß einem ens als einem einzigen Wirklichen verschiedene Bestimmungen zukommen (als seine Teile, seine wesentlichen oder zufälligen Eigenschaften), die eine einzige Wirklichkeit ausmachen, indem sie in dem einen esse dieses Wirklichen geeint erscheinen. Denn wäre jede dieser Bestimmungen durch je ihre eigene Wirklichkeit wirklich, so wären es ebenso viele wirkliche Dinge, wie es Bestimmungen sind, und nicht ein einziges Wirkliches, dessen als eines einzigen Bestimmung zu sein das Wesen dieser Bestimmungen allein ausmacht” (GW¹, p. 121; GW², p. 181)

esencia (el árbol es verde) se afirma simultáneamente un *esse* universal”¹²⁸. Este sencillo ejemplo del árbol que ha puesto nuestro autor es, ciertamente, muy elocuente. Para él, no es que la inteligencia pueda captar la esencia del árbol, sino que la misma se constituye en el juicio al recibir el *en sí* o *esse*. Y al mismo tiempo que se realiza esta síntesis afirmativa, se afirma el *esse uno y universal*, y, en cuanto tal, incluye en sí la esencia o quiddidad determinada del sujeto árbol e, incluso, su propiedad accidental de ser verde que se ha mostrado en el predicado de este mismo juicio¹²⁹. Lo que en definitiva pretende manifestar nuestro autor, con todo lo expuesto, es que, en el juicio, el *esse* es aprehendido como universal; en todo juicio se afirma y se aprehende el *esse universal* porque todos los entes son determinaciones de un único *esse*.

“Por tanto, en cuanto un ente tiene *esse*, la multiplicidad de sus determinaciones está ya unida en una síntesis ya siempre realizada, y propuesta a la síntesis afirmativa, es decir, en una *essentia* realmente existente. Y, porque en el juicio es aprehendido el *esse* como *esse uno* de muchas *quidditates*, es aprehendido esencialmente como universal”¹³⁰.

Que el *esse* sea aprehendido en todo juicio de esencia, en toda *síntesis afirmativa* de un ente determinado, quiere decir, en el fondo, que lo que constituye la esencia de dicha determinación es el mismo *esse* aprehendido anticipadamente. De este modo, esta unidad del *esse*, además de ser universal, se manifiesta también como unidad formal y metacategorial, asegura el padre Rahner: “Si se habla de la universalidad del ser, hay que determinarla en una doble perspectiva para prevenirla contra equívocos. Hay que entenderla como universalidad de unidad formal y metacategorial”¹³¹. Según nuestro autor, esto es posible porque el *esse* es lo más íntimo de todo ente, citando a santo Tomás: “*Esse est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius*

¹²⁸ EM, p. 177: “*In jedem Wesensurteil (der Baum ist grün) ein allgemeines esse mitbejaht ist*” (GW¹, p. 121; GW², p. 181).

¹²⁹ “*Die eine Wirklichkeit, das eine esse des einen Wirklichen ist so die Wirklichkeit verschiedener Bestimmtheiten ist also an sich allgemein, als eine ihrer inneren Natur nach fähig, Wirklichkeit der verschiedenen Washeiten zu sein. Und als solches Allgemeines wird das esse in jedem Urteil, auch im Wesensurteil, erfaßt. Die affirmative Synthesis geht auf das eine esse, insofern in ihm als einem die Washeiten des Subjekts und des Prädikats ihre Einheit haben*” (GW¹, p. 122; GW², p. 182): “La realidad una, el *esse uno* de lo real uno, es así la realidad de diversas determinaciones, por tanto, es en sí universal, como capaz que es, por su misma naturaleza intrínseca, de ser realidad de las distintas *quidditates*. Y, como tal universal, es aprehendido el *esse* en todo juicio, también en el juicio de esencia. La síntesis afirmativa recae sobre el *esse uno*, en tanto que en él, en cuanto uno, cobran su unidad las *quidditates* del sujeto y del predicado” (EM, p. 178).

¹³⁰ EM, p. 178: “*Insofern als ein Seiendes esse hat, ist die Vielheit seiner Bestimmungen zu einer immer schon vollzogenen, der affirmativen Synthesis vorgegebenen Synthesis, d. h. zu einer wirklich seienden essentia vereinigt. Und insofern im Urteil das esse als eines von vielen Washeiten erfaßt wird, ist es wesentlich als allgemeines erfaßt*” (GW¹, pp. 122-123; GW², p. 183).

¹³¹ EM, p. 179: “*Die Rede von der Allgemeinheit des Seins ist in doppelter Hinsicht genauer zu bestimmen, um sie vor Mißdeutungen zu bewahren. Sie ist von einer formalen und überkategorialen Einheit zu verstehen*” (GW¹, p. 123; GW², p. 183).

*omnibus inest [...]*¹³², aunque omitiendo: “[...] *cum sit formale respectu omnium quae in re sunt*”¹³³. Este *esse* afirmado en el juicio es lo que, en efecto, otorga unidad a todas las determinaciones afirmadas en el juicio. Por ende, el *esse* es el *esse formale* de todas las determinaciones que se dan en la *síntesis afirmativa*. Sólo en este sentido cognoscitivo debe entenderse esta formalidad; el *esse* no es formal respecto a la realidad extramental. En verdad, santo Tomás rechaza —como señala nuestro autor— que esta formalidad universal del *esse* deba entenderse como si el mismo *esse* fuera, en cierto modo, una *forma* o *quiddidad* universal. Esta formalidad del *esse* debe comprenderse en el sentido de que todas las formas determinadas tienen su fundamento en él. Sin embargo, según nuestro autor, esto se realiza exclusivamente en el ámbito del juicio, no en la realidad extramental. En la *síntesis afirmativa*, el *esse* permite que las distintas esencialidades o formas determinadas lleguen a ser reales: “Es el *esse*, justamente, lo que lleva a realidad la quiddidad (forma). El *esse* es, sin embargo, *formale*, en el sentido de que él es lo que se afirma de algo, de que él es”¹³⁴. Es, pues, en el plano cognoscitivo que hay que entender, en consecuencia, que el *esse* es lo más formal y simple: “*nihil est formalius aut simplicius quam esse*”¹³⁵.

En estos momentos es cuando aparece, a nuestro entender, una de las argumentaciones más ininteligibles y contradictorias de *Espíritu en el mundo*, en donde se diferencia el *ens commune* del propio *esse commune*, pero de un modo estrambótico. La *simplicitas* del *esse* significa que el *esse* no puede recibir de fuera ninguna determinación, ya que él es lo más formal. De este modo, el *esse* es lo más pleno y determinado. Lo que es vacío e indeterminado, para Rahner, es el *ens commune*. Así como el *esse commune*, en el contexto rahneriano, es traducido como *ser en general*, el *ens commune* podría traducirse por *esencialidad en general*, a pesar de que el autor no emplee esta expresión concreta. El *ens commune* no es un *ens reale*, es la esencialidad vacía e indeterminada; es pura potencia respecto del *esse*, y solamente puede conocerse en el acto sintético del juicio, en donde también se llega a aprehender el *esse commune*. Que el *ens commune* no tenga ser, no quiere decir, para nuestro autor, que no exista. El *ens commune* es vacío porque aún no está concientizado, es decir, no es una realidad que esté *consigo misma*. Sin embargo, para nuestro autor, este *ens commune* solamente existe en el mundo del espíritu.

¹³² SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 8, a. 1, co., citado en EM, p. 179, nota 115.

¹³³ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 8, a. 1, co.

¹³⁴ EM, p. 180: “*Denn das esse ist gerade das, was die Washeit (forma) zur Wirklichkeit bringt. Das esse ist aber formale in dem Sinn, daß es das ist, was van etwas ausgesagt wird*” (GW¹, p. 124; GW², pp. 184-185).

¹³⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 23, citado en EM, p. 180; GW¹, p. 124; GW², p. 185).

“Así se entiende que, por una parte, lo puramente existente (*aliquid, ens commune*) es lo más imperfecto y lo más vacío entre todos los *concreta*; y, por otra parte, el *esse* mismo es más perfecto que todo aquello, que liberado de la *concretio*, puede ser todavía pensado de una u otra forma: *licet viventia sint nobiliora quam existentia, tamen esse est nobilius quam vivere*. Bajo otra perspectiva, sin embargo, también el *ens commune*, precisamente en su vaciedad, señala la plenitud del *esse*”¹³⁶.

El *ens* es real cuando se ha realizado el acto sintético del juicio, en donde ya se puede hablar de un *en sí*, de un *esse* limitado por el juicio, cuyo resultado es el propio *ens reale*. Según nuestro parecer, Rahner identifica el *ens* con la esencia; ésta con la pura existencia (no consciente); y el *ens commune* con una suerte de *esencialidad en general*. Nuestro autor explica que, si se concibiera al *esse commune* como vacío e indeterminado, sería lo mismo que equipararlo a lo material (sensible) o a la pura esencialidad del *ens commune*. Sin embargo, aunque el doctor Rahner insista en la plenitud del *esse commune*, creemos que no se puede admitir dicha plenitud cuando, precisamente, este *esse* es aprehendido en la anticipación de la abstracción y afirmado en el juicio. El *esse* de Rahner depende del juicio del espíritu —como vimos en la primera parte de nuestro trabajo—, al preguntarse por el *ser en general*. Recordemos, además, que el *en dónde* (*Woran*) desde el cual es impulsado el espíritu hacia el *ser en general* es la nada (la pura potencialidad de la materia sensible); esta nada es la menesterosidad que permite lanzar al hombre hacia el *esse commune*, que es el *sobre qué* (*Worauf*) de la anticipación. Por otra parte, el *ens commune*, en el orden esencial, también es cercano a la nada, debido a su vacía indeterminabilidad. Por consiguiente, podemos decir que, para Rahner, en la dinámica del espíritu se parte de la nada para llegar a la misma nada.

“Esta nada no puede ser un vacío, que el hombre pueda llenar a gusto y capricho, para poder resbalar desde él hacia donde le agrada. Pues su menester es preguntar por el ‘ser en conjunto’. Tiene, pues, que ser esta misma ‘nada’ la que le ha impuesto al hombre lanzarse tras el ser [*nach dem Sein überhaupt*]. Y por esto mismo ya, esta ‘nada’ en el comienzo del preguntar —preguntar que el mismo hombre es— no puede ser el vago vacío como el lugar de la arbitrariedad errabunda, sino la cruda necesidad de poder y tener que afrontar al ‘ser en conjunto’, interrogándole”¹³⁷.

¹³⁶ EM, p. 181: “So versteht es sich, daß unter allen *concreta* das bloß Existierende (*aliquid, ens commune*) das Unvollkommenste, Leerste ist, und doch das *esse* selbst vollkommener ist als alles, was als aus der *concretio* Losgelöstes sonst noch gedacht werden kann: *licet viventia sint nobiliora quam existentia, tamen esse est nobilius quam vivere*. Andererseits zeigt doch auch das *ens commune* gerade in seiner Leere die Fülle des *esse* an” (GW¹, p. 125; GW², pp. 185-186).

¹³⁷ EM, p. 77: “Kann dieses ‚nichts‘ nicht eine Leere sein, die der Mensch nach Laune und Willkür füllen, von der aus er hinschweifen könnte, wohin es ihm beliebt. Denn es ist ihm aufgegeben, nach dem Sein im Ganzen zu fragen. So muß ihm dieses ‚nichts‘ selbst auferlegt haben, nach dem Sein überhaupt zu greifen. Damit allein schon ist dieses ‚nichts‘ des Anfangs des Fragens, das der Mensch

El *esse commune* (*ser en general*) depende de la pregunta que se hace el espíritu. A nuestro entender, este *esse* es irreal, y, por ende, vacío e indeterminado, aunque Rahner insista en todo lo contrario. Rahner asume esta contradicción porque, para él, lo que es vacío e indeterminado es lo que santo Tomás entiende como real y concreto. Parece que —según nuestro autor— lo más vacío e imperfecto es todo aquello que existe en la realidad extramental, ya que ésta no puede ser concientizada, o sea, no puede recibir el *esse* del espíritu. Por esta razón, precisamente por su existencia apriórica en la anticipación, alejado de toda existencia concreta, él entiende el *esse* como lo más pleno. En definitiva, Rahner sitúa el *esse* fuera de lo que santo Tomás entiende por realidad; el *esse* tomista es lo más real. En cambio, el *esse* de Rahner está situado, más bien, en el orden ideal apriórico, aunque, para él, esta realidad ideal sea lo más real.

Rahner enseña, por otro lado, que la vaciedad del *ens commune* revela, por oposición extrema, la plenitud del *esse commune*, el cual se encuentra perfectamente liberado de toda *concretio*. Karl Rahner cree que, al mismo tiempo que se realiza una síntesis afirmativa —un juicio—, se está aprehendiendo en la abstractiva anticipación el *esse commune*: “En todo juicio, y por tanto en cada *abstractio*, es coaprehendido en una anticipación un *esse* universal”¹³⁸. Lo que sea este *esse* será dilucidado en el siguiente punto. Asimismo, nos queda claro que es muy difícil aceptar la *plenitud* del *esse* rahneriano, cuando precisamente éste depende de la pregunta del espíritu. Antes de pasar al siguiente apartado, analizaremos las referencias que el padre Rahner hace a la obra tomasiana para justificar la concepción que tiene de la formalidad y simplicidad del mismo *esse commune*, revelado como *actualitas omnis formae*. Comprobaremos que la deficiencia más grave que se revela es la deformación que nuestro autor realiza de la doctrina de santo Tomás acerca del ente, del ser y de la subsistencia, conceptos que el Santo Doctor utiliza dentro del plano de la cosmología y de la metafísica, y que el doctor Rahner restringe dentro de la esfera de la pura conciencia y del *juicio de esencia* del espíritu.

ist, nicht die vage Leere als der Ort schweifender Willkür, sondern die eindeutige Not, fragend dem Sein überhaupt begegnen zu können und zu müssen” (GW¹, p. 36; GW², p. 75).

¹³⁸ EM, p. 184: “*In jedem Urteil und damit in jeder Abstraktion ist ein allgemeines esse in einem Vorgriff miterfaßt*” (GW¹, p. 127; GW², p. 188).

a) Cita de la *Summa Theologiae* torno a la subsistencia del ente (I, q. 45, a. 4, co.)

Para justificar que, en cada juicio de esencia (*Wesensurteil*), se afirma el *esse* universal, Rahner hace la siguiente cita de la *Summa Theologiae*¹³⁹, añadiendo un paréntesis explicativo: “*Illi enim proprie convenit esse quod habet esse et est subsistens in suo esse. Formae autem [sic]*¹⁴⁰ *et alia huiusmodi non dicuntur entia quasi ipsa sint* (como si ellas tuvieran de por sí mismas un ‘en sí’ propio)¹⁴¹, *sed quia eis aliquid est*”¹⁴². Llama la atención cómo nuestro autor realiza una omisión —probablemente intencionada— en la antedicha cita, al no transcribir del texto tomasiano el término *accidentia*; santo Tomás no sólo hace referencia a las *formae*, sino también a los *accidentia*. Asimismo, creemos que hubiera sido conveniente, para la correcta lectura del texto tomasiano, citar todo el párrafo completo; leámoslo, pues:

“*Creari est quoddam fieri, ut dictum est. Fieri autem ordinatur ad esse rei. Unde illis proprie convenit fieri et creari, quibus convenit esse. Quod quidem convenit proprie subsistentibus, sive sint simplicia, sicut substantiae separatae; sive sint composita, sicut substantiae materiales. Illi enim proprie convenit esse, quod habet esse; et hoc est subsistens in suo esse. Formae autem et accidentia, et alia huiusmodi, non dicuntur entia quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est; ut albedo ea ratione dicitur ens, quia ea subiectum est album. Unde, secundum philosophum, accidens magis proprie dicitur entis quam ens. Sicut igitur accidentia et formae, et huiusmodi, quae non subsistunt, magis sunt coexistentia quam entia; ita magis debent dici concreata quam creata. Proprie vero creata sunt subsistentia*”¹⁴³.

En esta cuestión 45, santo Tomás demuestra que es propio de los entes subsistentes ser creados, ya sean éstos simples o compuestos. En el transcurso de la argumentación, el Santo Doctor advierte que Dios no crea por separado ni las partes constitutivas ni las partes integrantes del ente. Santo Tomás enumera: *formae, accidentia et alia huiusmodi*. En este *alia huiusmodi* se pueden incluir el *esse* en sí propio y la esencia substancial individuada. No existen esencias sin un ser que las actúe, pero tampoco existen seres (*esse*) creados subsistentes, ya que sólo el ser de Dios es subsistente en sí mismo. Lo que Dios crea simultáneamente es la totalidad del ente, el ente completo, cuyos principios intrínsecos constitutivos son la esencia y el ser, es decir, una esencia existente en sí misma por el ser que la actúa. Por esta razón,

¹³⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 45, a. 4, co.

¹⁴⁰ En la enumeración faltan los *accidentia*. En el texto original se lee: “*Illi enim proprie convenit esse, quod habet esse; et hoc est subsistens in suo esse. Formae autem et accidentia, et alia huiusmodi, non dicuntur entia quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est; ut albedo ea ratione dicitur ens, quia ea subiectum est album*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 45, a. 4, co.).

¹⁴¹ EM, p. 177: “*als hätten sie eigenes Ansich aus sich selber*” (GW¹, p. 121; GW², p. 181).

¹⁴² EM, p. 177; GW¹, p. 121; GW², p. 181.

¹⁴³ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 45, a. 4, co.

estos dos principios deben considerarse *coexistentes* y *concreados*, y, por la misma razón, también las formas y los accidentes.

Ciertamente, como cita nuestro autor, el ser conviene al que tiene ser y subsiste en su propio ser, es decir, al ente: “*Illi enim proprie convenit esse, quod habet esse; et hoc est subsistens in suo esse*”¹⁴⁴. Ahora bien, como hemos leído antes, santo Tomás se está refiriendo a los entes que se encuentran en la realidad extramental, los cuales están compuestos por una esencia y un ser propio. En cambio, Rahner se está refiriendo todo el tiempo al *esse* de la conciencia. La realidad extramental no tiene ser propio, según su interpretación deformada del pasaje tomasiano. Omitiendo, además, el término *accidentia* en la transcripción del texto del Aquinate, parece que Rahner pretende acomodarlo a sus tesis idealistas, ya que él está dejando de considerar el ente en el orden predicamental. Por otra parte, parece que en la interpretación de nuestro autor se pretende hacer pasar las susodichas *formae* —que en el antedicho pasaje del Aquinate equivalen a las formas no subsistentes, sean substanciales o accidentales¹⁴⁵— por las esencias abstractas o por las formas cognoscitivas, que en *Geist in Welt* —recordémoslo— son aprióricas.

En definitiva, la finalidad de nuestro autor es remarcar que estas *formae* no tienen ningún ser (o *en sí*) propio. Es cierto que santo Tomás enseña que ni las esencias ni las formas pueden existir por sí solas, aisladas de todo ser que las pueda actuar; en este sentido, Rahner coincide con el Angélico Doctor. Para ambos, las esencias aisladas no tienen ser propio ni, en consecuencia, existencia alguna. Sin embargo, nuestro autor no concibe hablar del *esse* o del *en sí* fuera de la realidad del espíritu, a pesar de que santo Tomás enseñe que los entes creados son propiamente subsistentes, lo cual supone que tengan un *esse* propio. En consecuencia, Karl Rahner se extralimita en su interpretación, llegando a circunscribir el ser exclusivamente al ámbito del juicio, por el cual la realidad consciente del espíritu deviene subsistente.

¹⁴⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 45, a. 4, co.

¹⁴⁵ El Doctor Común especifica mejor esta distinción entre ambos tipos de formas en el *De veritate*: “*Nam creari proprie est rei subsistentis, cuius est proprie esse et fieri: formae autem non subsistentes, sive substantiales sive accidentales, non proprie creantur, sed concreantur: sicut nec esse habent per se, sed in alio: et quamvis non habeant materiam ex qua, quae sit pars eorum, habent tamen materiam in qua, a qua dependent, et per cuius mutationem in esse educuntur; ut sic eorum fieri sit proprie subiecta eorum transmutari*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, q. 27, a. 3, ad 9).

b) Citas en torno a la concepción del esse como lo más íntimo de todo ente

En unas notas a pie de página, Karl Rahner, para justificar que el ser del juicio del espíritu es lo máximamente formal, hace una serie de breves citas de la obra del Aquinate en donde se destaca que el esse es lo más profundo e íntimo de todo ente¹⁴⁶. Sin embargo, nuestro autor circunscribe esta *profundidad* a la intimidad de la conciencia. Por ende, el juicio, en donde se afirma el esse, es lo máximamente formal para nuestro autor. Veamos, pues, estas citas de santo Tomás en donde se constatará nuevamente la contraposición de ambos autores. Al contrario de lo que opina Karl Rahner, podremos comprobar cómo la susodicha formalidad del esse, según santo Tomás, se encuentra en las cosas de la realidad creada.

α) Cita y referencia a la *Summa Theologiae* (I, q. 8, a. 1, co.; I, q. 105, a. 5, co.)

En la nota a pie de página, el doctor Rahner transcribe la siguiente cita tomasiana: “*esse est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest*”¹⁴⁷. Todo ente, si subsiste y existe, es precisamente porque tiene un ser propio. Este esse propio constituye lo más íntimo y más profundo del mismo ente. Ahora bien, el esse no es el único constitutivo del ente; el otro constitutivo es la esencia, que se comporta, respecto del esse, como la potencia respecto del acto. El esse es lo más íntimo del ente porque es lo más formal (*maxime formale omnium*), y si es lo más formal es porque el esse es acto (*actualitas omnis formae*). En este sentido, la relación de la esencia y el ser se puede comparar a la relación de la materia y la forma en la esencia substancial. Por ende, la *essentia* es el constitutivo material; el esse el constitutivo formal¹⁴⁸.

En todo el artículo octavo, santo Tomás trata sobre la omnipresencia divina. En el artículo primero de la susodicha cuestión, el *Doctor Angelicus* se pregunta si Dios está o no en todas las cosas (*in omnibus rebus*). Para entender dicho pasaje, conviene leer también el artículo tercero, en el que se expone el triple modo de la presencia divina en la realidad creada: *per potentiam, per praesentiam et per essentiam*¹⁴⁹. Dios está

¹⁴⁶ Cfr. EM, pp. 179-180, notas 115 y 118; GW¹, pp. 123-124, notas 113 y 116; GW², pp. 184-185, notas 28 y 31.

¹⁴⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 8, a. 1, co., citado en EM, p. 179, nota 115; GW¹, p. 123, nota 113; GW², p. 184, nota 28.

¹⁴⁸ Cfr. FORMENT, E. *Ser y persona*. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 1983, pp. 37-39.

¹⁴⁹ “*Deus dicitur esse in re aliqua dupliciter. Uno modo, per modum causae agentis, et sic est in omnibus rebus creatis ab ipso. Alio modo, sicut obiectum operationis est in operante, quod proprium est in operationibus animae, secundum quod cognitum est in cognoscente, et desideratum in desiderante. Hoc igitur secundo modo, Deus specialiter est in rationali creatura, quae cognoscit et*

presente, *per essentiam*, en las cosas creadas como lo más íntimo de ellas, en cuanto Él es razón o causa de su ser y existir (*causa essendi*). Evidentemente, aquí santo Tomás no se está refiriendo al modo que tiene Dios de existir en las criaturas racionales concretas que, mediante la gracia, lo conocen y lo aman¹⁵⁰, ni, por supuesto, al modo que se da dicha existencia en la unión hipostática del Verbo encarnado con la naturaleza humana¹⁵¹. Exclusivamente, aquí santo Tomás se refiere al modo de existir de Dios en el resto de la realidad en cuanto Él es el agente de todo lo creado, y, por consiguiente, está en continuo contacto con ello.

“Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiae, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit. Oportet enim omne agens coniungi ei in quod immediate agit, et sua virtute illud contingere, unde in VII Physic. probatur quod motum et movens oportet esse simul. Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius; sicut ignire est proprius effectus ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quandiu in esse conservantur; sicut lumen causatur in aere a sole quandiu aer illuminatus manet. Quandiu igitur res habet esse, tandiu oportet quod Deus adsit ei, secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt, ut ex supra dictis patet. Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime”¹⁵².

No se puede afirmar que Dios esté presente en todas las cosas como si Él fuera una parte de sus esencias, o como si fuera un accidente. El modo de existencia de Dios en las cosas es en tanto que Él es el creador del mismo ser de las cosas. El ser creado es

*diligit illum actu vel habitu. Et quia hoc habet rationalis creatura per gratiam, ut infra patebit, dicitur esse hoc modo in sanctis per gratiam. In rebus vero aliis ab ipso creatis quomodo sit, considerandum est ex his quae in rebus humanis esse dicuntur. Rex enim dicitur esse in toto regno suo per suam potentiam, licet non sit ubique praesens. Per praesentiam vero suam, dicitur aliquid esse in omnibus quae in prospectu ipsius sunt; sicut omnia quae sunt in aliqua domo, dicuntur esse praesentia alicui, qui tamen non est secundum substantiam suam in qualibet parte domus. Secundum vero substantiam vel essentiam, dicitur aliquid esse in loco in quo eius substantia habetur. Fuerunt ergo aliqui, scilicet Manichaei, qui dixerunt divinae potestati subiecta spiritalia esse et incorporalia, visibilia vero et corporalia subiecta esse dicebant potestati principii contrarii. Contra hos ergo oportet dicere quod Deus sit in omnibus per potentiam suam. Fuerunt vero alii, qui licet crederent omnia esse subiecta divinae potentiae, tamen providentiam divinam usque ad haec inferiora corpora non extendebant, ex quorum persona dicitur Job XXII, circa cardines caeli perambulat, nec nostra considerat. Et contra hos oportuit dicere quod sit in omnibus per suam praesentiam. Fuerunt vero alii, qui licet dicerent omnia ad Dei providentiam pertinere, tamen posuerunt omnia non immediate esse a Deo creata, sed quod immediate creavit primas creaturas, et illae creaverunt alias. Et contra hos oportet dicere quod sit in omnibus per essentiam. Sic ergo est in omnibus per potentiam, in quantum omnia eius potestati subduntur. Est per praesentiam in omnibus, in quantum omnia nuda sunt et aperta oculis eius. Est in omnibus per essentiam, in quantum adest omnibus ut causa essendi, sicut dictum est” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 8, a. 3).*

¹⁵⁰ “Nulla alia perfectio superaddita substantiae, facit Deum esse in aliquo sicut obiectum cognitum et amatum, nisi gratia, et ideo sola gratia facit singularem modum essendi Deum in rebus. Est autem alius singularis modus essendi Deum in homine per unionem, de quo modo suo loco agetur” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 8, a. 3, ad 4).

¹⁵¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* III, q. 2.

¹⁵² SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 8, a. 1, co.

un efecto de Dios creador, que es el mismo ser por su esencia (*ipsum esse per suam essentiam*). Por otro lado, cualquier ser creado está en continuo contacto con el mismo ser de Dios, ya que Él no solamente crea las cosas, sino que también las conserva. Es solamente en este sentido que santo Tomás dice que Dios está presente, *per essentiam*, en todas las cosas de modo íntimo, en tanto que el ser es lo más formal (íntimo y profundo) de todas las cosas.

Asimismo, la otra referencia que nuestro autor hace a la cuestión 105 nos remite a un texto muy similar al anteriormente comentado, pero esta vez desde el punto de vista de las operaciones de los agentes creados. Dios está presente en cualquier agente de modo final y efectivo, pero también de modo formal, y esto último es lo que destaca Karl Rahner¹⁵³. Según santo Tomás, Dios obra en el hombre y en las demás criaturas sin anular la misma operación de éstas. Dios da las formas a los entes creados, siendo dichas formas su principio de acción. Por ende, se puede decir que Dios obra en las cosas en cuanto que, por Él, estas formas son creadas y conservadas en el ser (*in esse*), lo que significa que, al ser Dios la causa del ser que está íntimamente en todo lo creado, se sigue que Él obra en todas las cosas íntimamente, ya que, como enseña santo Tomás, basándose en la *Física* de Aristóteles¹⁵⁴, lo movido y el motor deben estar unidos —“*motum et movens oportet esse simul*”¹⁵⁵—, ya sea por contacto directo con la extensión (*contactu quantitatis*), ya sea por contacto de virtud (*contactu virtutis*), como precisamente se produce en este caso, en que Dios es el movente y cualquier ente de su creación lo movido, dándose en él una continua e íntima *praesentia virtutis* del propio Agente divino¹⁵⁶.

“Considerandum est quod Deus movet non solum res ad operandum, quasi applicando formas et virtutes rerum ad operationem, sicut etiam artifex applicat securim ad scindendum, qui tamen interdum formam securi non tribuit; sed etiam dat formam creaturis agentibus, et eas tenet in esse. Unde non solum est causa actionum in quantum dat formam quae est principium actionis, sicut generans dicitur esse causa motus gravium et levium;

¹⁵³ Cfr. EM, p. 179, nota 115; GW¹, p. 123, nota 113; GW², p. 184, nota 28.

¹⁵⁴ Τὸ δὲ πρῶτον κινουῦν, μὴ ὡς τὸ οὐ ἔνεκεν, ἀλλ' ὅθεν ἢ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, ἅμα τῷ κινουμένῳ ἐστὶ (λέγω δὲ τὸ ἅμα, ὅτι οὐδὲν ἐστὶν αὐτῶν μεταξὺ): τοῦτο γὰρ κοινὸν ἐπὶ παντὸς κινουμένου καὶ κινουντός ἐστιν (ARISTÓTELES. *Phisica* VII, 2, 243a32-34): “El primer moviente, entendido no como fin, sino como principio de donde viene el movimiento, está junto con lo movido (digo ‘junto’ porque no hay nada intermedio entre ellos); esto es común en todo lo que es movido y todo lo que mueve” (ARISTÓTELES. *Física*. Traducción de G. R. DE ECHANDÍA. Madrid: Gredos, 1995, p. 395).

¹⁵⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 8, a. 1, co.

¹⁵⁶ Al respecto, es muy ilustrativa la explicación que nos ofrece el cardenal Zeferino González: “*Igitur non immerito ajebant Scholastici quod movens et motum oportet esse simul; quia, nimirum, corpus agens et movens, debet conjungi corpori moto et patienti, vel contactu quantitatis, vel saltem contactu virtutis, agendo in corpus patiens dum prius agit in corpora intermedia, eaque immutat. Idem exprimi posset dicendo, corpus agens esse praesens corpori patienti, vel praesentia suppositi, vel praesentia virtutis*” (GONZÁLEZ, Z. *Philosophia elementaria*. Madrid: Policarpo López, 1868, vol. II, p. 273).

*sed etiam sicut conservans formas et virtutes rerum; prout sol dicitur esse causa manifestationis colorum, inquantum dat et conservat lumen, quo manifestantur colores. Et quia forma rei est intra rem, et tanto magis quanto consideratur ut prior et universalior; et ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus; sequitur quod Deus in omnibus intime operetur*¹⁵⁷.

Creemos que el doctor Rahner, citando estos pasajes de la *Summa Theologiae*, está preparando evidentemente el terreno para la argumentación que expondrá en las próximas páginas, en las que enseñará que, en el juicio, simultáneamente a la afirmación del *esse*, se está afirmando el ser absoluto de Dios. Al reducir el *esse* al ser del juicio, y la intimidad-formalidad del *esse* del ente a la intimidad del *ser consigo mismo*, a la máxima formalidad del ser consciente del espíritu, nuestro autor —como consecuencia lógica y tergiversando el texto tomasiano— llega a relegar el mismo ser de Dios al ámbito apriórico del espíritu, como lo más íntimo de la conciencia.

β) *Cita del Comentario a las Sentencias (lib. 2, d. 1, q. 1, a. 4, co.)*

La segunda cita que Rahner hace, y que pasamos a comentar, es la siguiente: “*esse autem est magis intimum cuilibet rei quam ea per quae esse determinatur*”¹⁵⁸. Esta cita que hace Rahner está sacada de un artículo en donde el Aquinate se pregunta sobre si hay algo distinto de Dios que produzca alguna cosa. En primer lugar, santo Tomás hace una distinción entre la divina causa primera y las causas segundas, inadmitiendo que Dios sea la causa inmediata de todo, como si no existiera ninguna causa intermedia. Para el Angélico, afirmar que todas las cosas son causadas por Dios *immediate* es absolutamente irracional, ya que se llegaría a conclusiones absurdas, como que la mano del hombre no es movida por el propio hombre, sino directamente por Dios, negando, de este modo, el orden de la creación, las operaciones de las cosas o, incluso, el juicio de los sentidos. En segundo lugar, el Aquinate rebate la opinión que postula que Dios es solamente causa de la primera realidad creada, y ésta de otra, y así sucesivamente. Evidentemente, esta postura es un error contrario a la fe, puesto que se estaría otorgando a otras criaturas —por ejemplo, los ángeles— el poder de crear. Finalmente, santo Tomás defiende la tercera postura que asevera que Dios es causa inmediata de todo lo que existe por creación, de lo creado en general, pero sin

¹⁵⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 105, a. 5, co.

¹⁵⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super Sent.*, lib. 2, d. 1, q. 1, a. 4 co., citado en EM, p. 179, nota 115; GW¹, p. 123, nota 113; GW², p. 184, nota 28.

excluir que otras criaturas sean causas próximas de algunas cosas concretas, ya que Dios, por su gran bondad, ha querido dar a otros la dignidad de causar¹⁵⁹.

Ahora bien, exclusivamente podemos decir que Dios es el único creador. Las criaturas solamente pueden ser causas de todo aquello que se produce por la generación y el movimiento. Dios es causa —como hemos dicho— de lo que existe por creación, que es lo mismo que decir que Dios es causa de todo lo que Él mismo ha otorgado el ser, el cual también ha sido creado. Incluso, debemos afirmar que Dios es la causa de todas las causas (*causa causarum*), y causa de los efectos de dichas causas segundas. La razón de esto es que Dios obra en los efectos más íntimamente que las causas próximas de los mismos, debido a que es Él el que da el ser a todas las cosas, de lo cual se deduce que las causas segundas son más bien delimitantes del ser de las mismas cosas causadas: “*Horum tamen causa etiam Deus est, magis intime in eis operans quam aliae causae moventes: quia ipse est dans esse rebus. Causae autem aliae sunt quasi determinantes illud esse*”¹⁶⁰. El ser completo de cualquier cosa no es recibido de criatura alguna, sino de Dios mismo. Un ejemplo claro de lo que se está diciendo lo ofrece la materia prima, la cual, por su simplicidad, no es generada por ningún ente creado, sino que es creada por Dios, llegando a ser el sustrato de cualquier generación o movimiento. El ser de las cosas es creado por Dios, y delimitado por las determinaciones de las mismas cosas, como, por ejemplo, la esencia o sus causas.

Es exactamente en este preciso punto que hay que situar la cita que hace el doctor Rahner: “*Nullius enim rei totum esse ab aliqua creatura principium sumit, cum materia a Deo solum sit; esse autem est magis intimum cuilibet rei quam ea per quae esse determinatur; unde et remanet, illis remotis, ut in libro de causis dicitur*”¹⁶¹. Como hemos observado, santo Tomás se está refiriendo todo el tiempo a Dios como causa de todo, como el único que es capaz de dar el ser a los entes creados. Y es por este mismo ser que Dios obra íntimamente en cada cosa, no como causa próxima de una generación o

¹⁵⁹ “*Circa hanc quaestionem sunt tres positiones. Quarum una est, quod Deus immediate operetur omnia, ita quod nihil aliud est causa alicujus rei; adeo quod dicunt quod ignis non calefacit, sed Deus; nec manus movetur, sed Deus causat ejus motum, et sic de aliis. Sed haec positio stulta est: quia ordinem tollit universi, et propriam operationem a rebus, et destruit iudicium sensus. Secunda positio est quorundam philosophorum, qui ut proprias operationes rerum sustineant, Deum immediate omnia creare negant; sed dicunt, quod immediate est causa primi creati, et illud est causa alterius, et sic deinceps. Sed haec opinio erronea est: quia secundum fidem non ponimus Angelos creatores, sed solum Deum creatorem omnium visibilium et invisibilium. Tertia positio est, quod Deus immediate omnia operatur, et quod res singulae proprias operationes habent, per quas causae proximae rerum sunt, non tamen omnium, sed quorundam: quia enim, ut dictum est, secundum fidem non ponitur creatura aliqua aliam in esse producere per creationem, nec virtute propria nec aliena; ideo omnium illorum quae per creationem in esse exeunt, solus Deus immediate causa est*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super Sent.*, lib. 2, d. 1, q. 1, a. 4, co.).

¹⁶⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super Sent.*, lib. 2, d. 1, q. 1, a. 4, co.

¹⁶¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super Sent.*, lib. 2, d. 1, q. 1, a. 4, co.

de un movimiento concreto, sino como causa metafísica del mismo orden físico. Dios es el que crea el ser y lo conserva en las cosas. Sin este poder de Dios, no existirían las propias causas segundas, ya que éstas deben su eficacia a la causalidad de la causa primera¹⁶². En cambio, en Rahner el ser no es causado por Dios, sino que es constituido por el juicio del espíritu. Podemos decir, siguiendo a nuestro autor, que antes de que se afirme el *esse*, éste está en potencia en la intimidad (o en el *a priori*) de la conciencia, y en modo general (*Sein überhaupt*), hasta que queda determinado por la síntesis afirmativa del juicio, en donde, simultáneamente —como veremos dentro de poco—, también es afirmado el ser absoluto de Dios. En este sentido, Rahner, al considerar el *esse* como causado por el conocimiento humano, e identificándose con él, está contradiciendo la misma enseñanza de santo Tomás de Aquino que encontramos en este pasaje que hemos leído, puesto que parece que el juicio se revela como causa primera del ser del mundo del espíritu y del mismo ser de la conciencia.

γ) *Cita de la Cuestión disputada De anima (a. 9, co.)*

La tercera cita en cuestión es la siguiente: “*esse est illud quod immediatius et intimius convenit rebus*”¹⁶³. En esta cita, lo que se destaca, además de la intimidad, es la inmediatez del *esse*, debido a que santo Tomás enseña que, entre la forma substancial y la materia que recibe el ser de esta forma, no existe ninguna forma intermedia. En concreto, lo que quiere enseñar el Santo Doctor es que el alma no se une a la materia corporal por ningún medio, sino inmediatamente. Para demostrar esto, santo Tomás explica que solamente las formas substanciales pueden dar el ser, absolutamente considerado (*esse simpliciter*); las restantes formas —las accidentales— no pueden dar el ser más que *secundum quid*. Como vemos, la cuestión es sencilla, y solamente se puede entender en el plano natural. Sin embargo, Karl Rahner descontextualiza la presente cita para justificar que lo que aprehende el juicio, no sólo desde la intimidad de la conciencia, sino también de forma inmediata, es el *ser en absoluto*, es decir, el *esse simpliciter*.

¹⁶² “*Unde operatio creatoris magis pertingit ad intima rei quam operatio causarum secundarum: et ideo hoc quod creatum est causa alii creaturae, non excludit quin Deus immediate in rebus omnibus operetur, in quantum virtus sua est sicut medium conjungens virtutem cujuslibet causae secundae cum suo effectu: non enim virtus alicujus creaturae posset in suum effectum, nisi per virtutem creatoris, a quo est omnis virtus, et virtutis conservatio, et ordo ad effectum; quia, ut in libro de causis dicitur, causalitas causae secundae firmatur per causalitatem causae primae*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super Sent.*, lib. 2, d. 1, q. 1, a. 4, co.).

¹⁶³ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Q. d. de anima*, a. 9, co., citado en EM, p. 179, nota 115; GW¹, p. 123, nota 113; GW², p. 184, nota 28.

“Inter omnia, esse est illud quod immediatius et intimius convenit rebus, ut dicitur in Lib. de causis; unde oportet, cum materia habeat esse actu per formam, quod forma dans esse materiae, ante omnia intelligatur advenire materiae, et immediatius ceteris sibi inesse. Est autem hoc proprium formae substantialis quod det materiae esse simpliciter; ipsa enim est per quam res est hoc ipsum quod est. Non autem per formas accidentales habet esse simpliciter, sed esse secundum quid: puta esse magnum, vel coloratum, vel aliquid tale. Si qua ergo forma est quae non det materiae esse simpliciter, sed adveniat materiae iam existenti in actu per aliquam formam, non erit forma substantialis”¹⁶⁴.

c) Tres referencias en torno al esse como maxime formale omnium

Hemos seleccionado tres referencias que Karl Rahner hace a pie de página para sostener que el esse del juicio es lo máximamente formal: una al capítulo 23 de la *Summa contra Gentiles*¹⁶⁵, y otras dos a un par de cuestiones de la *Pars Prima* de la *Summa Theologiae*. Los tres pasajes tratan acerca de Dios: el primero enseña que en Dios no hay accidente alguno; los dos siguientes explican la perfección de Dios y su infinitud respectivamente.

α) Referencia a la *Summa contra Gentiles* (lib. 1, cap. 23)

En continuación con la cuestión 22, en donde santo Tomás enseña que en Dios la esencia y el ser se identifican¹⁶⁶, la cuestión 23 advierte sobre la imposibilidad de que a la esencia divina se le pueda añadir absolutamente nada, y, por supuesto, nada accidental. El *ipsum esse* no puede participar de nada que no sea de su esencia. Dios se identifica con el *ipsum esse*; la divina substancia es el *ipsum esse*. En este sentido, Dios no tiene nada que no sea de su propia substancia, y, por este motivo, en Dios no puede haber ningún accidente.

“Ipsum enim esse non potest participare aliquid quod non sit de essentia sua: quamvis id quod est possit aliquid aliud participare. Nihil enim est formalius aut simplicius quam esse. Et sic ipsum esse nihil participare potest. Divina autem substantia est ipsum esse. Ergo nihil habet quod non sit de sua substantia. Nullum ergo accidens ei inesse potest”¹⁶⁷.

¹⁶⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Q. d. de anima*, a. 9, co.

¹⁶⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 23; *Summa Theologiae* I, q. 4, a. 1, ad 3; I, q. 7, a. 1, co., referenciados en EM, p. 180, notas 116 y 118; GW¹, p. 124, notas 114 y 116; GW², pp. 184-185, notas 29 y 31.

¹⁶⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 22.

¹⁶⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 23, n. 2.

Todo este planteamiento de santo Tomás sobre la substancia divina es considerada a partir de su concepción sobre el *esse*, como lo más formal y lo más simple, que, a la vez, es en lo que se fundamenta nuestro autor para desarrollar su metafísica del conocimiento: "*Nihil enim est formalius aut simplicius quam esse*"¹⁶⁸. Ahora bien, es inadmisibles que Rahner entienda el *esse* del juicio del mismo modo que el *ipsum esse*, como lo más formal y más simple, justamente porque el *esse* del doctor Rahner está en potencia respecto del juicio. Recordemos que, según el Doctor Común, en la máxima formalidad y simplicidad no puede concebirse ningún tipo de potencialidad.

β) *Referencias a la Summa Theologiae (I, q. 4, a. 1, ad 3; I, q. 7, a. 1, co.)*

La tercera objeción del artículo cuarto de la *Primera parte* sostiene que Dios es imperfecto si consideramos que la esencia de Dios es su mismo ser, puesto que el ser parece que es lo más imperfecto, ya que es lo más común y es susceptible de múltiples adiciones¹⁶⁹. Esta objeción tan aberrante es rebatida contundentemente por el Santo Doctor con una célebre respuesta que goza de una gran profundidad metafísica, y a la cual nuestro autor hace referencia:

*"Ipsum esse est perfectissimum omnium, comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est, unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum. Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens. Cum enim dico esse hominis, vel equi, vel cuiuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum, non autem ut illud cui competit esse"*¹⁷⁰.

Cuando se dice que el ser es formal, se está afirmando que es acto, y aquí radica su perfección. Hemos visto hasta el momento que el ser es lo más íntimo y profundo del ente, justamente en razón de su formalidad. Sin embargo, en este pasaje se precisa mejor qué significa la formalidad del ser. Hemos leído que el ser es acto, y por esto es formal. Pero no debe entenderse que sea un *acto último*, sino más bien el *acto primero*, el más fundamental, que posibilita todos los otros actos. Es en este sentido que entendemos que el ser es la realidad constitutiva del ente más íntima, profunda, fundamental y formal. Asimismo, el *esse* entendido así, como acto, es perfectísimo,

¹⁶⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 23, n. 2.

¹⁶⁹ "*Ostensum est supra quod essentia Dei est ipsum esse. Sed ipsum esse videtur esse imperfectissimum, cum sit communissimum, et recipiens omnium additiones. Ergo Deus est imperfectus*" (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 4, a. 1, arg. 3).

¹⁷⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 4, a. 1, ad 3.

causa de todas las perfecciones del ente¹⁷¹, ya que, como enseña el Aquinate: “*Unumquodque perfectum est in quantum est actus; imperfectum autem secundum quod est potentia cum privatione actus. Id igitur quod nullo modo est potentia sed est actus purus, oportet perfectissimum esse. Tale autem Deus est. Est igitur perfectissimus*”¹⁷². Por consiguiente, si la substancia de Dios se identifica con el *ipsum esse perfectissimum*, se debe afirmar, lógicamente, que Dios es perfectísimo. Finalmente, como Dios es perfectísimo, también es infinito, como señala santo Tomás en el artículo séptimo. Que Dios sea infinito quiere decir que no está limitado por nada, ya que el ser de Dios, que es sumamente formal, no está contenido en algo, más bien subsiste en sí mismo: “*Illud autem quod est maxime formale omnium, est ipsum esse, ut ex superioribus patet. Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, ut supra ostensum est; manifestum est quod ipse Deus sit infinitus et perfectus*”¹⁷³.

Dicho lo cual, nos encontramos, por el contrario, con la deformación del concepto tomista de *esse* que ha obrado Karl Rahner. El doctor Rahner no habla del *esse* en el mismo sentido que santo Tomás, como ha quedado patente hasta el momento. Como dijimos en el punto precedente, para Rahner el *ser en general* está en potencia respecto del juicio que lo actualiza. Entonces, es el *esse* del juicio que se manifiesta como lo más formal del ente, es decir, como lo más íntimo del existente (*Dasein*) o del hombre *consigo mismo*. Solamente desde esta perspectiva Rahner entiende el ser como lo más formal y perfecto, circunscrito a la esfera de la conciencia, que es, a la vez, el ámbito de la existencia. Podemos decir, por ende, que el ser de Rahner no sirve para afirmar el *ipsum esse* de Dios, sino para afirmar el *ipsum esse* del espíritu, el cual se revela como *primera actualidad*, ya que el mundo del espíritu es constituido por él. Por otro lado, en el próximo punto se verá que, sólo afirmando el *esse* del juicio, se afirma, a la vez, el *esse absolutum* de Dios, el cual también cae en el ámbito del juicio. Ahora bien, como consecuencia lógica de esta teoría rahneriana, se debe concluir que el ser absoluto de Dios —real, extramental y trascendente— no puede ser conocido por el hombre a partir de sus efectos. Esto es así para Rahner, porque él piensa que el ser sólo se encuentra identificado con el conocimiento. Por ende, los entes extramentales no tienen ser, y permanecen inaccesibles al conocimiento humano. Además, el alma no puede ascender a su causa, que es Dios, quedando encerrada en su inmanencia. Para Rahner, lo más trascendente que puede alcanzar el espíritu es el ser de su conciencia,

¹⁷¹ Cfr. FORMENT, E. *Metafísica*. Madrid: Palabra, 2009, pp. 245-248; *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 1984, pp. 142-145.

¹⁷² SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 28, n. 6.

¹⁷³ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 7, a. 1, co.

identificado con el ser de Dios que se encuentra aprióricamente en él, siendo este ser consciente el que es el más formal y perfecto.

2. 4. *El esse absolutum y el hombre como quodammodo omnia*

El *esse* es el *sobre qué* (*Worauf*) de la anticipación, siendo además condición de posibilidad de la *abstractio* y de la *reditio completa*. Este *sobre qué* no es un objeto de primera intención ni una intuición metafísica, según nuestro autor. El *esse* únicamente revela la amplitud de dicha anticipación en el *ser consciente* del juicio del espíritu¹⁷⁴. No obstante, en la amplitud de esta anticipación —prosigue el padre Rahner, haciendo un salto inesperado al plano de la teodicea—, sí que se revela un objeto: el *ser absoluto de Dios*. La afirmación del *esse commune*, en el juicio del espíritu, supone una coafirmación (*Mitbejahung*) —*implicite*— de la realidad de Dios, del *esse absolutum*, colmando así toda la amplitud de la propia anticipación.

“Un ser absoluto vendría a llenar por completo la amplitud de la anticipación. Es, por consiguiente, coafirmado como real (actual), pues no puede ser concedido como meramente posible. En este sentido, y sólo en él se puede decir que la anticipación recae sobre Dios. No que ella recaiga inmediatamente sobre el ser absoluto para representarlo objetivamente en su ‘mismidad’, sino que la realidad de Dios como realidad del *esse absolutum*, es coafirmada *implicite* por la amplitud de la anticipación, por el *esse commune*. En este sentido la aprehensión del *esse absolutum* sería también la total plenitud de la amplitud de la anticipación”¹⁷⁵.

Karl Rahner se apresura a advertir —de modo poco convincente— que la coafirmación de lo absoluto (*Mitbejahung des Absoluten*) no debe entenderse como una *prueba apriórica de Dios*. Aunque, por otro lado, nuestro autor —sin fundamento demostrativo alguno— asevera que las pruebas de la existencia de Dios de santo Tomás deben considerarse como el giro real-ontológico (*real-ontologische Wendung*) de la propia metafísica del conocimiento: “Las pruebas de Dios expuestas por santo Tomás son sólo la versión ‘real ontológica’ [mejor traducir: *el giro real ontológico*] de esta situación de su

¹⁷⁴ Cfr. EM, p. 184; GW¹, p. 127; GW², p. 189.

¹⁷⁵ EM, pp. 184-185: “*Ein absolutes Sein würde diese Weite des Vorgriffs restlos ausfüllen. Es ist also als wirkliches (da es als bloß mögliches nicht gefaßt werden kann) mitbejaht. In diesem, aber auch nur in diesem Sinn kann man sagen: der Vorgriff geht auf Gott. Nicht als ob er unmittelbar auf das absolute Sein ginge, um es in seinem Selbst gegenständlich vorzustellen, sondern weil die Wirklichkeit Gottes als die des esse absolutum durch die Weite des Vorgriffs, durch das esse commune implicite mitbejaht ist. In dieser Hinsicht wäre das Greifen des esse absolutum auch die restlose Erfüllung der Weite dieses Vorgriffs*” (GW¹, p. 128; GW², p. 190).

metafísica del conocimiento: el ente real limitado, en cuanto es afirmado, exige como condición suya la realidad de un *esse absolutum* ilimitable”¹⁷⁶.

A partir de este preciso punto, en la segunda edición de *Geist in Welt*, nuestro autor desarrolla la presente cuestión planteada, dejando más explícito su pensamiento, añadiendo una serie de párrafos muy significativos, los cuales no encontramos en la primera edición. En este aditamento a la segunda edición, Karl Rahner clarifica que esta afirmación de Dios en todo juicio se produce de modo implícito, inobjetivo y atemático en el ámbito de la concienticidad, del *ser dado en la conciencia* (*Bewußtseinsgegebenheit*), verdadero término de la metafísica rahneriana del conocimiento¹⁷⁷: “Y en el caso de esta ‘concienticidad apriórica de lo absoluto’ (en esta ‘empírica trascendental de lo absoluto’), no se trata de ninguna manera de un ‘saber objetivo-temático’, sino de una ‘concienticidad inobjetiva y atemática’”¹⁷⁸. En este sentido, nuestro autor diferencia, dentro del *saber apriórico de lo absoluto* (*apriorischen Bewußtheit des Absoluten*), el saber objetivo y temático (*gegenständlich-thematische Gewußtheit*), de la concienticidad inobjetiva y atemática (*ungegenständlich-unthematische Bewußtheit*). El primero es un saber explícito del ser absoluto de Dios; el segundo un saber concientizado implícito del mismo. Sin embargo, esta implícita y anticipada coafirmación del *esse absolutum* posibilita —y exige— una posterior probación de la existencia de Dios. Ahora bien, esto debe verse así y no al contrario, ya que no se puede aceptar —según el doctor Rahner— un conocimiento de Dios solamente *a posteriori*, ya que, según él: “Algo absolutamente *a posteriori* y, en este sentido, absolutamente ‘*inconscio*’ [*Unbewußtes*], algo que en todo sentido ‘venga de fuera’, no es en absoluto *cognoscible* para el sujeto humano, según los principios tomistas. El saber es esencialmente la actualidad ‘cabe sí mismo’ [consigo mismo] del mismo sujeto. Y ésta no puede ser aportada nunca, exclusivamente, por el objeto sabido”¹⁷⁹.

¹⁷⁶ EM, p. 186: “Die Gottesbeweise bei Thomas sind nur die real-ontologische Wendung dieser Sachlage seiner Erkenntnismetaphysik: das bejahte reale begrenzte Seiende fordert als seine Bedingung die Realität eines unbegrenzten *esse absolutum*” (GW¹, p. 129; GW², p. 191).

¹⁷⁷ “Como todo *a priori* metafísico, también, esta ‘coafirmación’ (como la palabra misma ya lo indica) importa un cierto ‘ser dado en la conciencia’ de lo afirmado” (EM, p. 186): “Wie jedes metaphysische Apriori, so besagt auch diese ‚Mitbejahung‘ (wie schon das Wort andeutet) eine gewisse Bewußtseinsgegebenheit des Bejahten” (GW², p. 191).

¹⁷⁸ EM, p. 186: “So handelt es sich bei dieser ‚apriorischen‘ Bewußtheit des Absoluten‘ (bei dieser ‚transzendentalen Empirie des Absoluten‘) keineswegs um eine ‚gegenständlich-thematische Gewußtheit‘, Sondern um eine ‚ungegenständlich-unthematische Bewußtheit“ (GW², p. 191).

¹⁷⁹ EM, p. 187: “Ein schlechthin Aposteriorisches und in diesem Sinne absolut ‚Unbewußtes‘ ein in jeder Hinsicht ‚von außen Kommendes‘ ist für ein menschliches Subjekt nach thomistischen Prinzipien überhaupt nicht wißbar. Wissen ist ja wesentlich die beiseiende Aktualität des Subjektes selbst. Diese kann aber nie exklusiv vom gewußten Objekt her geleistet werden” (GW², p. 191).

El conocimiento de lo ajeno (*Fremderkenntnis*) y el subjetivo conocimiento de sí mismo (*Selbsterkenntnis*) son vistos por Rahner como dos momentos internos simultáneos, lo cual vale también para el conocimiento de Dios. El conocimiento apriórico y consciente del *esse absolutum*, la *concienticidad apriórica de lo absoluto* (*apriorischen Bewußtheit des Absoluten*), es condición de posibilidad para que, *a posteriori*, se pueda saber algo objetivo y temático sobre el mismo ser absoluto de Dios. Es solamente en este sentido subjetivista y apriórico que debemos entender —según Karl Rahner— el principio aristotélico-tomista que enseña que el alma es *quodammodo omnia*.

“Todo conocimiento que el hombre alcanza de la ‘alienidad’ [el conocimiento de lo ajeno: *Fremderkenntnis*], es un modo del conocimiento de sí mismo [*Selbsterkenntnis*], de su ‘subjetividad’. Ambos no están sincronizados sólo exteriormente, sino que son momentos internos del único conocimiento humano. Y esto vale también del conocimiento de Dios que el hombre alcanza. Y su ‘saber’ trascendental-apriórico acerca de lo absoluto, que es condición de posibilidad de un saber articulado y objetivo acerca de lo absoluto, es sólo la versión metafísico-epistemológica del ‘*anima* (que es ella misma ya siempre subjetividad, ‘saber’) *quodammodo omnia*”¹⁸⁰.

Finaliza el padre Rahner enseñando —tanto en la primera como en la segunda edición de *Geist in Welt*— que esta afirmación de lo absoluto en la anticipación —el *excessus sobre lo absoluto*— es el constitutivo fundamental de la espiritualidad humana (*menschliche Geistigkeit*). Aunque el conocimiento humano sea finito, en cuanto es de carácter anticipativo, está abierto a lo que es absolutamente infinito, precisamente por su afirmación del *esse absolutum*. Por esta razón, el hombre es considerado *quodammodo omnia*, y, por ende, espíritu. El hombre es espíritu finito porque solamente posee lo absoluto, lo infinito, en la anticipación; él no es el *esse absolutum*. Por esta razón, el espíritu es incapaz de *objetivar* lo absoluto; no lo puede concretar. La apertura del espíritu a lo absoluto no es una coartación de lo absoluto, sino que es la experiencia del espíritu de lo infinito, por encima de su conocimiento finito.

“El conocimiento humano, en cuanto es anticipativo, está orientado a lo absolutamente infinito, y, por esto, el hombre es espíritu. Él posee siempre esto infinito sólo en la anticipación, y de ahí que el hombre es espíritu finito. El hombre es espíritu, porque se encuentra colocado delante del ser en su totalidad, que es en sí infinito. El hombre es finito,

¹⁸⁰ EM, p. 187: “*Jede Fremderkenntnis durch den Menschen ist ein Modus seiner Selbsterkenntnis, seiner ‚Subjektivität‘, beide sind nicht bloß äußerlich synchronisiert, sondern innere Momente des einen menschlichen Erkennens. Dies gilt nun auch von der Gotteserkenntnis des Menschen. Und sein transcendental-apriori-sehes ‚Wissen‘ um das Absolute, das die Möglichkeitsbedingung eines artikulierten, gegenständlichen Wissens um das Absolute ist, ist nur die erkenntnismetaphysische Wendung des ‚anima (die als sie selbst ja immer Subjektivität, ‚Wissen‘ ist) quodammodo omnia*” (GW², p. 192).

porque sólo tiene este infinito en la amplitud absolutamente ilimitada de su anticipación. Él no es, por tanto, el *esse absolutum* mismo, ni puede nunca objetivarlo 'representativamente' en su pensar concreto, porque el *esse* como totalidad no se deja objetivar representativamente en tal pensar, ya que el *esse* no posee forma alguna distinta de él, que, conservándole enteramente en su plenitud, pueda ser separada de él y así, sin angostarle, pueda ser afirmada de él en una síntesis concreta y afirmativa. El hombre sólo sabe de la infinitud, en cuanto que, en la anticipación, se experimenta superior a cada uno de sus conocimientos y abierto en absoluto al ser"¹⁸¹.

Como hemos dicho antes, el hombre, el espíritu, por su apertura al ser absoluto, es considerado *quodammodo omnia*. El hombre, para Rahner —y esto lo dice con toda solemnidad—, en la anticipación (*in excessu*), es todo. La finitud del espíritu es captada, al mismo tiempo, cuando se experimenta en su dinámica de apertura hacia el *esse absolutum*.

"El hombre es *quodammodo omnia*. Y ahora se ha mostrado lo que este *quodammodo* quiere decir: el hombre es *in excessu*, en la anticipación, todo. Él sabe del *esse absolutum*, al experimentar su movimiento sobre el *esse*. Por esto es espíritu. Y en esto, en que 'sólo así' sabe él del *esse absolutum*, experimenta el hombre su finitud"¹⁸².

Con todo, Rahner ha pretendido demostrar que la anticipación (*excessus*) solamente recae sobre el ser ilimitado, ya sea visto como *ser en general* (*esse commune*), ya sea visto como ser absoluto (*esse absolutum*): "el *excessus* no recae sobre el ser material, cuantitativo, el ser en el espacio y el tiempo, el ser intrínsecamente finito, sino sobre el *esse* esencialmente ilimitado"¹⁸³. El *excessus* no anticipa la realidad finita, pero, mediante la anticipación del ser infinito, se pueden reconocer los objetos singulares

¹⁸¹ EM, p. 190: "Die menschliche Erkenntnis ist als vorgreifende auf das schlechthin Unendliche ausgerichtet, und darum ist der Mensch Geist. Er hat dieses Unendliche immer nur im Vorgriff, und darum ist er endlicher Geist. Da Mensch ist Geist, weil er sich vor das an sich unendliche Sein im Ganzen Gestellt findet. Er ist endlich, weil er dieses Unendliche nur in der schlechthin ungegrenzten Weite seines Vorgriffs hat. Er ist darum nicht das *esse absolutum* selbst, und er kann es in seinem konkretisierenden Denken sich nie vorstellend vergegenständlichen, weil es sich in solchem Denken als Ganzes nicht vorstellend vergegenständlichen läßt, da das *esse* an sich keine seine Fülle restlos bewahrende, von ihm unterschiedene Form hat die sich von ihm unterscheiden und so in konkretisierender und affirmativer Synthesis von ihm, ohne es einzuschränken, aussagen ließe. So weiß der Mensch von Unendlichkeit nur, insofern er sich im Vorgriff jeder seiner Erkenntnisse gegenüber überlegen, und auf *esse* überhaupt hin offen erfährt" (GW¹, p. 131; GW², p. 195).

¹⁸² EM, p. 191: "Der Mensch ist ‚quodammodo omnia‘. Was dieses quodammodo besagt, hat sich jetzt gezeigt: er ist ‚in excessu‘, im Vorgriff alles. Er weiß vom *esse absolutum*, indem er seine Hinbewegung auf das *esse* erfährt. Darum ist er Geist. Daran, daß er nur so vom *esse absolutum* weiß, erfährt er seine Endlichkeit" (GW¹, p. 131; GW², p. 195).

¹⁸³ EM, p. 191: "Der *excessus* geht nicht auf das materielle, quantitative Sein, auf Sein in Raum und Zeit, auf innerlich endliches Sein, sondern auf das wesentlich ungegrenzte *esse*" (GW¹, p. 131; GW², p. 195).

como limitados: “En la anticipación sobre el *esse* se muestra el ser del objeto singular como limitado”¹⁸⁴.

Finalmente, cabe decir que, en la última parte de este trabajo, comprobaremos cómo esta tesis será un claro fundamento para la elaboración de la teoría de los *crístianos anónimos*. Asimismo, los análisis siguientes de los pasajes de santo Tomás a los que nuestro autor apela corroborarán, en efecto, que la doctrina del Angélico Doctor no enseña, ni explícita ni implícitamente, toda la doctrina rahneriana que hemos expuesto hasta el momento. Así pues, se podrá concluir afirmando el *saltus* injustificado que ha hecho nuestro autor desde su gnoseología apriorística a una teología natural también de carácter idealista y trascendental. Los pasajes a los que nos estamos refiriendo son: una cita que nuestro autor hace del *De potentia Dei*, sobre el modo que tiene el intelecto de entender el *esse*, y también dos referencias —a la *Summa Theologiae* y a la *Summa contra Gentiles*— acerca de las pruebas de la existencia de Dios.

a) *Cita del De potentia (q. 7, a. 2, ad 7)*

El padre Rahner, en el contexto de su enseñanza sobre la coaprehensión del ser absoluto de Dios al aprehender el *esse* del juicio, cita el siguiente pasaje del *De potentia* de santo Tomás de Aquino: “*Intellectus [...] noster hoc modo intelligit esse, quo modo invenitur in rebus inferioribus a quibus scientiam capit, in quibus esse non est subsistens, sed inhaerens. Ratio autem invenit quod aliquod esse subsistens sit*”¹⁸⁵. En este artículo segundo de la cuestión séptima del *De potentia Dei*, en que santo Tomás de Aquino enseña que en Dios la substancia o esencia se identifica con el ser, existe una objeción —la séptima— en la que se arguye que lo que es absolutamente simple (*omnino simplex*) no conviene que sea considerado de modo concreto. Según esta objeción, el ser respecto de la esencia se puede comparar con lo blanco respecto de la blancura. En consecuencia, no parece apropiado que se diga que la divina substancia, absolutamente simple, sea su propio ser¹⁸⁶. Sin embargo, santo Tomás contesta lo siguiente:

¹⁸⁴ EM, p. 191: “*Im Vorgriff das esse zeigt sich das Sein des einzelnen Gegenstandes als begrenzt*” (GW¹, p. 131; GW², p. 195).

¹⁸⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 7, citado en EM, p. 185, nota 133; GW¹, p. 128, nota 131; GW², p. 189, nota 46.

¹⁸⁶ “*Ei quod est omnino simplex, non convenit aliquid in concrezione dictum. Esse autem huiusmodi est: sic enim videtur se habere esse ad essentiam sicut album ad albedinem. Ergo inconvenienter dicitur quod divina substantia sit esse*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De potentia*, q. 7, a. 2, arg. 7).

“Modus significandi in dictionibus quae a nobis rebus imponuntur sequitur modum intelligendi; dictiones enim significant intellectuum conceptiones, ut dicitur in principio Periher. Intellectus autem noster hoc modo intelligit esse quo modo invenitur in rebus inferioribus a quibus scientiam capit, in quibus esse non est subsistens, sed inhaerens. Ratio autem invenit quod aliquod esse subsistens sit: et ideo licet hoc quod dicunt esse, significetur per modum concreationis, tamen intellectus attribuens esse Deo transcendit modum significandi, attribuens Deo id quod significatur, non autem modum significandi”¹⁸⁷.

Leyendo la respuesta entera, y comparándola con la cita incompleta que ha realizado nuestro autor, nos damos cuenta de la tergiversación; fijémonos bien. Ciertamente, santo Tomás explica que el intelecto humano entiende el ser en el modo en que se halla en las cosas inferiores, en las cuales se encuentra no de modo subsistente, sino de modo inherente. Que el ser de los entes sea recibido —en una esencia— significa que ese ser es participado. Los entes compuestos no son el ser, sino que tienen o reciben el ser. Solamente Dios es el ser subsistente, absolutamente simple, perfecto e infinito. Ahora bien, la manera de hablar del hombre es limitada: una cosa es aquello que se significa (*id quod significatur*), y otra es el modo de significarlo (*modum significandi*). Por ende, santo Tomás advierte que el ser atribuido a Dios por el intelecto humano trasciende el modo de significarlo.

Dicho esto, ya podemos ver en dónde está la sutil manipulación del texto por parte de nuestro autor. Rahner hace concluir esta cita con esta sentencia parcial: *“Ratio autem invenit quod aliquod esse subsistens sit”¹⁸⁸*. Esta frase es la apódosis que introduce, después del signo de los dos puntos, lo que hemos expuesto más arriba. Lo que simplemente quiere decir santo Tomás de Aquino es que la razón descubre lo que es el *esse subsistens*, refiriéndolo a Dios, teniendo en cuenta que el modo humano de significar este *esse* es transcendido por lo que significa. Sin embargo, Rahner, al omitir esta apódosis, y teniendo en cuenta el contexto de su propia argumentación en donde es citado este pasaje tomasiano, parece que pretende sostener que en donde se encuentra el ser subsistente es en la razón —o la razón encuentra este *esse* en ella misma—, mientras que, en el resto de la realidad inferior, este ser es recibido, es inherente, lo que equivale a decir que el mundo del espíritu es constituido por el ser subsistente del juicio de la conciencia.

¹⁸⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 7.

¹⁸⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 7.

b) *Dos importantes referencias acerca de las cinco pruebas de la existencia de Dios: a la Summa Theologiae (I, q. 2, a. 3) y a la Summa contra Gentiles (lib. 1, cap. 13)*

Para nuestro autor, simplemente afirmando el *esse* del juicio se afirma simultáneamente el *esse absolutum* de Dios. Curiosamente, es cierto que él advierte que la coafirmación de lo absoluto (*Mitbejahung des Absoluten*) no debe entenderse como una *prueba apriórica de Dios*. Sin embargo, sobre las célebres pruebas de la existencia de Dios que plantea santo Tomás de Aquino, el padre Rahner se limita a afirmar que deben considerarse como el giro real-ontológico (*real-ontologische Wendung*) de su misma metafísica del conocimiento¹⁸⁹. Pensamos que si es cierto que las pruebas de la existencia de Dios de santo Tomás tienen una correspondencia en el plano de la metafísica del conocimiento, el padre Rahner debería haberlas expuesto y comentado, en vez de esquivar ostensiblemente la cuestión. Por consiguiente, consideramos que la lectura de los dos importantes pasajes referenciados por nuestro autor¹⁹⁰ nos ayudará a remarcar, aún más, las diferencias entre él y el Aquinate, sobre todo en una cuestión tan significativa como la demostrabilidad, mediante la luz de la razón natural, de la existencia de Dios.

α) *Primera vía: ex motu rerum*

La primera vía demostrativa de la existencia de Dios —la más evidente, según el Santo Doctor— es la del motor inmóvil, a la cual se llega partiendo *ex motu rerum*, del movimiento de las cosas del mundo creado. Como enseña Aristóteles en su *Física*, es claramente manifiesto por la experiencia humana que todo lo que se mueve es movido por otro: “*omne quod movetur, ab alio movetur*”¹⁹¹; ἅπαν τὸ κινούμενον ὑπὸ τινος ἀνάγκη κινεῖσθαι¹⁹². Cuando aquí hablamos de movimiento, lo hacemos en sentido aristotélico, es decir, como el paso de la potencia al acto. Es importante recordar esto ya que nada puede pasar a estar en acto si no es mediante algo que esté previamente

¹⁸⁹ Nos parece importante volver a transcribir la cita: “Las pruebas de Dios expuestas por santo Tomás son sólo la versión ‘real ontológica’ [mejor traducir: *el giro real ontológico*] de esta situación de su metafísica del conocimiento: el ente real limitado, en cuanto es afirmado, exige como condición suya la realidad de un *esse absolutum* ilimitable” (EM, p. 186): “*Die Gottesbeweise bei Thomas sind nur die real-ontologische Wendung dieser Sachlage seiner Erkenntnismetaphysik: das bejahte reale begrenzte Seiende fordert als seine Bedingung die Realität eines unbegrenzten esse absolutum*” (GW¹, p. 129; GW², p. 191).

¹⁹⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3; *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 13, referenciados en EM, p. 186, nota 134; GW¹, p. 128, nota 131; GW², p. 191, nota 47.

¹⁹¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3, co.

¹⁹² ARISTÓTELES. *Physica* VII, 1, 241b34: “Todo lo que está en movimiento tiene que ser movido por algo” (ARISTÓTELES. *Física*. Traducción de G. R. DE ECHANDÍA. Madrid: Gredos, 1995, p. 391).

en acto; todo lo que se mueve es movido por algo que está en acto. Como es imposible remitirse hasta el infinito en la serie de motores intermedios que mueven y, además, son movidos por otros, es preciso afirmar que existe un primer motor, que es causa del movimiento, pero siendo él mismo inmóvil; a este motor inmóvil (*primum movens immobile*) lo identificamos con Dios.

“Prima autem et manifestior via est, quae sumitur ex parte motus. Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur. Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur, movet autem aliquid secundum quod est actu. Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum, de potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu, sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa, quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo quod, secundum idem et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquod primum movens; et per consequens nec aliquod aliud movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet nisi per hoc quod est motus a manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur, et hoc omnes intelligunt Deum”¹⁹³.

Santo Tomás de Aquino, en la *Summa contra Gentiles*, desarrolla mejor esta cuestión que en la *Summa Theologiae*, puesto que especifica con más precisión la cuestión del movimiento, probando, además de la existencia del *primum movens immobile*, dos cosas: que todo lo que se mueve es movido por otro, y que no se puede seguir indefinidamente en la cadena de los motores que, a la vez, son movidos por otros motores. Asimismo, de toda esta argumentación, lo que nos interesa destacar es la afirmación de que nada puede estar, al mismo tiempo, en potencia y en acto respecto de la misma cosa: *“Nihil idem est simul actu et potentia respectu eiusdem”¹⁹⁴*. Recordemos que, cuando nuestro autor nos explicó —dentro del marco de su hilemorfismo noético— que la sensibilidad se identificaba con la materia, a partir de aquí también dijo que el *a priori* más importante de la sensibilidad es el *motus*. Para

¹⁹³ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3, co. *“Omne quod movetur, ab alio movetur. Patet autem sensu aliquid moveri, utputa solem. Ergo alio movente movetur. Aut ergo illud movens movetur, aut non. Si non movetur, ergo habemus propositum, quod necesse est ponere aliquod movens immobile. Et hoc dicimus Deum. Si autem movetur, ergo ab alio movente movetur. Aut ergo est procedere in infinitum: aut est devenire ad aliquod movens immobile. Sed non est procedere in infinitum. Ergo necesse est ponere aliquod primum movens immobile”* (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 13, n. 3).

¹⁹⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 13, n. 9.

Rahner, la sensibilidad es una *potencia material*, un *mobile*. Todo esto lo tenemos largamente desarrollado en la parte segunda de nuestro trabajo, pero aquí vemos una relación de estos elementos con la primera vía demostrativa, haciendo caso a nuestro autor al intentar descubrir una correspondencia de dicha vía con su metafísica del conocimiento. La sensibilidad es *mobile* porque está pendiente de ser movida, de ser actuada. Pensemos, además, que la sensibilidad es equiparada a la materia, lo cual quiere decir —para Rahner— a la nada. Nos encontramos, pues, con una gran contradicción. Nuestro autor la presenta como *mobile*, es decir, como en potencia de ser movida. En cambio, si la sensibilidad es la nada, esto quiere decir que no está en potencia. En definitiva, parece imperdonable en un teólogo católico que se muestre aberrante en el uso de estos términos, ya que el poder de hacer el paso de la nada a algo que esté en acto es exclusivo del Dios creador. Por otra parte, debemos destacar qué es lo que pone en acto al *mobile* de la sensibilidad. No es la realidad extramental, puesto que la sensibilidad —según Rahner— está constituida por las formas aprióricas del espacio y el tiempo, lo cual significa que dicha sensibilidad está al margen de la experiencia; es lo que se llama sensibilidad pura. Esta sensibilidad es actuada por el *ser consigo mismo* del espíritu. En otras palabras, la conciencia es el motor del *mobile* de la sensibilidad, la cual —no lo olvidemos— no pasa de la potencia al acto, sino de la nada al acto. Ahora bien, aquí surge otra dificultad. El ser de la conciencia no siempre está en acto, ya que depende del juicio, el cual tampoco está siempre en acto. La apertura del juicio al *ser en general* (o *esse commune*) es lo que lo actualiza, ya que, así, puede aprehender dicho *esse commune*, y —como hemos visto— también el *esse absolutum*. Sin embargo, esta apertura es simplemente una posibilidad de alcanzar un *ser en general* que no está en acto; no es el *actus essendi* de santo Tomás; es un ser irreal e indeterminado. Es decir, este *ser en general* está en potencia, en cierto modo, respecto del juicio del espíritu, que también está en potencia. Creemos necesario aquí preguntarnos cuál es realmente el acto de los actos, el motor inmóvil. Parece que nuestro autor hace depender todo tipo de movimiento y actualización de la más pura espontaneidad indeterminada del espíritu. Por esta razón, no vemos compatible, en absoluto, la tesis de nuestro autor con la *primera vía* de santo Tomás, puesto que, para el doctor Rahner, sólo podemos llegar a la afirmación del ser absoluto de Dios a partir del movimiento espontáneo del juicio de la conciencia, lo cual —a nuestro entender— no es más que una autoafirmación del mismo sujeto, que pasa a convertirse en una especie de *perpetuum mobile*. Por otra parte, también parece que la tesis de nuestro autor —en la que el espíritu se mueve a sí mismo— entra en contradicción con el Estagirita y el Aquinate, que afirman que nada se puede mover a sí mismo (*nihil movet seipsum*), y que nada puede ser, respecto de un mismo movimiento, motor y movido:

“Nihil idem est simul actu et potentia respectu eiusdem. Sed omne quod movetur, inquantum huiusmodi, est in potentia: quia motus est actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi. Omne autem quod movet est in actu, inquantum huiusmodi: quia nihil agit nisi secundum quod est in actu. Ergo nihil est respectu eiusdem motus movens et motum. Et sic nihil movet seipsum”¹⁹⁵.

β) Segunda vía: ex causis efficientibus

El Doctor Común enseña que, para llegar a Dios, se debe partir *ex causis efficientibus*, es decir, de la realidad creada, en donde existe un orden de causas eficientes¹⁹⁶. Así como hemos visto que es imposible que algo se mueva a sí mismo, tampoco puede existir algo que sea causa eficiente de sí mismo (*causa efficiens sui ipsius*), ya que sería absurdo afirmar la existencia de algo que sea causa anterior a sí mismo. Por otro lado, es imposible que exista un efecto sin una causa. En una serie de causas consecutivas, no pueden darse la causa última ni las causas intermedias sin una primera causa eficiente, que debe ser causa incausada, a la que llamamos Dios:

“Secunda via est ex ratione causae efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium, nec tamen invenitur, nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius; quia sic esset prius seipso, quod est impossibile. Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum. Quia in omnibus causis efficientibus ordinatis, primum est causa medii, et medium est causa ultimi, sive media sint plura sive unum tantum, remota autem causa, removetur effectus, ergo, si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens, et sic non erit nec effectus ultimus, nec causae efficientes mediae, quod patet esse falsum. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant”¹⁹⁷.

Esta vía de santo Tomás está de nuevo en clara oposición a la *Erkenntnismetaphysik* de Rahner. Para el Aquinate, el mundo desde el cual se parte para llegar al Creador es

¹⁹⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 13, n. 9.

¹⁹⁶ Aquí santo Tomás se ocupa solamente de la *causa eficiente* —que es a la que más le conviene la razón de causa: más que a la material, la formal y la final—, porque es la más propia de Dios creador, *prima causa efficiens*, autor de todo lo creado.

¹⁹⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3, co. “*Procedit autem philosophus alia via in II Metaphys., ad ostendendum non posse procedi in infinitum in causis efficientibus, sed esse devenire ad unam causam primam: et hanc dicimus Deum. Et haec via talis est. In omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii, et medium est causa ultimi: sive sit unum, sive plura media. Remota autem causa, removetur id cuius est causa. Ergo, remoto primo, medium causa esse non poterit. Sed si procedatur in causis efficientibus in infinitum, nulla causarum erit prima. Ergo omnes aliae tollentur, quae sunt mediae. Hoc autem est manifeste falsum. Ergo oportet ponere primam causam efficientem esse. Quae Deus est*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 13, n. 33).

el mundo real creado. En cambio, para Rahner, el mundo es constituido por el pensamiento; es el mundo del espíritu. Por ende, la causa eficiente primera es el mismo juicio. Sin embargo, como hemos dicho en el anterior punto, este juicio no es incausado, sino causado por la pura espontaneidad. Así como el espíritu es movido por sí mismo, por esta espontaneidad de la consciencia, de la misma manera también es causado por sí mismo. Por consiguiente, si el mundo es constituido o causado por el juicio del espíritu, y éste es causado por sí mismo, debe afirmarse que Rahner parte del espíritu para alcanzar al espíritu mismo. Solamente, de modo accidental, se llega a afirmar el ser absoluto de Dios, que no es, en este caso, causa eficiente de nada, sino objeto de la misma afirmación del sujeto consciente, pues no deja de ser considerado por nuestro autor como un ser inmanente del espíritu que se da en él de forma apriórica.

γ) *Tercera vía: ex possibili et necessario*

Teniendo en cuenta todo lo que hemos dicho acerca del movimiento y de la causa eficiente, es evidente —según el Doctor Común— que todo lo que existe, existe por algo; *nihil est sine causa*. El Aquinate parte en esta vía de lo *posible* y de lo *necesario*. Con lo posible, santo Tomás se está refiriendo a lo contingente, es decir, a aquello que es pero podría no ser. De todo el conjunto de los entes contingentes que existen en el mundo —*ex entis contingentis existentia*—, o que han existido, se deduce que puede que, en algún momento, no existiera ninguno. Pero es imposible afirmar que hubo un tiempo en que existió la nada absoluta. Por consiguiente, es preciso que exista un ser que no sea posible o contingente, sino eternamente necesario. Si se negase la existencia de este ser eterno y necesario, caeríamos en una aporía absurda, la cual no se puede admitir; a saber, se tendría que admitir que la nada absoluta ha generado el ser y la existencia de algo; en el plano natural, debemos recordar que *ex nihilo nihil fit*. Aquello que existe debe recibir necesariamente el ser de algo que existe antes que él. Ahora bien, pueden existir entes necesarios de modo relativo, es decir, en tanto que tienen la causa de su necesidad en otro. Pero como es imposible remontarse al infinito en la sucesión de este tipo de entes necesarios, es imprescindible admitir que existe un solo ser necesario, necesario por sí mismo, en el que su ser no depende de otro, al que llamamos Dios.

“Tertia via est sumpta ex possibili et necessario, quae talis est. Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilis esse et non esse, cum quaedam inveniuntur generari et corrumpi, et per consequens possibilis esse et non esse. Impossibile est autem omnia quae

sunt, talia esse, quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possible non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset, quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est; si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset, quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possible, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis, quod omnes dicunt Deum¹⁹⁸.

Como vimos en la primera parte del trabajo, el doctor Rahner no habla en ningún momento de un ser necesario, pero sí de una necesidad o menesterosidad (*Not*) de la pregunta del sujeto por el *ser en general*. Lo que parece necesario, para que el sujeto empiece a *ser* o *existir* (ser consciente), es precisamente esta indigencia de ser dada de antemano, lo cual supone una grave contradicción: lo necesario es la necesidad misma que impulsa al hombre a preguntarse por el ser en su totalidad, deviniendo, así, espíritu. Si concediésemos que este *ser en general*, que se identifica en el acto del juicio con el *esse absolutum*, fuera el ser necesario que buscamos en la metafísica de nuestro autor, nos encontraríamos con otra seria dificultad, puesto que este pretendido *necesario ser en general* no es causa de nada, sino simplemente la anticipada condición de posibilidad para que el espíritu se pregunte sobre él. El *ser en general* no existe, es irreal, y lo que no existe no puede ser necesario de ningún modo; de aquí que no se pueda admitir que, identificándolo con Dios, se pueda afirmar su existencia a partir de él.

δ) *Cuarta vía: ex gradibus perfectionum qui in rebus inveniuntur*

A partir de la observación de la realidad creada, se llega a la conclusión de que existen diversos grados de perfecciones en las cosas. Así pues, se encuentran entes más perfectos que otros, por ejemplo, en su verdad o en su bondad. Sabemos que estos distintos grados de perfección en las cosas dependen de su mayor o menor participación en el ser, y esta participación es posible porque existe el *esse perfectissimum*. Del mismo modo, los diversos grados de bondad que hay en los entes manifiestan la existencia de un ser que es la bondad suprema y perfecta, la bondad por excelencia, que es causa, a la vez, del grado de bondad existente en dichos entes. A

¹⁹⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3, co.

este ser perfectísimo, causa de todas las perfecciones que encontramos en los entes creados, le decimos Dios.

“Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile, et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est, sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens, nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur II Metaphys. Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis, sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur. Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis, et hoc dicimus Deum”¹⁹⁹.

La única perfección en el ser que conoce Karl Rahner depende —como vimos en su momento— del grado de *concienticidad* del espíritu. Para nuestro autor, cuanto más *ser consigo mismo* sea un sujeto, más potencia de ser (*Seinsmächtigkeit*) tendrá. Así pues, el grado de perfección del ser depende, de nuevo, del juicio de la conciencia, lo que quiere decir también que no existe ningún ser perfectísimo del cual participen los entes, ni tan sólo el *esse* del mismo juicio. En la misma línea de lo que hemos dicho en el punto pretérito, no vemos en Rahner el *ser en general* (*esse commune* o *esse absolutum*) como ser perfectísimo, ya que para serlo debería ser también acto puro, el *actus essendi* del cual participen en diferente grado todos los entes. Pero sabemos que el *ser en general* está en potencia, en cierto modo, respecto del acto del juicio. Debido a que la perfección del sujeto cognoscente surge de él mismo, se llega, por ende, a una situación incoherente, puesto que la perfección del sujeto consciente depende de su propia imperfección. En otras palabras, la imperfección es causa de perfección; la menesterosidad del hombre (la falta de ser consciente) es causa del juicio (le impulsa a preguntarse por el ser), que es, a la vez, lo que constituye el *ser consciente* en diversos grados de perfección. Así, el padre Rahner olvida que *“actus simpliciter est prius secundum naturam quam potentia, et perfectum prius quam imperfectum”²⁰⁰*. En este sentido, resulta aberrante pretender llegar a Dios por *vía de imperfección*, partiendo de lo más perfecto (la conciencia del hombre), a lo más imperfecto: al *ser en general* o *ser absoluto*, de carácter irreal e indeterminado.

¹⁹⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3, co. “In II enim Metaphys. ostendit quod ea quae sunt maxime vera, sunt et maxime entia. In IV autem Metaphys. ostendit esse aliquid maxime verum, ex hoc quod videmus duorum falsorum unum altero esse magis falsum, unde oportet ut alterum sit etiam altero verius; hoc autem est secundum approximationem ad id quod est simpliciter et maxime verum. Ex quibus concludi potest ulterius esse aliquid quod est maxime ens. Et hoc dicimus Deum” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 13, n. 34).

²⁰⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 85, a. 3, ad 1.

ε) Quinta vía: ex ordine universi merito

Santo Tomás, en esta última vía, pone su atención en los entes que no tienen entendimiento. Parece —observando la realidad creada— que dichos entes tienden hacia un fin determinado, pero no por su propia virtud —pues carecen de inteligencia—, sino por una inteligencia superior que los dirige y gobierna. Esto no quiere decir que Dios solamente gobierne a los entes desprovistos de inteligencia, sino que es a partir de los susodichos entes que debe deducirse necesariamente que existe una inteligencia ordenadora del complejísimo universo de los entes creados. Decimos que esta inteligencia suprema es Dios.

“Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem, quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum; unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem, et hoc dicimus Deum”²⁰¹.

En esta vía no hay lugar a dudas de la incompatibilidad de las respectivas tesis de santo Tomás y de Rahner. Por una parte, nuestro autor, en su metafísica, no tiene en cuenta el mundo extramental, y, por ende, tampoco el gobierno del mismo por parte de una inteligencia superior. El único mundo que considera el doctor Rahner es el mundo del espíritu. Y, por otra parte, el *esse absolutum* que se afirma en el juicio no se puede identificar de ningún modo con una inteligencia ordenadora, ya que la única inteligencia ordenadora existente es, en definitiva, el ser del espíritu, que constituye, dentro de su esfera inmanente, su propio mundo, y afirma el *esse absolutum*, que, más que de Dios, parece el ser absoluto del espíritu.

²⁰¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3, co. “*Impossibile est aliqua contraria et dissonantia in unum ordinem concordare semper vel pluries nisi alicuius gubernatione, ex qua omnibus et singulis tribuitur ut ad certum finem tendant. Sed in mundo videmus res diversarum naturarum in unum ordinem concordare, non ut raro et a casu, sed ut semper vel in maiori parte. Oportet ergo esse aliquem cuius providentia mundus gubernetur. Et hunc dicimus Deum*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 13, n. 35).

CAPÍTULO VIII

EL INTELLECTUS AGENS COMO POTENCIA ANTICIPATIVA DEL EXCESSUS SOBRE EL ESSE

1. Los grados de abstracción

1. 1. Referencias en torno a la *triplex abstractio*

La anticipación del *esse*, según Rahner —presumiendo de seguir los principios tomísticos—, es la condición de posibilidad para que se pueda dar la *abstractio*, cuya potencia es el *intellectus agens*. Anteriormente, nuestro autor presentó dicho intelecto agente como la potencia liberativa de una quiddidad, partiendo de su anticipada *concretio* en la sensibilidad. Sin embargo, ahora nuestro autor pretende demostrar —siguiendo a santo Tomás— como el *intellectus agens* es, sobre todo, una potencia de la *abstractio* del *esse*, o, más exactamente, de la anticipación abstractiva del *esse*¹. Para demostrar lo antedicho, el padre Rahner nos vuelve a recordar la existencia de los tres grados de abstracción enseñados por santo Tomás:

- “1. La *abstractio* de una naturaleza universal a partir del concreto a questo [*Diesda*] (de la materia *signata*), en el cual está dada en la sensibilidad.
2. La *abstractio* de lo cuantitativo (materia *intelligibilis*) a partir de lo cualitativo, que las aprehendidas esencias universales del primer grado todavía contenían en sí.
3. La *abstractio* de las determinaciones trascendentales, que convienen al ente en sí y no sólo a aquel ente cuyo ser está concretizado en la materia”².

¹ Cfr. EM, pp. 191-192; GW¹, p. 132; GW², p. 196.

² EM, p. 192: “1. Die *abstractio* eines allgemeinen Wesens von dem konkreten Diesda (der materia *signata*), in dem es in der Sinnlichkeit gegeben ist. 2. Die *abstractio* des Quantitativen (materia *intelligibilis*) von dem Qualitativen, das die in der ersten Stufe erfaßten allgemeinen Wesenheiten noch in sich schlossen. 3. Die *abstractio* der transzendentalen Bestimmungen, die dem Seienden schlechthin, und nicht nur demjenigen Seienden zukommen, dessen Sein in der materia konkretisiert ist” (GW¹, pp. 132-133; GW², p. 197). Sobre esta cuestión, recordemos lo que dijo nuestro autor cuando trató acerca de la sensibilidad: “Para aclarar este aserto sea dicho a modo de anticipación: el primer grado de abstracción consiste en realidad en una objetivación universalizante de lo dado e

El primer grado de abstracción se produce a *materia sensibili individuali*. El segundo grado de abstracción es el que se produce a *materia sensibili communi et a materia intelligibili individuali*. Este segundo grado de abstracción se refiere a lo cuantitativo, al *ens principium numeri*. No pretendemos aquí desarrollar los dos primeros grados de abstracción, puesto que creemos que ya refutamos suficientemente la interpretación rahneriana en la segunda parte de nuestro trabajo, con motivo del análisis de un pasaje del *Comentario al De Trinitate* de Boecio. Sin embargo, recordamos que los dos primeros grados son considerados, por nuestro autor, como grados de abstracción sensible, no intelectual, lo cual tergiversa la doctrina tomista que sostiene que los tres grados de abstracción son formales o intelectuales. Cuando decimos, en este contexto, *abstracción sensible*, no nos referimos a la *abstracción* —por cierto, también impropriamente denominada— que consiste en disociar un aspecto sensible del mismo orden, por ejemplo, considerando aisladamente el color rojo de una mesa. Lo que denominamos nosotros *abstracción sensible*, en referencia a la metafísica de la sensibilidad rahneriana, es la abstracción —tanto de primer, como de segundo grado— de carácter anticipado que se da en la misma sensibilidad, gracias a sus estructuras aprióricas del espacio y del tiempo. Como vimos, Rahner, por un lado, concibe la sensibilidad como *actus materiae*, y, por otro, entiende que el primer grado de abstracción es una *objetivación universalizante* del dato sensible. Además, el segundo grado de abstracción corresponde a la intuición pura del espacio y del tiempo. Por ende, el tercer grado de abstracción —que es sobre el cual tratamos en este punto— corresponde al *a priori* del intelecto, en donde están ubicados, de modo anticipado e implícito, los otros dos grados de abstracción, llegando a ser este tercer grado de abstracción la condición de posibilidad para la objetivación del dato sensible. En fin,

intuido sensiblemente. Y así queda ya claro que con esta abstracción no se presenta ningún incremento en determinaciones materiales de lo dado hasta ahora, sensiblemente, en el indiviso medio de sujeto y objeto. Y lo mismo vale también de los dos siguientes grados de abstracción: no son realmente otra cosa que la abstracción separativa de los dos elementos de lo dado ya objetivamente en la primera abstracción: la pura intuición de espacio y tiempo (2º grado de abstracción) y del *a priori* del intelecto (los trascendentales [3er. grado de abstracción], que estaban ya dados, ambos a dos, para la objetivación de los datos aposterióricos de los sentidos en el primer grado de abstracción, como las condiciones necesarias de la posibilidad de tal objetivación). La *materia intelligibilis*, por tanto, si es que el primer grado de abstracción no importa un incremento en determinaciones de contenido, tiene que estar ya dada en su contenido" (EM, p. 119, nota 68): "*Zur Klärung dieses Satzes sei vorausgreifend bemerkt: die erste Abstraktionsstufe besteht sachlich in einer universalisierenden Vergegenständlichung des sinnlich Gegebenen und Angeschauten. Schon daraus ist klar, daß mit dieser Abstraktion kein Zuwachs an materialen Bestimmungen des bisher in der ungeschiedenen Mitte von Subjekt und Objekt sinnlich Gegebenen eintritt. Dasselbe gilt dann aber auch für die beiden folgenden Grade der Abstraktion: sie sind sachlich nichts anderes als die trennende Heraushebung der beiden Elemente des in der ersten Abstraktion schon gegenständlich Gegebenen: der reinen Anschauung von Raum und Zeit (2. Abstraktionsstufe) und des Aprioris des Intellekts (der Transzendentalien) (3. Abstraktionsstufe), die beide schon zur Vergegenständlichung der aposteriorischen Sinnesdaten in der ersten Abstraktionsstufe als die notwendigen Bedingungen der Möglichkeit solcher Vergegenständlichung mitgegeben waren. Die materia intelligibilis muß daher, wenn die erste Abstraktionsstufe keinen Zuwachs an inhaltlichen Bestimmungen bringen soll, in ihrer Inhaltlichkeit schon gegeben gewesen sein*" (GW¹, p. 70, nota 65; GW², pp. 118-119, nota 29).

como explicitamos en la segunda parte del trabajo, tanto el primer grado, como el segundo, forman parte —según nuestro autor— del ámbito de la sensibilidad material, y, por tanto, de las estructuras aprióricas del espacio y del tiempo.

De todas formas, nos parece muy conveniente —antes de explicar la tesis de Rahner sobre el tercer grado— exponer la doctrina tomasiana de los tres grados que se encuentra en la *Summa Theologiae*, a la cual también hace referencia nuestro autor en este punto³. Asimismo, también aquí analizaremos las interesantes referencias que el doctor Rahner hace a Maréchal y a Hufnagel. Sólo posteriormente podremos avanzar, centrándonos especialmente en la concepción rahneriana de la abstracción a *materia intelligibili communi*, que supone ser, propiamente —tanto para Tomás de Aquino como para Karl Rahner—, *conditio sine qua non* para que se pueda dar el conocimiento metafísico.

a) Referencia a la *Summa Theologiae* (I, q. 85, a. 1, ad 2)

En este texto que leeremos a continuación, santo Tomás de Aquino refuta una objeción que niega la posibilidad de entender las cosas materiales mediante la abstracción de las especies inteligibles a *phantasmatibus*, es decir, a partir las imágenes sensibles. La razón que se aduce en esta objeción es que la materia entra dentro de la definición de las cosas naturales, con lo cual no se pueden entender dichos objetos naturales sin la materia. Y como la materia es principio de individuación, parece que no se pueda entender lo universal a partir de lo particular⁴. Ahora bien, la contestación a esta objeción se realiza magistralmente con la exposición de la doctrina de la *triplex abstractio*:

“Quidam putaverunt quod species rei naturalis sit forma solum, et quod materia non sit pars speciei. Sed secundum hoc, in definitionibus rerum naturalium non poneretur materia. Et ideo aliter dicendum est, quod materia est duplex, scilicet communis, et signata vel individualis, communis quidem, ut caro et os; individualis autem, ut hae carnes et haec ossa. Intellectus igitur abstrahit speciem rei naturalis a materia sensibili individuali, non autem a materia sensibili communi. Sicut speciem hominis abstrahit ab his carnibus et his ossibus, quae non sunt de ratione speciei, sed sunt partes individui, ut dicitur in VII Metaphys.; et ideo sine eis considerari potest. Sed species hominis non potest abstrahi per

³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 85, a. 1, ad 2, referenciado en EM, pp. 192 y 194, notas 137, 138 y 142; GW¹, pp. 133-134, notas 134, 135 y 139; GW², pp. 197-198, notas 1, 2 y 6.

⁴ “Res materiales sunt res naturales, in quarum definitione cadit materia. Sed nihil potest intelligi sine eo quod cadit in definitione eius. Ergo res materiales non possunt intelligi sine materia. Sed materia est individuationis principium. Ergo res materiales non possunt intelligi per abstractionem universalis a particulari, quod est abstrahere species intelligibiles a phantasmatibus” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 85, a. 1, arg. 2).

intellectum a carnibus et ossibus. Species autem mathematicae possunt abstrahi per intellectum a materia sensibili non solum individuali, sed etiam communi; non tamen a materia intelligibili communi, sed solum individuali. Materia enim sensibilis dicitur materia corporalis secundum quod subiacet qualitatibus sensibilibus, scilicet calido et frigido, duro et molli, et huiusmodi. Materia vero intelligibilis dicitur substantia secundum quod subiacet quantitati. Manifestum est autem quod quantitas prius inest substantiae quam qualitates sensibiles. Unde quantitates, ut numeri et dimensiones et figurae, quae sunt terminationes quantitatum, possunt considerari absque qualitatibus sensibilibus, quod est eas abstrahi a materia sensibili, non tamen possunt considerari sine intellectu substantiae quantitati subiectae, quod esset eas abstrahi a materia intelligibili communi. Possunt tamen considerari sine hac vel illa substantia; quod est eas abstrahi a materia intelligibili individuali. Quaedam vero sunt quae possunt abstrahi etiam a materia intelligibili communi, sicut ens, unum, potentia et actus, et alia huiusmodi, quae etiam esse possunt absque omni materia, ut patet in substantiis immaterialibus. Et quia Plato non consideravit quod dictum est de duplici modo abstractionis, omnia quae diximus abstrahi per intellectum, posuit abstracta esse secundum rem⁵.

Como hemos leído, la ciencia que se ocupa de las cosas naturales se fundamenta en la abstracción de la materia sensible. Ahora bien, el Aquinate clarifica que la abstracción que el intelecto realiza de la especie, esencia o quiddidad es a partir de la materia sensible individual (*a materia sensibili individuali vel signata*), no de la común (*non signata*). Así pues, la filosofía natural, en la definición de hombre, incluye la carne y los huesos en general, pero de ningún modo la carne y los huesos concretos de un individuo determinado, ya que éstos no forman parte de la esencia de la especie, como también enseña, por otra parte, Aristóteles⁶. Todo esto constituye el primer grado de

⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 85, a. 1, ad 2.

⁶ En efecto, aquí santo Tomás se inspira en las enseñanzas del Estagirita, como se puede comprobar leyendo el siguiente pasaje: Ἐπει δὲ ἡ τῶν ζώων ψυχὴ (τοῦτο γὰρ οὐσία τοῦ ἐμψύχου) ἢ κατὰ τὸν λόγον οὐσία καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοιῷδε σώματι (ἕκαστον γοῦν τὸ μέρος ἐὰν ὀρίζηται καλῶς, οὐκ ἄνευ τοῦ ἔργου ὀριεῖται, ὃ οὐχ ὑπάρξει ἄνευ αἰσθήσεως), ὥστε τὰ ταύτης μέρη πρότερα ἢ πάντα ἢ ἓνια τοῦ συνόλου ζώου, καὶ καθ' ἕκαστον δὴ ὁμοίως, τὸ δὲ σῶμα καὶ τὰ τούτου μόρια ὕστερα ταύτης τῆς οὐσίας, καὶ διαιρεῖται εἰς ταῦτα ὡς εἰς ὕλην οὐχ ἡ οὐσία ἀλλὰ τὸ σύνολον, τοῦ μὲν οὖν συνόλου πρότερα ταῦτ' ἔστιν ὡς, ἔστι δ' ὡς οὐ (οὐδὲ γὰρ εἶναι δύναται χωριζόμενα: οὐ γὰρ ὁ πάντως ἔχων δάκτυλος ζώου, ἀλλ' ὁμώνυμος ὁ τεθνεώς): ἓνια δὲ ἅμα, ὅσα κύρια καὶ ἐν ᾧ πρώτῳ ὁ λόγος καὶ ἡ οὐσία, οἷον εἰ τοῦτο καρδία ἢ ἐγκέφαλος: διαφέρει γὰρ οὐθὲν πότερον τοιοῦτον. Ὁ δ' ἄνθρωπος καὶ ὁ ἵππος καὶ τὰ οὕτως ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα, καθόλου δέ, οὐκ ἔστιν οὐσία ἀλλὰ σύνολόν τι ἐκ τουδὶ τοῦ λόγου καὶ τησδὶ τῆς ὕλης ὡς καθόλου: καθ' ἕκαστον δ' ἐκ τῆς ἐσχάτης ὕλης ὁ Σωκράτης ἤδη ἐστίν, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως. Μέρος μὲν οὖν ἐστὶ καὶ τοῦ εἶδους (εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι) καὶ τοῦ συνόλου τοῦ ἐκ τοῦ εἶδους καὶ τῆς ὕλης [καὶ τῆς ὕλης] αὐτῆς (ARISTÓTELES. *Metaphysica* VII, 10, 1035b14-33): “Y, puesto que el alma de los animales (esta es, en efecto, la substancia de lo animado) es la substancia expresada por el enunciado y la especie y la esencia de tal cuerpo (pues cada parte, si se define bien, no se definirá sin su operación, la cual no existirá sin la sensación), de suerte que las partes del alma, por lo menos algunas, son anteriores al animal en conjunto, también será lo mismo individualmente; pero el cuerpo y sus partes son posteriores a esta substancia, y lo que se resuelve en tales partes como en su materia no es la substancia, sino el compuesto. Por consiguiente, tales partes son, en un sentido, anteriores al compuesto, pero, en otro sentido, no (pues no pueden existir separadas; porque un dedo no es dedo de un animal de cualquier

abstracción correspondiente a la ciencia de la Física, la cual abstrae la materia sensible individual, la materia que es principio de individuación, conservando la materia sensible común, es decir, las cualidades sensibles. Por este motivo, la física se ocupa del *ente móvil*, ya que el movimiento pertenece al ámbito de dichas cualidades sensibles. Por el contrario, ya hemos estudiado que, para Rahner, el *ente móvil* no es más que el sujeto existente en cuanto sensible, ya que su apriórica estructura sensible del espacio es considerada como *mobile*, en espera de ser movida por la afirmación sintética del juicio, por la *concienticidad* del espíritu.

El segundo grado de abstracción pertenece a la ciencia de la matemática, ya que las especies matemáticas son abstraídas por el intelecto agente a partir de la materia sensible común —además de la sensible individual— y de la materia inteligible individual, pero conservando la materia inteligible común. En este grado de abstracción, el entendimiento ha despojado la especie de toda materia corpórea, es decir, de todas las cualidades sensibles de la materia. Sin embargo, se conserva la materia inteligible común, ya que la cantidad es inherente a la substancia antes que todas las cualidades sensibles, y no se puede entender una cantidad desvinculada de la substancia, ya que ésta es el sujeto de aquélla. En cambio, el intelecto agente ha despojado a la especie de la materia inteligible individual, es decir, de la cantidad referida a una substancia concreta. Cabe decir, no obstante, que existe una errónea correspondencia de esta tesis con la teoría rahneriana de la sensibilidad, cuando nuestro autor sostiene que el espíritu se revela como anticipado *ser cuantitativo* (*Quantitativsein*) dentro de su apriórica doble estructura sensible del espacio-tiempo. Karl Rahner concibe el *ser cuantitativo* del espíritu en sentido espacial, teniendo en cuenta el carácter apriórico de dicha espacialidad, la cual es concebida como “potencialmente infinita con la vacía infinitud potencial de la materia como tal”⁷. Por consiguiente, la misma cantidad es también concebida como un *a priori* de la misma sensibilidad.

El tercer grado de abstracción consiste, precisamente, en el despojamiento de la única condición material que queda: la materia inteligible común. Es aquí donde aparecen,

modo, sino que un dedo muerto sólo es dedo de nombre). Y algunas son simultáneas, y en tal caso están las indispensables y sin las cuales no puede darse el concepto ni la substancia; por ejemplo, suponiendo que sea tal, el corazón o el cerebro; pues nada importa que lo sea uno u otro. Pero ‘el hombre’ y ‘el caballo’ y todo lo que de este modo se aplica a los individuos, pero universalmente, no es una substancia, sino un compuesto de tal concepto y de tal materia considerada como universal; pero, individualmente, de la materia última surge ya Sócrates, y lo mismo en las demás cosas. Así, pues, hay partes de la especie (y llamo especie a la esencia) y del todo compuesto de la especie y de la materia [y de la materia] misma” (ARISTÓTELES. *Metafísica*. Traducción de V. GARCÍA YEBRA. Madrid: Gredos, 1998, pp. 368-370).

⁷ EM, p. 116: “[...] mit der leeren potentiellen Unendlichkeit der materia als solcher potentiell unendlich” (GW¹, p. 67; GW², p. 115).

por ejemplo, el ente, lo uno, la potencia o el acto, elementos propios de la ciencia metafísica. Aunque acerca de este tercer grado hablaremos más adelante, hacemos notar que, en este grado tercero, lo que alcanza el entendimiento son conceptos completamente inmatrimales, en donde se da una verdadera *separatio* de las condiciones materiales de lo que es conocido. En el próximo punto trataremos sobre el complejo tema de la *separatio* en santo Tomás de Aquino y en Rahner, con ocasión del análisis de unos célebres pasajes de la *Expositio super librum Boethii De Trinitate*. Sin embargo, adelantamos que el problema de Rahner estriba en pensar que el *ser en general* —que, para él, forma parte de la esfera de la *separatio*—, se alcanza como *primum cognitum* mediante el juicio, con absoluta independencia del conocimiento a partir de los sentidos, y de los precedentes grados de abstracción.

b) Referencia a Joseph Maréchal en torno a los grados de abstracción

La referencia a la obra del padre Maréchal que hace el padre Rahner versa sobre los distintos grados de abstracción (*Les degrés de l'abstraction*)⁸. El peculiar punto de vista del filósofo belga le sirve a nuestro autor de fundamento para justificar, por una parte, la dicotomía que realiza entre los dos primeros grados de abstracción y el tercero, y, por otra, para sostener sus tesis de carácter idealista. Las presentes páginas de Maréchal hacen referencia, especialmente, a los dos primeros grados de abstracción, planteando, finalmente, la cuestión sobre la distinta naturaleza del tercero, en vistas a introducir su teoría sobre la forma sintética del juicio. Para empezar, Joseph Maréchal hace una crítica a los filósofos que pretenden abordar el tomismo a partir de *fórmulas estereotipadas*. Una de estas *fórmulas* aparece en la tradicional doctrina del conocimiento de los objetos materiales por abstracción. Se objeta, frecuentemente, que resulta imposible sostener que el entendimiento pueda *abstraer* una quiddidad que esté *encerrada* en un objeto material. Pero, además, lo que resulta más increíble —según esta objeción— es que haya filósofos que sostengan, además, que a partir de la quiddidad material se puedan abstraer los conceptos trascendentales que superan a dicha quiddidad, y que no tienen ninguna medida común con ella⁹. Ante esta objeción de los que desprecian el tomismo y la escolástica, tan típica y, por otra parte, tan simplista —una verdadera caricatura de la doctrina tomista de la abstracción—, el padre

⁸ Cfr. MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; París: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, pp. 185-201, referenciado en EM, p. 192, nota 137; GW¹, p. 133, nota 134; GW², p. 197, nota 1.

⁹ Cfr. MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, pp. 252-253.

Maréchal toma una posición curiosa. Por un lado, no acepta dichas críticas, pero sostiene, por otro, que el problema se encuentra en el desconocimiento de la misma teoría por parte de la propia escolástica: “¿Qué responder a esto sino que existe un desconocimiento sobre el sentido de la palabra ‘abstracción’ en los escolásticos?”¹⁰. A partir de este momento, el padre Maréchal empieza a desarrollar su teoría, que pasamos a exponer.

α) Primer grado: abstracción directa del universal

En primer lugar, Maréchal expone un ejemplo de abstracción impropia, para explicar el proceso de la abstracción propia, y demostrar su carácter apriórico: “El sentido visual, dice Santo Tomás, ‘abstrae’ el ‘color’ en el complejo de cualidades sensibles presentadas por el objeto. No es el objeto externo quien impone esta abstracción del color, es la disposición previa de la facultad visual. Toda abstracción, incluso la más ínfima, depende de un principio abstractivo *a priori*”¹¹. El primer grado de abstracción —explica Maréchal— es el de la *abstracción directa del universal*. En este grado, la abstracción se revela como *desmaterializante* y, por ende, *universalizante*, pero sin despojarse de las cualidades *formales* de los objetos sensibles. Este tipo de abstracción es más *objetivante* que objetiva; “es más bien un *modus quo cognoscitur obiectum* que un *id quod cognoscitur de obiecto*; por la abstracción directa, *obiectum cognoscitur universaliter, nondum autem ut universale*”¹². Asimismo, el *a priori* que se da en este grado abstractivo es el siguiente:

¹⁰ MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Traducción de F. FONT y S. HEREDIA. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, p. 253: “Que répondre à cela, sinon qu’il y a méprise sur le sens du mot ‘abstraction’ chez les Scolastiques?” (MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, p. 186).

¹¹ MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Traducción de F. FONT y S. HEREDIA. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, p. 253: “Le sens visuel, dit S. Thomas, abstrait la ‘couleur’ dans le complexe des qualités sensibles présentées par l’objet. Ce n’est pas l’objet externe qui impose cette abstraction de la couleur, c’est la disposition préalable de la faculté visuelle. Toute abstraction, même la plus infime, dépend d’un principe abstractif à priori” (MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, p. 186).

¹² MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Traducción de F. FONT y S. HEREDIA. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, p. 254: “Mais il y est plutôt un ‘modus quo cognoscitur obiectum’ qu’un ‘id quod cognoscitur de obiecto’; par l’abstraction directe, ‘obiectum cognoscitur universaliter, nondum autem ut universale’” (MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, p. 187).

“Es el *a priori* de una facultad inmaterial inmediatamente sobreordenada, en la unidad substancial de un mismo sujeto, a una facultad material que ella inviste y dirige. Este *a priori* no altera la diversidad cualitativa del objeto percibido: relativamente a esta diversidad, el entendimiento no estaba sino *en potencia* y en consecuencia se ‘somete’ a ella sin que, por su parte, le imponga nada, salvo el modo de inmaterialidad y, por consiguiente, de universalidad”¹³.

El concepto abstracto resultante del proceso abstractivo de este primer grado debe considerarse *universale in actu*, mientras que el objeto exterior contiene el *universale in potentia*, presupuesto por el *universale in actu* del sujeto cognoscente. Es importante remarcar esto que enseña Maréchal. El *universale in actu* está en el sujeto, y no es, de ningún modo, una representación de un objeto actualmente universal, sino el *revelador lógico*, inmediato y proporcionado, del *universale in potentia* del objeto exterior: “Como dicen los realistas moderados, el objeto ‘fundamenta’ la universalidad del concepto, pero no la precontiene formalmente”¹⁴.

Estamos, en parte, de acuerdo en esto con Maréchal. El entendimiento puede captar realmente la naturaleza de las cosas de modo universal, aunque dichas naturalezas se encuentren en los objetos exteriores de modo singular. Esta es la posición del realismo moderado, que sostiene que los universales no existen exclusivamente fuera del entendimiento —como opina el realismo exagerado—, pero tampoco son un mero producto del mismo —como cree el nominalismo—. El entendimiento puede captar la esencia del hombre. Ahora bien, esta esencia adquirirá el carácter universal en el entendimiento, aunque, por ejemplo, dicha esencia exista realmente en Cicerón, y éste comparta la misma esencia que Séneca y los demás hombres. Sólo un entendimiento puede conferir universalidad a dicha esencia, realmente existente en la realidad, aplicándola a cada hombre en particular, puesto que el universal como tal no es más que *unum aptum inesse multis*¹⁵.

¹³ MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Traducción de F. FONT y S. HEREDIA. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, pp. 254-255: “C’est l’à priori d’une faculté immatérielle immédiatement surordonnée, dans l’unité substantielle d’un même sujet, à une faculté matérielle qu’elle investit et dirige. Cet à priori n’altère pas la diversité qualitative de l’objet perçu: relativement à celle-ci, l’intellect n’était qu’en puissance; il s’y ‘soumet’ sans rien imposer de son chef, sauf le mode d’immatérialité, et par conséquent d’universalité” (MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, p. 187).

¹⁴ MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Traducción de F. FONT y S. HEREDIA. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, p. 255: “Comme disent les réalistes modérés, l’objet ‘fonde’ l’universalité du concept, mais ne la précontient pas formellement” (MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, p. 188).

¹⁵ Cfr. GARDEIL, H. D. *Introducción. Lógica*. En GARDEIL, H. D. *Iniciación a la filosofía de santo Tomás de Aquino*. México: Tradición, 1973, vol. I, pp. 88-90.

No obstante lo antedicho, cabe decir, que no nos parece adecuado el pronunciado apriorismo maréchaliano en esta cuestión. La distinción es sutil, y puede parecer irrelevante, pero nosotros creemos que una cosa es que el entendimiento tenga la capacidad de conocer universalmente lo que los sentidos percibieron en muchos objetos, y otra muy distinta es que exista una anticipada estructura ordenadora del espíritu, una especie de categoría *a priori* universalizante, similar a la categoría kantiana de la unidad. Así creemos que también lo ha entendido el doctor Rahner a la hora de tratar sobre el primer grado de abstracción, al considerar que lo concreto que se da en la sensibilidad —*aquesto* o *Diesda*— ya está ordenado universalmente de modo anticipado, y a la inversa, que el mismo concepto universal está ordenado aprióricamente a un *Diesda* mediante la anticipación abstractiva, como vimos cuando tratamos de la síntesis concretiva del concepto universal.

β) Segundo grado: la abstracción matemática

Prosiguiendo con el texto maréchaliano, nos encontramos con el segundo grado de abstracción, correspondiente al objeto matemático. Después de la abstracción a partir de la materia sensible e individual, se conserva la *cantidad inteligible* o *materia intelligibilis communis*. En este segundo grado aún no se llega al *inteligible puro*, pero se conserva la cantidad inteligible que es más general y universal que los sensibles propios que han dejado de ser considerados, incluidos los sensibles comunes, como la cantidad concreta. En este sentido, lo que se tiene en cuenta es la cantidad por sí misma, que es inteligible, y no sensible. Ahora bien, Maréchal añade que existe una apriórica condición absoluta de posibilidad que permite la creación o construcción imaginativa de los objetos matemáticos. Así pues:

“El matemático —aritmético, algebrista, geómetra— en cuanto tal, no induce, sino que construye; desarrolla sintéticamente números, ordena figuras; en lugar de recibir ya hecha una ciencia que él se contentaría con clasificar, edifica él mismo su ciencia, pieza por pieza, relación por relación, en virtud de una ley interna creadora”¹⁶.

¹⁶ MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Traducción de F. FONT y S. HEREDIA. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, p. 261: “Le mathématicien —arithméticien, algébriste, géomètre— en tant que tel, n’induit pas, il construit: il développe synthétiquement des nombres, il ordonne des figures; au lieu de recevoir toute faite une science qu’il se contenterait de classer, il édifie lui-même sa science, pièce par pièce, relation par relation, en vertu d’une loi interne créatrice” (MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, p. 193).

Maréchal, admitiendo que la matemática es considerada como una *ciencia pura y apodíctica*, se pregunta: “¿es apodíctica sólo en el orden ‘ideal’, o bien nos revela ciertas exigencias absolutas, no ya de nuestras solas representaciones, sino del orden mismo de las existencias?”¹⁷. Para el doctor Maréchal, los conceptos matemáticos son apodícticos en la medida en que corresponden o son expresión de la estructura apriórica constructiva de la imaginación: “Los axiomas de la Matemática son apodícticos en la medida en que traducen la necesidad *a priori* de los ‘esquemas constructivos’ puros de la imaginación, o, si se quiere, en la medida en que expresan la regla universal de estructura de los productos de la imaginación: imágenes o fantasmas”¹⁸.

Teniendo en cuenta todo esto, el filósofo belga pretende resolver la cuestión de la consonancia ontológica entre el sujeto y el objeto matemático. Lo que la abstracción geométrica conoce de modo apodíctico —el *id quod*—, según Maréchal, no es una *geometría en acto* existente en la realidad extramental, sino una *geometría en potencia*. Lo que entiende este autor por *geometría en potencia* es: “una condición exterior proporcionada, como principio ontológico de la extensión concreta de los objetos, a lo que es la ciencia geométrica como regla constructiva de nuestras representaciones concretas de extensión”¹⁹. Dicho esto, el padre Maréchal enseña que la construcción del objeto nunca llega a ser completamente exacta con del objeto exterior, puesto que siempre queda algo de indeterminación en la misma construcción del objeto matemático, debido a la imperfección material de nuestros sentidos. Con esto no quiere decir Maréchal que la ley inmanente cuantitativa sea inexacta; es la correspondencia con el exterior que no lo es. La ley cuantitativa de la imaginación constructiva es exacta en relación a las representaciones del exterior, no respecto de los objetos exteriores. Según Maréchal, no se puede pretender que exista una correspondencia exacta entre

¹⁷ MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Traducción de F. FONT y S. HEREDIA. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, p. 263: “N’est-elle apodictique que dans l’ordre ‘idéal’, ou bien nous révèle-t-elle certaines exigences absolues, non plus de nos seules représentations, mais de l’ordre même des existences?” (MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, p. 194).

¹⁸ MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Traducción de F. FONT y S. HEREDIA. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, p. 264: “Les axiomes de la Mathématique sont apodictiques dans la mesure où ils traduisent la nécessité à priori des ‘schèmes constructifs’ purs de l’imagination, ou, si l’on veut, dans la mesure où ils expriment la règle universelle de structure des produits de l’imagination: images ou phantasmes” (MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, p. 195).

¹⁹ MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Traducción de F. FONT y S. HEREDIA. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, p. 265: “Une condition extérieure proportionnée, comme principe ontologique de l’étendue concrète des objets, à ce qu’est la science géométrique comme règle constructive de nos représentations concrètes d’étendue” (MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, p. 196).

la ley cuantitativa de la imaginación constructiva y la ley cuantitativa del mundo extramental corpóreo, aunque la primera, en sí misma, dentro de la esfera de la imaginación, constituye una ciencia pura, apodíctica y exacta. Así entendida, la matemática es euclidiana, en cambio, la ley cuantitativa extramental no puede considerarse como tal. Aquí es cuando el padre Maréchal presenta la siguiente hipótesis. Él afirma que, según la ley euclidiana de nuestras construcciones imaginativas, la suma de todos los ángulos de un triángulo equivale a dos rectos; es una ley exacta. Sin embargo, parece imposible saber si esta ley se cumple a la perfección en la realidad exterior, debido a la imperfección de nuestros sentidos. Incluso Joseph Maréchal va más allá, y afirma que, aunque no tengamos modo alguno de averiguarlo, cabe preguntarse si sería posible que se adaptasen los objetos exteriores, cuya geometría está en potencia, a una geometría inmanente no euclidiana, existente en un hipotético sujeto cognoscente que percibiera la realidad extramental de modo diferente al nuestro, tan diferente que pudiera construir triángulos cuya suma de sus ángulos no alcanzase o rebasase el valor de dos rectos²⁰. En definitiva, la matemática maréchaliana considera que el entendimiento se aprovecha del *a priori* de la construcción imaginativa, que goza de una estructura ordenadora-constructora anticipada. Así pues, la *geometría en potencia* de los objetos exteriores es actuada, ordenada o construida al modo de una ley cuantitativa *a priori* que se identifica con la matemática de Euclides, aunque si el sujeto tuviera otro modo geométrico, contrario al

²⁰ “Sans doute, les théorèmes géométriques ne souffrent pas d'à peu près: que la somme des trois angles d'un triangle soit égale à deux droits, c'est une loi exacte de nos représentations spatiales. Mais que l'étendue réelle des objets eux-mêmes puisse ou non —absolument parlant— s'adapter plus exactement, comme 'géométrie en puissance', à des imaginations libérées du postulat des parallèles; que, devant le même monde physique, des percipients autrement doués que nous, puissent ou non, là où nous 'construisons' nécessairement des triangles euclidiens, 'construire' des triangles dont les angles excéderaient ou n'atteindraient pas deux droits..., comment le saurions-nous, aussi longtemps qu'à l'échelle de nos sens les différences en cause demeurent imperceptibles soit en elles-mêmes, soit dans leurs contre-coups physiques. Tout ce que nous pouvons dire avec certitude, c'est que, par rapport à notre perception sensible de l'étendue concrète, les propriétés de l'espace réel se confondent avec celles d'un espace euclidien. Tenu compte de cette marge d'approximation, pratiquement négligeable, nous appliquons légitimement à la réalité physique les règles apodictiques de la géométrie euclidienne” (MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, pp. 196-197): “Sin duda, los teoremas geométricos de ningún modo admiten un más o menos: que la suma de los tres ángulos de un triángulo sea igual a dos rectos, es una *ley exacta* de nuestras representaciones espaciales. Pero que la extensión real de los objetos pudiese o no —absolutamente hablando— adaptarse más exactamente, como 'geometría en potencia', a imaginaciones liberadas del postulado de las paralelas, que, ante el mismo mundo físico, observadores dotados de un modo distinto al nuestro pudiesen o no, allí donde nosotros 'construimos' necesariamente triángulos euclidianos, 'construir' triángulos cuyos ángulos excedan o no alcancen los dos rectos, ¿cómo saberlo mientras, a la escala de nuestros sentidos, las diferencias en cuestión permanezcan imperceptibles, ya en sí mismas, ya en sus repercusiones físicas? Todo lo que podemos decir con certeza es que, por relación a nuestra percepción sensible de la extensión concreta, las propiedades del espacio real se confunden con las de un espacio euclidiano. Teniendo en cuenta este margen de aproximación, prácticamente despreciable, aplicamos legítimamente a la realidad física las reglas apodícticas de la geometría euclidiana” (MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Traducción de F. FONT y S. HEREDIA. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, p. 265).

euclidiano, de construir dicha realidad exterior, también lo podría hacer. Parece que aquí Maréchal se ha olvidado de que ni tan sólo Dios omnipotente puede crear ni entender un triángulo que no tenga tres ángulos, o que éstos no sumen 180° . La razón de esto es que a Dios le es imposible entrar en contradicción con los principios formales que existen en las esencias de las cosas creadas por Él, y de los cuales depende la ciencia geométrica²¹.

Karl Rahner se inspira en este apriorismo maréchaliano para desarrollar su teoría sobre la sensibilidad material-cuantitativa, a la que corresponde el segundo grado de abstracción. Sin embargo, aunque haya servido de inspiración, también es manifiesta la diferencia entre esta tesis de Maréchal y la de Rahner, puesto que éste no tiene en cuenta la realidad cuantitativa extramental, ya que lo cuantitativo es la misma sensibilidad. En cambio, Maréchal tiene en consideración la realidad exterior, a pesar de que no admite que haya un orden geométrico actual en el mundo de los entes corpóreos, estando solamente en potencia respecto de una imaginación apriórica que la construya y ordene. Tanto Maréchal como nuestro autor se equivocan gravemente, ya que ambos —aunque en distintos grados— conciben las nociones matemáticas de modo racionalista-inmanentista, como si estuvieran dadas implícitamente antes de toda experiencia sensible. La experiencia sólo sirve a estos autores para explicitar la ley constructora de dichas nociones. Es cierto que, a partir de la experiencia sensible, la imaginación produce una serie de imágenes geométricas, pero esto no quiere decir que esta geometría no esté bien fundamentada en la realidad extramental. Podemos decir que, mediante la sensibilidad externa, los objetos exteriores son percibidos sensiblemente, quedando impresos en la imaginativa con una imagen sensible. Esta percepción demuestra que en el exterior existe una ordenación geométrica en acto, lo que, a la vez, indica que las leyes que descubrió Euclides se dan en la realidad.

γ) Tercer grado: la abstracción de los conceptos trascendentales

Después de haber expuesto las cuestiones precedentes extensamente, el padre Joseph Maréchal demuestra a dónde quería llegar con la argumentación que ha desarrollado acerca del primer y segundo grado de abstracción. La exposición del tercer grado,

²¹ “Cum principia quarundam scientiarum, ut logicae, geometriae et arithmeticae, sumantur ex solis principiis formalibus rerum, ex quibus essentia rei dependet, sequitur quod contraria horum principiorum Deus facere non possit: sicut quod genus non sit praedicabile de specie; vel quod lineae ductae a centro ad circumferentiam non sint aequales; aut quod triangulus rectilineus non habeat tres angulos aequales duobus rectis” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 25, n. 14).

sobre la abstracción de los conceptos trascendentales, este filósofo la realiza de forma introductoria, preparándose para justificar su tesis de la afirmación metafísica del ser en el juicio, cuya cuestión hemos abordado con anterioridad y en varias ocasiones en nuestro trabajo.

Maréchal dice que santo Tomás sostiene que “subsiste una pluralidad de determinaciones objetivas, cuyos caracteres diferenciales sobreviven a la desaparición de toda diversidad originaria de la cantidad pura y de las cualidades sensibles”²². Dicho esto, el filósofo belga se pregunta dónde se habrá de buscar el principio psicológico que actualiza esta superior diferenciación ante la manifiesta limitación del *a priori* de nuestros sentidos y del *a priori* constructivo de la imaginación, e, incluso, del mismo entendimiento en su función universalizante, que sólo alcanza a desmaterializar lo cuantitativo y lo sensible²³. Por consiguiente, el doctor Maréchal plantea lo siguiente: “¿Puede admitirse, apurando la comparación, que el objeto trascendental de la inteligencia sea, en su orden, una especie de ‘intuición pura’ (un contenido *a priori* de representación), como el objeto formal del sentido interno sería, en un nivel inferior, una ‘intuición pura’?”²⁴. La respuesta, por parte de este autor, es contundentemente negativa:

“No, esta consecuencia excesiva es inaceptable para un escolástico tomista. Ya que ella nos otorgaría un contacto inmediato con el objeto trascendente, y alcanzaría, de este modo, si no las tesis extremas del innatismo o del intuicionismo ontologista, por lo menos la

²² MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Traducción de F. FONT y S. HEREDIA. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, p. 268: “Il subsiste une pluralité de déterminations objectives, dont les caractères différentiels survivent à l’effacement de toute diversité originnaire de la quantité pure et des qualités sensibles” (MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, p. 199).

²³ “Où faudra-t-il donc chercher le principe psychologique qui met ‘en acte’, dans le sujet, cette différenciation supérieure? Le contact physique de l’objet extérieur ne nous donne que du concret sensible ; l’*a priori* modeste de nos sens n’opère qu’un triage entre qualités sensibles; l’*a priori* constructif de l’imagination ne fonde pas d’abstraction supérieure à la quantité; l’entendement dans sa fonction universalisante, ne fait que dématérialiser le quantitatif et le sensible” (MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, p. 199): “¿Dónde habrá, pues, que buscar el principio psicológico que pone ‘en acto’, en el sujeto esta diferenciación superior? El contacto físico del objeto exterior no nos da más que lo concreto sensible; el *a priori* modesto de nuestros sentidos no efectúa más que una selección entre cualidades sensibles; el *a priori* constructivo de la imaginación no fundamenta una abstracción superior a la cantidad; el entendimiento en su función universalizante, no hace más que desmaterializar lo cuantitativo y lo sensible” (MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Traducción de F. FONT y S. HEREDIA. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, p. 269).

²⁴ MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Traducción de F. FONT y S. HEREDIA. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, p. 269: “Peut-on, serrant la comparaison de plus près, admettre que l’objet transcendantal de l’intelligence soit, dans son ordre, une sorte d’‘intuition pure’ (un contenu *a priori* de représentation), comme l’objet formel du sens interne serait, à un niveau inférieur, une ‘intuition pure’?” (MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, p. 200).

concepción fundamental del racionalismo wolffiano, que atribuye a nuestra inteligencia el poder de obtener *a priori*, por síntesis, la representación formal de las esencias *objetivamente* posibles. Pero entonces, ¿qué podría ser una ‘diversidad *a priori*’ intelectual que no fuera ni intuición ontológica, ni ‘intuición pura’?”²⁵.

Al igual que Rahner, Maréchal hace un preámbulo, mediante la exposición de los distintos grados de la abstracción, para llegar a la cuestión que realmente le interesa, que es la del juicio como operación del espíritu capaz de alcanzar a conocer objetivamente el ser trascendente de un modo anticipado, a pesar de que el mismo Maréchal —como hemos leído más arriba— pretenda desmarcarse del innatismo o del intuicionismo ontologista. Tanto para un autor como para otro, en el análisis del juicio está la respuesta adecuada a la objeción de los modernos que niegan la posibilidad del entendimiento de alcanzar, a partir del conocimiento sensible y de la abstracción, los conceptos absolutamente inmateriales y trascendentes, los cuales, en Rahner mismo, se reducen a uno sólo: el *ser en general*²⁶.

c) Referencia a Alfons Hufnagel en torno al conocimiento intuitivo

En cuanto a la cuestión del conocimiento de las esencias de las cosas, mediante la *abstractio a conditionibus materialibus*, el padre Rahner hace referencia a la obra de Alfons Hufnagel, *Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin*²⁷, especialmente indicando los textos tomasianos que el propio Hufnagel cita, aunque advirtiendo que, en

²⁵ MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Traducción de F. FONT y S. HEREDIA. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, pp. 269-270: “Non, cette conséquence excessive est inacceptable pour un Scolastique thomiste. Car elle nous accorderait prise immédiate sur l’objet transcendant, et rejoindrait de la sorte, sinon les thèses extrêmes de l’innéisme ou de l’intuicionisme ontologiste, du moins la conception fondamentale du rationalisme wolffien, qui attribue à notre intelligence le pouvoir d’obtenir à priori, par synthèse, la représentation formelle d’essences objectivement possibles. Mais alors, que peut bien être une ‘diversité à priori’ intellectuelle, qui ne serait ni intuition ontologique, ni ‘intuition pure’?” (MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, p. 200).

²⁶ “El estudio del *juicio*, indispensable para completar, a este respecto, el análisis tomista del conocimiento objetivo, nos aportará quizás, por añadidura, alguna luz sobre el problema desconcertante del conocimiento de un objeto trascendente por medio de conceptos que no lo representan formalmente” (MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Traducción de F. FONT y S. HEREDIA. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, p. 271): “L’étude du jugement, indispensable pour parfaire, à cet égard, l’analyse thomiste de la connaissance objective, nous apportera peut-être, par surcroît, quelque lumière sur le problème déroutant de la connaissance d’un objet transcendant au moyen de concepts qui ne le représentent pas formellement” (MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, p. 201).

²⁷ Cfr. HUFNAGEL, A. *Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin*. Münster in Westfalen : Aschendorff, 1932, pp. 205-222, 278-284, referenciado en EM, p. 193, notas 139-140; GW¹, p. 133, notas 136-137; GW², p. 197, notas 3-4.

la interpretación exacta de los mismos, se aparta de él²⁸. Como vimos en la primera parte de nuestro trabajo, el doctor Hufnagel pretende demostrar la doctrina del conocimiento intuitivo en la obra de santo Tomás de Aquino —sin negar la abstracción—, relacionándolo con el conocimiento de los primeros principios. A nuestro modo de ver, el estudio de Hufnagel es muy sugerente, aunque no compartimos la finalidad de dicho trabajo, que pretende conciliar el intuicionismo de Husserl con el de santo Tomás, abogando por la típica fusión de *nova et vetera*²⁹. A pesar de ello, centrémonos en las páginas de Hufnagel a las cuales alude nuestro autor, en las que no se acepta una interpretación de la gnoseología tomista que concluya que el conocimiento por abstracción nos permite conocer la esencia metafísica de una cosa:

“Sólo hay que tener en cuenta que, en esta *abstractio*, no se trata del conocimiento de la intrínseca naturaleza metafísica de una cosa material. Es cierto que el modo de expresarse de santo Tomás suena frecuentemente como si ya por la *abstractio a conditionibus materialibus* fuera conocida la esencia metafísica de una cosa. Pero santo Tomás es consciente de que tal conocimiento no es, de hecho, asunto liquidado por la fundamental y simple *abstractio* en el comienzo del proceso de conocimiento, sino su objetivo nunca completamente conseguido”³⁰.

Para el doctor Hufnagel, existen una serie de objetos propios del conocimiento intuitivo, que, para él, es lo mismo que decir: objetos que no se adquieren discursivamente³¹. Estos objetos son: los *primeros principios (ersten Prinzipien)*, las esencialidades (*Wesenheiten*) y lo sobrenatural (*Übernatürliche*). Tanto unos objetos como otros —según Hufnagel— no se pueden alcanzar solamente con la *ratio*; se necesita también la intuición³².

²⁸ Cfr. EM, p. 193, nota 140; GW¹, p. 133, nota 137; GW², p. 197, nota 4.

²⁹ Cfr. HUFNAGEL, A. *Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin*. Münster in Westfalen : Aschendorff, 1932, pp. 291-301.

³⁰ EM, p. 193: “*Es ist hierzu nur noch anzumerken, daß es sich bei dieser abstractio nicht um die Erkenntnis des inneren metaphysischen Wesens eines materiellen Dinges handelt. Die Ausdrucksweise lautet bei Thomas zwar oft so, als ob durch die abstractio a conditionibus materialibus schon die metaphysische essentia einer Sache erkannt wäre. Thomas ist sich aber bewußt, daß tatsächlich eine solche Erkenntnis nicht Sache der grundlegenden einfachen abstractio am Anfang des ganzen Erkenntnisprozesses ist, sondern sein nie restlos erreichtes Ziel*” (GW¹, p. 133; GW², p. 197).

³¹ “*Welches ist der besondere Gegenstand, der durch die intuitive Erkenntnis erreicht wird? Oder genauer welches sind die besonderen Gegenstände, die nicht diskursiv, sondern intuitiv erkannt werden?*” (HUFNAGEL, A. *Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin*. Münster in Westfalen : Aschendorff, 1932, p. 200): “¿Cuál es el objeto característico alcanzado mediante el conocimiento intuitivo? O más concretamente, ¿cuáles son los objetos característicos que no son conocidos discursivamente, sino intuitivamente?” (traducción de A. CLIMENT BELART).

³² “*Intuitive und rationale Erkenntnis haben teils Gleichartiges zum Gegenstand, nämlich das Intelligible oder Universale, teils ist der Gegenstand ein ganz andersartiger, so die ersten Prinzipien, obersten Wesenheiten und das Übernatürliche, das die reine ratio nie erkennen kann, sondern wovon sie auszugehen und wo sie zu endigen hat*” (HUFNAGEL, A. *Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin*. Münster in Westfalen : Aschendorff, 1932, pp. 208-209): “El conocimiento intuitivo y racional tienen por objeto, por un lado, algo similar, a saber, lo inteligible o lo universal, por otro lado, el objeto

Afirma Alfons Hufnagel que el conocimiento intuitivo de los *primeros principios* presupone, de modo necesario, el conocimiento intuitivo de sus *termini*. Por ejemplo, para conocer el principio *omne totum est maius sua parte* se necesita, previamente, conocer el concepto *totum* y el concepto *pars*. En cuanto al conocimiento del principio más elevado, el principio de contradicción, antes debe conocerse la noción de ser (*Sein*). Este ser no puede identificarse, no obstante, con el *ser en general*, sino que es el ser de los entes materiales. Esto es muy importante remarcarlo para que no haya equívocos. Este ser no se da en la conciencia de modo anticipado, sino en la realidad material extramental. En este sentido, Hufnagel interpreta correctamente el siguiente pasaje del *De potentia*: “*Intellectus autem noster hoc modo intelligit esse quo modo invenitur in rebus inferioribus a quibus scientiam capit, in quibus esse non est subsistens, sed inhaerens. Ratio autem invenit quod aliquod esse subsistens sit*”³³. En cambio, para nuestro autor, lo primero que alcanza el entendimiento es el apriórico *ser en general y absoluto* que se encuentra de forma potencial en el espíritu. Como vemos, a diferencia de lo que opina Karl Rahner, para Hufnagel lo que primero cae en el intelecto es el ser, entendido éste como *ens*: “lo primero que se conoce es de algún modo un ente”³⁴.

“¿Qué se entiende por este ser que es conocido en primer lugar? Algo que viene dado en todo conocimiento, sin lo cual nada puede ser conocido. Se trata pues aparentemente de algo muy general, lo más general de todo lo que puede ser conocido, de manera similar a la forma apriórica a través de la cual conocemos todo. No obstante, bajo este ‘ser conocido en primer lugar’ no se hace referencia al ser absoluto, sino más bien al ser de las cosas materiales; es la *ratio* la primera en encontrar el ser absoluto”³⁵.

Asimismo, los conceptos más elevados, los trascendentales —*ens, unum, verum o bonum*—, también son considerados por este filósofo como *principios* —las primeras concepciones del intelecto—, los cuales no pueden ser alcanzados por vía racional, ya

es de índole completamente distinta, como los primeros principios, las esencialidades más elevadas y lo sobrenatural, lo cual nunca puede ser conocido por la pura *ratio*, sino de dónde ésta debe surgir y donde debe terminar” (traducción de A. CLIMENT BELART).

³³ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 7.

³⁴ Traducción de A. CLIMENT del texto original: “*Das erste, was erkannt wird, ist irgendwie ein Seiendes*” (HUFNAGEL, A. *Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin*. Münster in Westfalen: Aschendorff, 1932, p. 204).

³⁵ Traducción de A. CLIMENT del texto original: “*Was ist unter diesem ‚Sein‘, das zuerst erkannt wird, verstanden? Etwas, was in aller Erkenntnis mitgegeben ist, ohne das nichts erkannt werden kann. Es ist also offenbar etwas sehr allgemeines, das allgemeinste, was überhaupt erkannt wird, gleichsam die apriorische Form, unter der wir alles erkennen. Jedenfalls aber ist unter diesem ‚zuerst erkannten Sein‘ nicht das absolute Sein gemeint, sondern eher das Sein der materiellen Dinge; das absolute Sein findet erst die ratio*” (HUFNAGEL, A. *Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin*. Münster in Westfalen: Aschendorff, 1932, p. 203).

que todo discurso racional presupone dichos *principios*³⁶. Para el caso, el autor se fundamenta en el siguiente texto del *Comentario al De Trinitate* de Boecio:

*“Omnis consideratio scientiarum speculativarum reducitur in aliqua prima, quae quidem homo non habet necesse addiscere aut invenire, ne oporteat in infinitum procedere, sed eorum notitiam naturaliter habet. Et huiusmodi sunt principia demonstrationum indemonstrabilia, ut omne totum est maius sua parte et similia, in quae omnes demonstrationes scientiarum reducuntur, et etiam primae conceptiones intellectus, ut entis et unius et huiusmodi, in quae oportet reducere omnes diffinitiones scientiarum praedictarum”*³⁷.

Ahora bien, añade el padre Hufnagel: “Objeto del conocimiento intuitivo son, además, no solamente estas *esencialidades* más generales, sino también *esencialidades* de cosas sensibles”³⁸. En esto el autor cae en una errónea interpretación de las cuestiones 85 y 88 de la *Prima Pars* de la *Summa Theologiae*. A partir de dichas cuestiones, Hufnagel enseña que las *esencialidades* de las cosas materiales también son objeto del conocimiento intuitivo; prueba de ello —según Hufnagel— es la afirmación que encontramos en los presentes textos tomasianos, que aseguran que el primer y propio objeto del entendimiento es la quiddidad o esencia.

*“Cum intellectus humanus, secundum statum praesentis vitae, non possit intelligere substantias immateriales creatas, ut dictum est; multo minus potest intelligere essentiam substantiae increatae. Unde simpliciter dicendum est quod Deus non est primum quod a nobis cognoscitur; sed magis per creaturas in Dei cognitionem pervenimus, secundum illud apostoli ad Rom. I, invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur. Primum autem quod intelligitur a nobis secundum statum praesentis vitae, est quidditas rei materialis, quae est nostri intellectus obiectum”*³⁹.

³⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 204.

³⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super De Trinitate* III, q. 6, a. 4, co. 1.

³⁸ Traducción de A. CLIMENT del texto original: “Gegenstand intuitiver Erkenntnis sind ferner nicht bloß diese allgemeinsten ‚Wesenheiten‘, sondern auch Wesenheiten von sinnlichen Dingen” (HUFNAGEL, A. *Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin*. Münster in Westfalen: Aschendorff, 1932, p. 205).

³⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 88, a. 3, co. En la cuestión 85 encontramos la misma afirmación: “*Intellectus humanus necesse habet intelligere componendo et dividendo. Cum enim intellectus humanus exeat de potentia in actum, similitudinem quandam habet cum rebus generabilibus, quae non statim perfectionem suam habent, sed eam successive acquirunt. Et similiter intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem; sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei, quae est primum et proprium obiectum intellectus; et deinde intelligit proprietates et accidentia et habitudines circumstantes rei essentiam. Et secundum hoc, necesse habet unum apprehensum alii componere vel dividere; et ex una compositione vel divisione ad aliam procedere, quod est ratiocinari. Intellectus autem angelicus et divinus se habet sicut res incorruptibiles, quae statim a principio habent suam totam perfectionem. Unde intellectus angelicus et divinus statim perfecte totam rei cognitionem habet. Unde in cognoscendo quidditatem rei, cognoscit de re simul quiddid nos cognoscere possumus componendo et dividendo et ratiocinando. Et ideo intellectus humanus cognoscit componendo et dividendo, sicut et ratiocinando. Intellectus autem divinus et angelicus cognoscunt quidem compositionem et divisionem et ratiocinationem, non componendo et dividendo et ratiocinando, sed per intellectum simplicis quidditatis*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 85, a. 5, co.).

Ahora bien, el problema que vemos en Hufnagel, en la interpretación que hace de los antedichos textos tomasianos, es que, al considerar el objeto propio del entendimiento, identifica *simpliciter* la *quidditas rei* con la esencia universal, considerada absolutamente, en su modo de existir en el entendimiento, a pesar de que él haga la distinción de los distintos modos de existir de la esencia⁴⁰. Por otra parte, como en estos textos de santo Tomás se afirma que la *quidditas rei* es el *primum cognitum*, este filósofo jesuita infiere de esto que esta *quidditas* o *essentia* es conocida por intuición. No obstante, Hufnagel no debería haber interpretado dichos pasajes en contraposición a un conocido texto complementario: “*Primo autem in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu, ut dicitur in IX Metaphys. Unde ens est proprium obiectum intellectus, et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile. Ita ergo secundum rationem prius est ens quam bonum*”⁴¹. Según santo Tomás, lo que primero cae en el entendimiento es el *ens*. Esto es posible en cuanto este ente está en acto porque tiene ser. Cuando, por otro lado, también dice el Aquinate que lo primero que cae en el entendimiento es la *quidditas rei*, el Santo Doctor no se está contradiciendo. Considerada en el orden natural, la quiddidad es la esencia, es decir, aquello por lo cual una cosa es; es la misma esencia la que recibe el ser. Tanto el *ens* como la *quidditas rei* se están refiriendo a la misma realidad del ser del ente, ya sea considerado según su actualidad, o ya sea considerado como recibido en la esencia, mediante la cual el ente es⁴².

⁴⁰ “Nun kann man das Wesen (im allgemeinen wie im speziellen Sinn) in dreifacher Weise betrachten: erstens so wie es in der realen Welt verwirklicht ist; zweitens so wie es in der Seele ist; drittens in sich, d. h. unter Absehen von jeder Verwirklichung, sowohl von der in der realen Welt wie von dem Sein in der Seele. Fragen wir jetzt nach dieser Analyse des Begriffes ‚Wesen‘, welches der eigentliche Gegenstand der Wesensschau sei, so ergibt sich: 1. Gegenstand der Wesensschau ist nicht das Wesen nach seiner ganzen individuellen Verwirklichung. Denn es handelt sich bei der Wesensschau gerade um das reine Herausheben des Wesens unter Absehen von allen individuellen Merkmalen, unter Absehen auch von jeglicher Daseinsform; Gegenstand ist also das ‚absolut betrachtete Wesen‘. — 2. Unter dem Wesen als Gegenstand der Wesensschau ist zunächst jedenfalls nicht das Wesen in seinem speziellen Sinn (als species), sondern in seinem allgemeinsten Sinn zu verstehen. Das erste Was, das der Intellekt auf seine Wasfrage erkennt, ist das Sein” (HUFNAGEL, A. *Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin*. Münster in Westfalen: Aschendorff, 1932, p. 281): “Puede considerarse la esencia (tanto en sentido universal como especial) de una triple forma: en primer lugar, tal y como está realizado en el mundo real; en segundo lugar, tal y como está en el alma; en tercer lugar, en sí, es decir prescindiendo de toda realización, tanto de aquella en el mundo real como del ser en el alma. Si tras este análisis del concepto de *esencia* preguntamos ahora cuál es el verdadero objeto de la intuición de las esencias, entonces obtenemos que: 1. Objeto de la intuición de las esencias no es la esencia según toda su realización individual. Pues en la intuición de las esencias se trata precisamente de la pura puesta en relieve de la esencia, prescindiendo de todas las características individuales, prescindiendo también de toda forma de *Dasein*; el objeto es pues la *esencia considerada absolutamente*. 2. Por esencia, como objeto de la intuición de las esencias, no hay que entender en primer lugar la esencia en su sentido especial (como *species*) sino en su sentido más universal. El primer *qué* que conoce el intelecto en su pregunta por el *qué* es el ser” (traducción de A. CLIMENT BELART).

⁴¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 5, a. 2, co.

⁴² Cfr. CALDERA, R. T. “La primera captación intelectual”. *Cuadernos de anuario filosófico. Serie Universitaria*. 1999, núm. 81, pp. 43-48.

Así pues, nos interesa concluir que la esencia que hay en las cosas no puede ser intuitiva, sino que debe ser abstraída a partir de la experiencia sensible. Por ende, no se pueden poner en el mismo plano intuitivo los conceptos trascendentales y las esencias de los entes materiales. Ciertamente, Karl Rahner va más allá de los planteamientos de Hufnagel, puesto que podemos decir que el intuicionismo de éste es relativo, al tener en cuenta los conocimientos sensible y abstractivo. En cambio, en nuestro autor —que, en parte, se aleja de Hufnagel, y, en parte, se inspira en él— el intuicionismo es absoluto, ya que el conocimiento se produce cuando el espíritu intuye directamente, mediante la pregunta por el *ser en general*, el único objeto de conocimiento: la esencia-existencia de su autoconciencia.

1. 2. *El tercer grado de abstracción como momento en el juicio*

El tercer grado de abstracción es considerado esencialmente, por Karl Rahner, como un momento en el juicio. Para demostrar esto, nuestro autor presenta una serie de textos tomasianos que posteriormente pasaremos a comentar. De momento, el doctor Rahner afirma que, si el tercer grado se opone a los otros dos primeros, es precisamente por el juicio de modo exclusivo: “La tercera *abstractio* es un momento en el juicio y sólo en él”⁴³. Para sostener lo antedicho, el padre Rahner recurre a la célebre y discutidísima *Expositio super librum Boethii De Trinitate* (III, q. 5, a. 3)⁴⁴. Nuestro autor expone que, según este texto tomasiano, existe una *duplex operatio intellectus*: “la simple representación de algo sabido (*intelligentia indivisibilium*, del *quid est*) y el juicio (*enuntiatio*)”⁴⁵. De las tres ciencias correspondientes a la *triplex abstractio*, la física y la matemática son el resultado de la primera operación del espíritu, la *simplex apprehensio*. La abstracción metafísica debe atribuirse, en cambio, al juicio (*enuntiatio*). Rahner prosigue su exposición, constatando que santo Tomás de Aquino no aduce ninguna razón por la cual existan objetos metafísicos *separados* de los materiales: “En el presente artículo, santo Tomás no nos ofrece razón alguna que esclarezca por qué él atribuye la abstracción metafísica precisamente al juicio. Sólo nos dice que los objetos metafísicos se encuentran realmente separados de los materiales (en parte)”⁴⁶. En este momento, a pie de página, nuestro autor nos recuerda el *Leitmotiv* que se ha ido viendo

⁴³ EM, p. 196: “Die dritte Abstraktion ist ein Moment am Urteil und nur an ihm” (GW¹, p. 135; GW², p. 200).

⁴⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super De Trinitate* III, q. 5, a. 3, referenciado en EM, p. 196; GW¹, p. 135; GW², p. 200.

⁴⁵ EM, p. 197: “Die schlichte Vorstellung eines Gewußten, einer Washeit (*intelligentia indivisibilium*, des *quid est*) und das Urteil (*enuntiatio*)” (GW¹, pp. 136-137; GW², p. 202).

⁴⁶ EM, p. 197: “In dem vorliegenden Artikel gibt Thomas keinen einleuchtenden Grund an, warum er die metaphysische Abstraktion gerade dem Urteil zuweist. Er sagt nur, die metaphysischen Gegenstände seien (auch zum Teil) real vom Materiellen getrennt” (GW¹, p. 137; GW², p. 202).

hasta el momento: que todos los procesos cognoscitivos encuentran su fundamento y razón de ser en el juicio.

“Que estas dos *operationes intellectus* no pueden ser concebidas como comportamientos independientes del intelecto, sino como momentos del pensar único, que se condicionan recíprocamente, se dijo ya antes y se confirma además por los mismos textos examinados, pues la tercera *abstractio*, que es fundamental para las otras dos, sucede en el juicio, de manera que las otras dos como proceso de la *intelligentia indivisibilium* se fundan sobre el juicio”⁴⁷.

El segundo texto que comenta el padre Rahner corresponde a la cuestión sexta del mismo *Comentario al De Trinitate* (III, q. 6, a. 2)⁴⁸. Según nuestro autor, santo Tomás explica que el principio de todo conocimiento se encuentra en la sensibilidad: “De ella brota, primeramente, la *apprehensio sensus*, después la *apprehensio imaginationis* y, finalmente, la *apprehensio intellectiva*”⁴⁹. Aunque: “Al final está siempre el juicio”⁵⁰. Para Rahner, este carácter *final* del juicio no debe entenderse como si éste derivase o dependiese de la *simplex apprehensio*, sino todo lo contrario; como hemos dicho anteriormente, para nuestro autor el juicio es fundante, no fundado.

Por otra parte —dice nuestro autor—, se ha mostrado en el *Comentario al De Trinitate* que “es el juicio el lugar único, en el que se pueden revelar el ser y sus trascendentales”⁵¹. Asimismo, el padre Rahner complementa esta doctrina con la que se encuentra en *De malo* (q. 16, a. 12, co.), en donde aparece —según él— la *anticipación (Vorgriff)* como condición de posibilidad para el juicio, manifestándose la luz del intelecto agente como la *anticipación del ser en general*:

“Allí [en *De malo*, q. 16, a. 12, co.], la *species* es el fundamento de la *apprehensio simplex* y el *lumen intelligibile* el fundamento del juicio. Ahora bien: más tarde se va a mostrar que el *lumen intelligibile* no es otra cosa que la anticipación dinámica sobre el ser en absoluto, dada con el ser mismo del espíritu. Por tanto, así como en *De malo* se presenta la

⁴⁷ EM, p. 197, nota 147: “Daß diese beiden operationes intellectus nicht als je für sich bestehende Verhaltensweisen des Intellekts aufgefaßt werden dürfen, sondern als Momente eines Denkens, die sich gegenseitig bedingen, wurde schon früher gesagt und bestätigt übrigens auch aus dem behandelten Text selbst, da die dritte abstractio, die grundlegend für die beiden andern ist, im Urteil geschieht, so daß die beiden andern als Vorgang der intelligentia indivisibilium auf dem Urteil gründen” (GW¹, pp. 136-137, nota 144; GW², p. 202, nota 11).

⁴⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super De Trinitate* III, q. 6, a. 2, referenciado en EM, p. 198; GW¹, p. 137; GW², p. 203.

⁴⁹ EM, p. 198: “Aus ihr entstehe zunächst die apprehensio sensus, dann die apprehensio imaginationis und schließlich die apprehensio intellectionis” (GW¹, p. 137-138; GW², p. 203).

⁵⁰ EM, p. 198: “Am Ende stehe immer das Urteil” (GW¹, p. 138; GW², p. 203).

⁵¹ EM, p. 199: “[...] das Urteil der Ort, an dem allein das Sein und seine Transzendentalien sich offenbaren” (GW¹, p. 138; GW², p. 204).

anticipación como posibilitación del juzgar, así aquí, *In de Trinitate*, es el juicio el lugar único, en el que se pueden revelar el ser y sus trascendentales⁵².

De todas formas, lo que pretende el padre Rahner es demostrar, a partir de los textos del *Comentario al De Trinitate*, que mediante la *simplex apprehensio* es imposible alcanzar el conocimiento metafísico; solamente mediante el juicio es posible alcanzarlo: “Santo Tomás no ve en la representación intelectual como tal el acto del conocer por el que se alcanza un objeto metafísico. El tercer grado de abstracción es intrínsecamente, por este motivo, de distinta naturaleza que los dos primeros⁵³. Con el conocimiento metafísico, alcanzado en el tercer grado de abstracción —siendo esta abstracción de distinta naturaleza—, se llegan a conocer los conceptos trascendentales, mediante un género de abstracción que debe entenderse, más bien, como *negación* de la materia, en donde el *no* —juicio negativo— se revela como el acto fundamental de la *abstractio* metafísica (*Grundakt der Abstractio*).

“Santo Tomás piensa haber ganado los conceptos trascendentales (*esse, unum, verum*, etc.) por una exclusión negativa de la referencia a la materia que llevan consigo nuestros contenidos representativos. Pero se abre así una doble pregunta: primero, qué es propiamente la *abstractio*, si se la concibe, de la manera mencionada, como negación⁵⁴.

Ahora bien, este acto judicativo de carácter negativo, este *no* metafísico, no puede ir precedido por ninguna *simplex apprehensio*, puesto que es imposible que se erradique absolutamente todo contenido de la representación intelectual en cualquier negación hecha a partir de una representación intelectual. Por consiguiente, parece que dicha negación debe fundamentarse en algo de carácter apriórico, algo que esté dado antes de toda aprehensión: “la *abstractio*, como aprehensión de lo universal metafísico, tiene que ser un acto que anticipa el ser metafísico, sin representarlo objetivamente⁵⁵. Recordemos que, en el capítulo precedente, se expuso que Rahner entiende que el juicio del espíritu siempre recae sobre el *esse*, o, dicho de otro modo, el *esse* surge mediante el juicio. Este *esse* es considerado absolutamente ilimitado dentro del

⁵² EM, p. 199: “Dort ist die species der Grund der apprehensio simplex, das lumen intelligibile der Grund des Urteils. Nun wird sich aber später zeigen, daß das lumen intelligibile nichts anderes ist als der mit dem Wesen des Geistes gegebene dynamische Vorgriff auf das Sein überhaupt. Wie also in De malo der Vorgriff die Möglichkeit des Urteilens ist, so war hier In de Trinitate das Urteil der Ort, an dem allein das Sein und seine Transzendentalien sich offenbaren” (GW¹, p. 138; GW², p. 204).

⁵³ EM, pp. 200-201: “[...] Thomas den Akt des Erkennens, in dem ein metaphysischer Gegenstand erreicht wird, nicht in der intellektuellen Vorstellung als solcher sieht” (GW¹, p. 140; GW², p. 206).

⁵⁴ EM, p. 201: “Thomas denkt sich die transzendentalen Begriffe (*esse, unum, verum, usw.*) durch eine negierende Ausschaltung der Bezogenheit unserer Vorstellungsinhalte auf die Materie gewonnen. Aber es bleibt so eine doppelte Frage: Einmal, was die *abstractio*, in besagter Weise als Verneinung aufgefaßt, nun eigentlich sei” (GW¹, pp. 140-141; GW², p. 207).

⁵⁵ EM, p. 202: “Die *abstractio* als Erfassung des metaphysisch Allgemeinen muß ein Akt sein, der auf das metaphysische Sein vorgreift, ohne es gegenständlich vorzustellen” (GW¹, p. 141; GW², p. 208).

horizonte de la anticipación. Es, por ende, en este sentido que debemos entender la tesis rahneriana del tercer grado de abstracción, puesto que “en el juzgar como tal se inaugura un saber sobre el *esse*, es ‘abstraído’ un *esse*, que va más allá de lo positivamente representado en la aprehensión intelectual”⁵⁶. El *esse* o *ser en general* es la condición de posibilidad del juicio, y, a la vez, es el objeto aprehendido o abstraído por el propio juicio. Así pues, el *intellectus agens* se revela como la potencia de la anticipación de este *ser en general*, como veremos en el próximo apartado, cuando tratemos acerca del mismo intelecto agente como potencia del *excessus* sobre el *esse*.

“El *esse* se revela en la anticipación, que es condición de posibilidad del juicio, y según las reflexiones que acaban de hacerse, el *esse* es abstraído en el juicio y la potencia de tal abstracción se denomina, según santo Tomás, *intellectus agens*: entonces hay que determinar al *intellectus agens* como la potencia de la anticipación del *esse* en absoluto”⁵⁷.

En consecuencia, como anteriormente dijimos que el juicio es lo que posibilita, además del tercero, los otros dos grados de abstracción, debemos concluir que el *intellectus agens* es, del mismo modo, no solamente condición de posibilidad para que exista el acto del juicio, sino también para que se produzca la abstracción, sea del grado que sea. El *esse* se alcanza exclusivamente por el juicio, en donde se hace patente. Para el doctor Rahner, la abstracción y el juicio no se contraponen, sino que hay que entender que la misma abstracción es un momento del juicio por el cual se alcanza el *esse* de forma perfecta, es decir, llegando a aprehender el *ser en sí mismo*, superando así el conocimiento analógico del mismo, como afirma el padre Rahner en la segunda edición de *Geist in Welt*. “Esta concepción metafísico-epistemológica del ser importa, expresado ontológicamente, que el ser trascendental se muestra ‘en sí mismo’ y no sólo consecuentemente, como ‘análogo’”⁵⁸. En fin, todo lo dicho hasta ahora nos obliga a analizar las dos antedichas referencias tomasianas de la *Expositio super librum Boethii De Trinitate* en las que, supuestamente, ha estribado la tesis del padre Rahner, especialmente en lo referente a la captación del *en sí* del *esse* dado en la anticipación abstractiva.

⁵⁶ EM, p. 203: “[...] im Urteilen als solchem ein Wissen um *esse* eröffnet, *esse* ‚abstrahiert‘ wird, das über das in der intellektuellen apprehensio positiv Vorstellbare hinausgeht” (GW¹, p. 142; GW², p. 208).

⁵⁷ EM, p. 203: “Das *esse* sich im Vorgriff enthüllt, der die Bedingung der Möglichkeit des Urteils ist, nach den eben angestellten Überlegungen aber das *esse* im Urteil abstrahiert wird und das Vermögen solcher Abstraktion bei Thomas *intellectus agens* heißt: so ist der *intellectus agens* zu bestimmen als das Vermögen des Vorgriffs auf das *esse schlechthin*” (GW¹, p. 142; GW², p. 208).

⁵⁸ EM, p. 204: “Ontologisch gewendet besagt diese erkenntnismetaphysische Seinskonzeption, daß sich das transzendente Sein in sich selbst und nicht erst nachträglich (durch ‚Vergleich‘) als analog erweist” (GW², p. 209).

a) *Primera referencia a la Expositio super librum Boethii De Trinitate (III, q. 5, a. 3)*

Probablemente, este pasaje de santo Tomás, perteneciente a la *Expositio super librum Boethii De Trinitate* (III, q. 5, a. 3), ha sido uno de los más discutidos de todo el *corpus thomisticum* por tomistas y no tomistas; de entre estos últimos se incluye nuestro autor al aludir a dicha cuestión⁵⁹ y darle su peculiar interpretación. Cuando el padre Rahner escribe *Geist in Welt*, está en boga la discusión interpretativa del *Comentario al De Trinitate*, obra de juventud de santo Tomás de Aquino. Un hecho relevante fue la edición de la obra en 1880, por parte de Pietro Antonio Uccelli, fundamentada en el manuscrito original, en el códice autografiado por el mismo Doctor Común⁶⁰. No obstante, este trabajo inicial de Uccelli no fue del todo satisfactorio, pues contenía algunas carencias. Fue en 1948 cuando Paul Wyser retomó la edición de Uccelli, haciendo un trabajo crítico admirable, aunque limitándose exclusivamente a las cuestiones quinta y sexta⁶¹. Por supuesto, este no es el lugar para extendernos en la cuestión de las ediciones críticas del texto tomasiano. Sin embargo, queremos destacar que, en el debate que se originó, a raíz de estas ediciones críticas, se podría enmarcar la interpretación de Rahner al respecto, si no fuera porque él mismo no empleó la edición de Uccelli, y, como la primera edición de *Geist in Welt* fue publicada en 1939, lógicamente no pudo recurrir ni al antedicho estudio crítico del Wyser ni al conocido artículo de Geiger del año 1947, que provocó discusión y polémica en torno a la distinción entre la *abstractio* y la *separatio*⁶². Ahora bien, en 1955, Bruno Decker realizó la edición crítica completa⁶³, que es la única que el doctor Rahner cita en la segunda edición de *Geist in Welt*⁶⁴, limitándose a añadir ornamentalmente un breve párrafo de dicha edición deckeriana en una nota a pie de página, que en breve analizaremos.

Dicho lo cual, hacemos notar que, en la susodicha nota a pie de página, tanto en la primera como en la segunda edición de *Geist in Welt*, nuestro autor realiza una extensa explicación de carácter crítico-textual sobre dicho pasaje⁶⁵. Debemos reconocer aquí el

⁵⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super De Trinitate* III, q. 5, a. 3, referenciado en EM, p. 196; GW¹, p. 135; GW², p. 200.

⁶⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *In Isaiam prophetam, in tres psalmos David, in Boetium de Hebdomadibus et de Trinitate expositiones*. Roma: Pietro Antonio Uccelli, 1880.

⁶¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO; WYSER, P. *Thomas von Aquin. In librum Boethii De Trinitate Quaestiones quinta et sexta. Nach dem Autograph Cod. Vat. lat. 9850 mit Einleitung hrsg.* Freiburg im Breisgau; Louvain: Société Philosophique; Nauwelaerts, 1948.

⁶² Cfr. GEIGER, L.-B. "Abstraction et séparation d'après Saint Thomas In de Trinitate q. 5, a. 3". *Revue des sciences philosophiques et théologiques*. 1947, núm. 31, pp. 3-40.

⁶³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. DECKER, B. *Expositio super librum Boethii de Trinitate. Ad fidem codicis autographi nec non ceterorum codicum manu scriptorum*. Leiden: Brill, 1955.

⁶⁴ EM, p. 196, nota 145; GW², pp. 201-202, nota 9.

⁶⁵ "Der Text ist in allen Ausgaben, soweit sie mir zugänglich waren (so Parma [1864] XVII, 386a; edit. Antverpiae [1612] XVII, fol. 130 r col. 2 B; edit. Venetiis [1747] VIII, 379; edit. De Maria [Tiferi Tiberini,

mérito de Karl Rahner en detectar los errores contenidos en las ediciones no críticas, que son las que él manejaba. Con esto, Rahner demuestra un conocimiento elevado de las distintas ediciones. También tiene el mérito de haber acertado en sus correcciones, asemejándose mucho al posterior texto crítico de Decker. Sin embargo, creemos que resulta desproporcionada la importancia que le ha dado nuestro autor a este breve pasaje de la susodicha obra tomasiana, cuando, en definitiva, simplemente se han corregido un par de *lapsus calami*. Por otro lado, nos parece incoherente el interés crítico textual que *ex abrupto* ha adoptado nuestro autor, cuando, precisamente en todo

1886] opusc. III, 361; edit. Mandonnet [Paris, 1927] opusc. Omnia III, 113), am Schluß etwas verderbt, doch in einer Weise, die für jeden, der das ganze corpus mit Aufmerksamkeit liest, leicht zu beheben ist. Es muß ohne jeden Zweifel am Schluß heißen: Sic igitur in operatione intellectus triplex distinctio invenitur. Una secundum operationem intellectus componentis et dividens (Urteil), quae (auf una [distinctio] zu beziehen, nicht auf operatio) separatio dicitur proprie. Alia secundum operationem quae format quidditates rerum (d. h. die simplex apprehensio indivisibilium, des quod quid est), quae (dieses zweite quae dieses Satzes bezieht sich nicht wie das erste auf operatio, sondern auf alia [distinctio]) est abstractio a materia sensibili (d. h. von der materia als ausgezeichnet durch sinnliche [erste] Qualitäten, durch qualitates sensibiles a quibus dicitur materia sensibilis). Et haec competit mathematicae (nicht: metaphysicae, wie die Ausgaben schreiben, denn nach dem ganzen corpus articuli ist es die mathematica, die von der materia sensibilis abstrahiert, vgl. I c. ad 4: mathematica non abstrahit a qualibet materia, sed solum a materia sensibili). Tertia (distinctio, dic nach dem corpus ebenfalls geschieht secundum operationem quae format quidditates rerum) secundum compositionem (Antwerpen und Mandonnet lesen: oppositionem; Venedig und de Maria: compositionem, in Wirklichkeit wird es wohl entsprechend dem corpus ‚abstractionem‘ heißen müssen, denn compositionem und oppositionem a particulari ist sinnlos oder mindestens ungewöhnlich) universalis a particulari. Dieses: secundum... bis particulari entspricht dem zweiten quae-Satz in der zweiten Abstraktionsstufe und ist die Spezifikation innerhalb der distinctio secundum operationem quae format quidditates rerum, zu welcher operatio die zweite und die dritte Abstraktionsstufe gehören. Et haec competit etiam (dieses etiam dürfte zu streichen sein) physicae et est communis omnibus scientiis (d. h. ist als unterste Abstraktionsstufe natürlich auch die Voraussetzung für die mathematica und metaphysica), quia in omni scientia praetermittitur quod est per accidens (d. h. das konkrete Diesda als solches) et accipitur quod est per se (die Washeiten, die von jenem allein gewußt werden können)” (GW¹, pp. 135-136, nota 142; GW², pp. 200-201, nota 9): “El texto se encuentra en todas las ediciones, en cuanto las he podido tener a mano (así Parma 1864, XVII, 386a; edit. Amberes 1612, XVII, fol. 130 r. col. 2 B; edit. Venecia 1747, VIII, 379; edit. de María Tiferi Tiberini, 1886, opusc, III, 361; edit. Mandonnet, Paris 1927, opusc, omnia III, 113), algo corrompido hacia el fin pero, ciertamente, de manera que para todo aquel que lee con atención el Corpus entero es fácil de notar. Sin duda se debe leer al final: Sic igitur in operatione intellectus triplex distinctio invenitur. ‘Una’ secundum operationem intellectus componentis et dividens (juicio), quae (a referir a una [distinctio], no a operatio) separatio dicitur proprie. ‘Alia’ secundum operationem quae format quidditates rerum (o sea, la simplex apprehensio indivisibilium, de lo quod quid est), quae (este segundo quae de este párrafo no se refiere, como el primero, a la operatio, sino a alia [distinctio]) est abstractio a materia sensibili (es decir, de la materia en cuanto caracterizada por cualidades sensibles [primarias], por qualitates sensibiles a quibus dicitur materia sensibilis). Et haec competit ‘mathematicae’ (no: metaphysicae, como escriben las ediciones, pues según el corpus articuli entero es la matemática la que abstrae de la materia sensibilis, cf. I. c. ad 4: mathematica non abstrahit a qualibet materia, sed solum a materia sensibili). ‘Tertia’ (distinctio, que según el corpus se realiza de la misma manera secundum operationem quae format quidditates rerum) secundum compositionem (Antwerpen y Mandonnet leen: oppositionem; Venecia y de María: compositionem; en realidad, en buena correspondencia al corpus, habría que leer ‘abstractionem’, pues compositionem y oppositionem a particulari no tiene sentido o por lo menos es infrecuente) universalis a particulari. Este: ‘secundum... hasta particulari’, corresponde a la perícopa introducida por el ‘segundo’ quae, que trata del segundo grado de abstracción, y es la especificación dentro de la distinctio secundum operationem quae format quidditates rerum, a la cual operación pertenecen el segundo y tercer grado de abstracción. Et haec competit etiam (este etiam habría, seguramente, que ‘tacharlo’) physicae et est communis omnibus scientiis (esto es, como infimo grado de abstracción es naturalmente presuposición también para la matemática y metafísica), quia in omni scientia praetermittitur quod est per accidens (o sea, el concreto a questo como tal) et accipitur quod est per se (las quidditates, que son lo único que puede saberse de aquél)” (EM, p. 196, nota 145).

Geist in Welt, no ha demostrado preocupación alguna para ser fiel a los textos originales de la obra de santo Tomás, incluso llegando a cercenar y tergiversar las citaciones. De hecho, esto refuerza nuestra sospecha —que expusimos en la primera parte del trabajo—, cuando afirmamos que la citación de la edición imperfecta de la *Parmensis* —“*Intellectus in actu perfectio est intellectum in actu*”⁶⁶— fue deliberada, precisamente por el conocimiento y el dominio de las diferentes ediciones que tenía el doctor Rahner. Finalmente, resulta paradójico que él mismo, queriendo demostrar una gran fidelidad a la fuente textual tomasiana, llegue a omitir la propia conclusión del párrafo al cual hace referencia: “*Et quia quidam non intellexerunt differentiam duarum ultimarum a prima, inciderunt in errorem, ut ponerent mathematica et universalia a sensibilibus separata, ut Pythagorici et Platonici*”⁶⁷.

Recordemos que Karl Rahner en ningún momento tiene en cuenta la edición crítica de Uccelli, y solamente se limita a comparar ediciones anteriores —como la de Parma (1864), la de Amberes (1612) o la de Mandonnet (1927)⁶⁸—, haciendo notar las diferencias existentes entre ellas en algunos términos sin relevancia alguna o en erratas evidentes. A pesar de esto, nuestro autor acierta en las correcciones que realiza, como podemos comprobar, comparando las siguientes versiones del texto en cuestión:

1) *Editio Parmensis* (1864):

“*Sic igitur in operatione intellectus triplex distinctio invenitur. Una secundum operationem intellectus componentis et dividensis, quae separatio dicitur proprie; et haec competit scientiae divinae, sive metaphysicae. Alia secundum operationem quae format quidditates rerum, quae est abstractio a materia sensibili; et haec competit metaphysicae [debería decir: mathematicae]. Tertia secundum compositionem [debería decir: operationem (quae est abstractio)] universalis a particulari; et haec competit etiam physicae, et est communis omnibus scientiis: quia in omni scientia praetermittitur quod est per accidens, et accipitur quod est per se*”⁶⁹.

⁶⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, lib. 2, cap. 99. En SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Opera Omnia ad fidem optimarum editionum accurate recognita*. Parma: Petrus Fiaccadori, 1855, vol. V, p. 158, citado en EM, p. 85; GW¹, p. 42; GW², p. 83. Recordemos que la cita exacta es: “*intellectus in actu perfecto sit intellectum in actu*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Opera Omnia. Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 99, n. 6).

⁶⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super De Trinitate* III, q. 5, a. 3, co. 5.

⁶⁸ A pesar de que es del año 1927, la edición del padre Pierre Mandonnet que utiliza nuestro autor no es de las mejores, y, además, no tiene en cuenta el código autógrafa ni el trabajo inicial de Uccelli.

⁶⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Expositio in librum Boethii De Trinitate*. En SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Opera Omnia ad fidem optimarum editionum accurate recognita*. Parma: Petrus Fiaccadori, 1864, vol. XVII, p. 386a.

2) Edición de Pierre Mandonnet (1927):

“Sic igitur in operatione intellectus triplex distinctio invenitur. Una secundum operationem intellectus componentis et dividens, quae separatio dicitur proprie, et haec competit scientiae divinae, sive metaphysicae. Alia secundum operationem, quae format quidditates rerum, quae est abstractio a materia sensibili, et haec competit metaphysicae [debería decir: mathematicae]. Tertia secundum oppositionem [de nuevo, debería decir: operationem (quae est abstractio)] universalis a particulari, et haec competit etiam physicae, et est communis omnibus scientiis, quia in omni scientia praetermittitur quod est per accidens, et accipitur quid est per se”⁷⁰.

3) Versión alternativa propuesta por Karl Rahner (1939):

“Sic igitur in operatione intellectus triplex distinctio invenitur. Una secundum operationem intellectus componentis et dividens, quae separatio dicitur proprie. Et haec competit scientiae divinae, sive metaphysicae. Alia secundum operationem quae format quidditates rerum, quae est abstractio a materia sensibili. Et haec competit mathematicae [en las ediciones imperfectas que emplea Rahner, se lee: metaphysicae]. Tertia secundum abstractionem [en las mismas ediciones, se lee: oppositionem o compositionem] universalis a particulari. Et haec competit [Rahner elimina aquí: etiam] physicae et est communis omnibus scientiis, quia in omni scientia praetermittitur quod est per accidens et accipitur quod est per se”⁷¹.

4) Edición ecdótica de Bruno Decker (1955):

“Sic ergo in operatione intellectus triplex distinctio invenitur. Una secundum operationem intellectus componentis et dividens, quae separatio dicitur proprie; et haec competit scientiae divinae sive metaphysicae. Alia secundum operationem, qua formantur quidditates rerum, quae est abstractio formae a materia sensibili; et haec competit mathematicae. Tertia secundum eandem operationem (quae est abstractio) universalis a particulari; et haec competit etiam physicae et est communis omnibus scientiis, quia in scientia praetermittitur quod per accidens est et accipitur quod per se est”⁷².

Aunque el doctor Rahner sabe detectar y enmendar los *lapsus calami* de las ediciones que utiliza —como la *Parmensis*—, no obstante, estas correcciones no afectan a la parte que más nos interesa en este momento, con la cual, por cierto, nuestro autor no acierta en su interpretación: *“in operatione intellectus triplex distinctio invenitur. Una*

⁷⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO; MANDONNET, P. *Opuscula Omnia. In Boethium De Trinitate*. Paris: P. Lethielleux, 1927, vol. III, p. 113.

⁷¹ EM, p. 196, nota 145; GW², pp. 200-201, nota 9.

⁷² SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super De Trinitate* III, q. 5, a. 3, co. 5, citado en EM, p. EM, p. 196, nota 145; GW², pp. 201-202, nota 9.

*secundum operationem intellectus componentis et dividens, quae separatio dicitur proprie; et haec competit scientiae divinae sive metaphysicae*⁷³. En torno a este pasaje han corrido ríos de tinta y se han producido vivas discusiones acerca de la *abstractio* y de la *separatio*⁷⁴. No es nuestra intención, ni es el objeto de nuestro trabajo, exponer las distintas tesis que se han expuesto hasta día de hoy. No obstante, podríamos dividir, *grosso modo*, en tres grandes grupos las distintas posturas ante la interpretación del *Comentario al De Trinitate* (III, q. 5, a. 3), y, en concreto, sobre la cuestión de la *separatio*. En el primer grupo están los autores que aceptan totalmente la doctrina de la *separatio* (P. Geiger, C. Fabro o S. Ramírez). En el segundo grupo están aquellos que desprecian la susodicha obra —al ser un escrito de juventud—, y contraponen la *separatio* con la verdadera doctrina tomista de la *abstractio* (P. Guil Blanes). Finalmente, los autores del tercer grupo sostienen que la *abstractio* y la *separatio* no son doctrinas contrapuestas (Le Roy)⁷⁵. Posiblemente, la postura más fiel al pensamiento de santo Tomás sea la del tercer grupo, puesto que tiene una visión unitaria de la obra del Doctor Angélico, sin contraponer los distintos escritos, sino considerándolos como partes de un solo *corpus*. Consideramos que, para entender bien el conocimiento metafísico, no deben contraponerse la *abstractio* y la *separatio*, el intelecto agente y el juicio, lo cual ni los autores del primer grupo llegan a hacer. Por este motivo, creemos que la tesis de Karl Rahner no se encuentra entre ninguna de las legítimas líneas interpretativas, como demostraremos a continuación.

En esta cuestión, santo Tomás empieza distinguiendo las dos primeras operaciones del espíritu mediante las cuales el entendimiento puede abstraer, es decir: la simple aprehensión (*intelligentia indivisibilium*) y el juicio. Ahora bien, lo que queremos destacar aquí es que santo Tomás, a diferencia de Rahner, señala que tanto una operación como otra —y, por ende, cualquier grado de abstracción— está referido a la realidad de las cosas. Por esta razón, se dice que la primera operación (*simplex apprehensio*) mira a la misma naturaleza de la cosa (*respicit ipsam naturam rei*); la segunda, por otro lado, mira al mismo ser de la cosa (*respicit ipsum esse rei*), ya sea de los entes compuestos o de las sustancias simples. En Rahner, por el contrario, el tercer grado de abstracción, como momento del juicio del espíritu, está referido al *ser en general*, que está absolutamente separado de la realidad.

⁷³ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super De Trinitate* III, q. 5, a. 3, co. 5.

⁷⁴ Para profundizar en la cuestión de la *separatio* en la doctrina tomasiana, recomendamos el interesante trabajo de Santiago R. M. Gelonch, el cual hace una interpretación textual del artículo tercero, cuestión quinta, del *Comentario al De Trinitate* de Boecio (cfr. GELONCH, S. R. M. *Separatio y objeto de la metafísica en Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA, 2002).

⁷⁵ Cfr. LÓPEZ SALGADO, C. "Abstractio y separatio como acceso a la metafísica". *Sapientia*. 1964, vol. XIX, núm. 72, p. 108.

“Sciendum est igitur quod secundum philosophum in III de anima duplex est operatio intellectus. Una, quae dicitur intelligentia indivisibilium, qua cognoscit de unoquoque, quid est. Alia vero, qua componit et dividit, scilicet enuntiationem affirmativam vel negativam formando. Et hae quidem duae operationes duobus, quae sunt in rebus, respondent. Prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei, secundum quam res intellecta aliquem gradum in entibus obtinet, sive sit res completa, ut totum aliquid, sive res incompleta, ut pars vel accidens. Secunda vero operatio respicit ipsum esse rei, quod quidem resultat ex congregatione principiorum rei in compositis vel ipsam simplicem naturam rei concomitatur, ut in substantiis simplicibus”⁷⁶.

Es iluminadora la advertencia de Juan de Santo Tomás al respecto, el cual explica que la *distinctio* (*abstractio* o *separatio*), operada por el juicio, debe tener un fundamento *in re*; evidentemente, no puede existir una *distinctio* o *separatio* si, previamente, no existe el ser de la cosa. Si no existe este fundamento *in re*, el juicio resulta necesariamente falso, ya que la verdad del juicio se produce *per adaequationem ad id, quod est in re*⁷⁷. Es cierto que se puede considerar la metafísica como aquello que está absolutamente *separado* de la materia, pero esto no quiere decir que la *separación* lo sea de la realidad existente. La abstracción metafísica o *separatio* significa un desprendimiento absoluto de las condiciones materiales de la misma realidad existente. Al no tener en cuenta este principio, el padre Rahner, de alguna manera, *esencializa* el *esse*, situándolo fuera de la realidad, llegando a constituirse solamente mediante el juicio, que pasa de ser fundado a ser fundante. Santo Tomás de Aquino no afirma que el juicio constituye el *esse*, sino que está orientado al *esse rei*, es decir, al ser que se encuentra en las cosas, y, por el cual, dichas cosas existen.

Es más propio hablar de separación que de abstracción, según santo Tomás, cuando nos estamos refiriendo a aquellas realidades que pueden existir separadas, como por ejemplo, las sustancias: *“In his autem quae secundum esse possunt esse divisa, magis habet locum separatio quam abstractio”⁷⁸*. Conviene comprender bien esto. El Santo Doctor nos está diciendo que hay realidades, que son objeto de la metafísica, existentes en las realidades materiales. El modo de darse en estas realidades

⁷⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super De Trinitate* III, q. 5, a. 3, co. 1.

⁷⁷ *“Distinctio, quae fit per intellectum, vel potest fieri per actum iudicativum affirmando, vel negando distinctionem ipsam: aut potest fieri per solam apprehensionem, qua unum accipitur relicto alio, qua ratione dici solet, quod abstrahentium non est mendacium, quia scilicet non est iudicium, neque iudicando abstrahunt, sed apprehendendo unum sine alio, mendacium autem non est nisi in iudicio, sicut etiam sensus accipit unum sine alio, ut visus colorem, et non saporem. Distinctio primo modo facta, si vera esset cum fundamento, requirit quod distinctio datur in re, quia veritas iudicii sit per adaequationem ad id, quod est in re, unde si vere iudicantur aliqua distingui oportet, quod in re talis distinctio sit, alioquin falsum erit iudicium”* (JUAN DE SANTO TOMÁS. *Cursus Theologicus in Primam Partem Divi Thomae*, q. 3, disput. 4, a. 6. Colonia: Wilhelm Metternich, 1711, vol. I, p. 116).

⁷⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super De Trinitate* III, q. 5, a. 3, co. 4.

materiales —el *esse*, el *verum*, el *unum*, el acto o la potencia— debe considerarse *separado* de la materia, es decir, independiente, dándose una profunda *distinctio* o *separatio*. El padre Andereggen nos enseña que todo ente, en cuanto es ente, tiene algún aspecto metafísico, es decir, un aspecto separado de la materia, algo que ya está *separado objetivamente* de la materia, a pesar de que esta separación se dé en el objeto mismo. En este sentido, la metafísica no se ocupa solamente de aquello que no está en el mundo material (Dios o las sustancias separadas), sino que también trata de las realidades metafísicas por las cuales el mundo material mismo puede existir. El hombre, mediante la abstracción metafísica, puede llegar a alcanzar dichas realidades profundas que se dan en el universo material, aunque —advierte el padre Andereggen— se necesite para ello un *espíritu vigoroso*⁷⁹. Ahora bien, la separación o abstracción metafísica necesita de los otros dos grados de abstracción, al contrario de lo que opina el padre Rahner, el cual hace depender la abstracción primera y segunda, de la tercera, y ésta del juicio. El hombre no entiende la realidad metafísica al modo angélico, por esta razón necesita de los sentidos, y de las abstracciones física y matemática que se dan mediante la simple aprehensión⁸⁰. El mismo doctor Andereggen nos recuerda que hay que tener en cuenta en el hombre las tres clases de conocimiento que nos ayudan a tener una visión más precisa de los procesos cognoscitivos: el conocimiento de las realidades materiales, el conocimiento que el alma tiene de sí misma, y el conocimiento metafísico. Las realidades materiales son inferiores al intelecto humano, y, para entenderlas, necesitamos elevarlas, mediante la abstracción. El conocimiento que tiene el alma de sí misma se da simultáneamente mediante su propio acto, con el cual percibe su propia claridad. Finalmente, el conocimiento metafísico es el conocimiento de realidades que superan el intelecto humano. Para conocer dichas realidades, el intelecto debe ser *elevado*, dándose, así, un conocimiento por participación, como enseña santo Tomás⁸¹, comentando, a la vez, la enseñanza de

⁷⁹ “La metafísica estudia lo que no tiene materia, lo que es separado de la materia incluso en las cosas materiales. Todo lo que existe tiene un aspecto metafísico, objetivamente, no sólo refiriéndonos a la capacidad subjetiva del que ejercita la ciencia metafísica, sino hablando objetivamente. Esto es así en razón de la causa de la cual proviene todo, que es *metafísica* en sí: la causa es totalmente causa, todo ente en cuanto es ente tiene un aspecto separado de la materia, que se capta en esta ciencia. Por eso, para la metafísica se requiere un intelecto vigoroso, porque no todos pueden darse cuenta de que incluso en las cosas materiales hay algo que no es material, y que no es solamente el modo de ser o la esencia realizada siempre en una materia, sino algo que se realiza incluso independientemente de la materia” (ANDEREGGEN, I. *Filosofía primera. Lecciones aristotélico-dionisiano-tomistas de metafísica*. Buenos Aires: EDUCA, 2012, p. 93).

⁸⁰ Cfr. *Ibidem*, pp. 30-32.

⁸¹ “*Dicit [Dionysius] ergo, primo, quod omnia divina etiamquae nobis manifestata sunt, cognoscuntur a nobis solum participationibus. Cuius ratio est, quia nihil cognoscitur nisi secundum quod est in cognoscente. Sunt autem quaedam cognoscibilia, quae sunt infra intellectum nostrum, quae quidem habent simplicius esse in intellectu nostro, quam in seipsis, sicut sunt omnes res corporales, unde huiusmodi res dicuntur cognosci a nobis per abstractionem. Divina autem simplicia et perfectiora sunt in seipsis quam in intellectu nostro vel in quibuscumque aliis rebus nobis notis, unde divinarum cognitio dicitur fieri non per abstractionem, sed per participationem. Sed haec participatio est duplex: una*

Dionisio el Areopagita: Πάντα γὰρ τὰ θεῖα, καὶ ὅσα ἡμῶν ἐκπέφανται, ταῖς μετοχαῖς μόναις γινώσκειται⁸². En este sentido, la luz del intelecto agente representa un papel muy importante, puesto que ella es una participación de la luz intelectual de Dios⁸³. En cambio, Rahner cree que el juicio alcanza el *ser absoluto de Dios*, al mismo tiempo que afirma y constituye el *ser en general*. En este sentido rahneriano, parece que el espíritu, más que ser elevado, llegaría a rebajar el *ser absoluto de Dios* para poderlo alcanzar.

b) Segunda referencia a la *Expositio super librum Boethii De Trinitate* (III, q. 6, a. 2)

Este pasaje tomasiano trata sobre la necesidad o no de las imágenes sensibles en la metafísica, como ya presentamos en los capítulos sexto y séptimo de nuestro trabajo. Recordemos que, en el *Comentario al De Trinitate* de Boecio, cuando santo Tomás habla de las realidades divinas (*res divinae*), se está refiriendo, no solamente a las realidades espirituales (Dios y los ángeles), sino también al resto de las realidades metafísicas. Para el conocimiento de dichas realidades, debe acudirse a la inteligencia, no a la imaginación, ya que ésta es una virtud inferior, desproporcionada con los propios objetos de la metafísica⁸⁴. Ahora bien, aunque esto sea cierto, santo Tomás advierte que todo conocimiento humano, incluso el metafísico o el de las realidades divinas, empieza en los sentidos. Esto no es ninguna contradicción con lo dicho más arriba. La razón que aduce el Aquinate es que, en todo conocimiento, se deben considerar dos elementos: el principio y el término. El término se encuentra en el juicio, y el principio en la aprehensión: “*In qualibet cognitione duo est considerare, scilicet principium et terminum. Principium quidem ad apprehensionem pertinet, terminus autem ad iudicium; ibi enim cognitio perficitur*”⁸⁵. La aprehensión que se considera en dicho

quidem, secundum quod divina in ipso intellectu participantur, prout scilicet intellectus noster participat intellectualem virtutem et divinae sapientiae lumen; alia vero, secundum quod divina participantur in rebus quae se intellectui nostro offerunt, in quantum scilicet per participationem divinae bonitatis, omnia sunt bona et per participationem divini esse seu vitae, res dicuntur existentes seu viventes. Et secundum utramque istarum participationum divina cognoscimus” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *In De divinis nominibus*, cap. 2, l. 4).

⁸² DIONISIO AREOPAGITA. *De divinis nominibus* II, 7: PG 3, 645A: “Pues todas las cosas divinas, y también aquellas que han llegado (a ser conocidas) por nosotros, son conocidas solamente por las participaciones” (DIONISIO AREOPAGITA. *Los nombres divinos y otros escritos*. Traducción de J. SOLER. Barcelona: Antoni Bosch, 1980, pp. 123-124).

⁸³ Cfr. ANDEREGGEN, I. *La experiencia mística de san Juan de la Cruz* [archivo de vídeo en línea]. Barcelona: Universidad Abat Oliba CEU, 2015 (09m42s—59m52s). <<https://www.youtube.com/watch?v=3GbsHYXhGSI>> [Consulta: 25 de mayo de 2016].

⁸⁴ “*Virtus inferior non se extendit in id quod est superioris proprium, ut patet per Boethium in V de consolatione. Sed cognoscere divina et spiritualia pertinet ad intellectum et intelligentiam, ut dicitur in libro de spiritu et anima. Cum ergo, ut ibidem dicitur, imaginatio sit infra intelligentiam et intellectum, videtur quod in divinis et spiritualibus non debeamus ad imaginationem deduci*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super De Trinitate* III, q. 6, a. 2, s. c. 3).

⁸⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super De Trinitate* III, q. 6, a. 2, co. 1.

principio es de tres modos: sensitiva, imaginativa e intelectual. Dichos modos son interdependientes, ya que no puede darse ninguna *apprehensio intellectiva* si, previamente, no se ha dado la sensitiva y la imaginativa: "*Principium igitur cuiuslibet nostrae cognitionis est in sensu, quia ex apprehensione sensus oritur apprehensio phantasiae, quae est motus a sensu factus, ut dicit philosophus, a qua iterum oritur apprehensio intellectiva in nobis, cum phantasmata sint intellectivae animae ut obiecta, ut patet in III de anima*"⁸⁶. Fijémonos bien en esto, puesto que Karl Rahner invierte el orden de dependencia, debido al desprecio que tiene en torno al conocimiento sensitivo. Es cierto que las potencias superiores del alma son más perfectas que las inferiores y éstas dependen de aquéllas en el orden natural, pero en el orden cognoscitivo es a la inversa; a pesar de que nuestro autor piense que la concepción ya se dé de modo apriórico en el espíritu, no se puede llegar a producir ni un solo concepto, ni se puede llegar a emitir un juicio, sin que se haya producido el acto sensitivo. El Doctor Angélico es muy claro en esta cuestión; veamos cómo.

En el plano de la física, el juicio sobre la realidad natural solamente puede operarse fundamentándose en el dato sensible; una desconsideración en este aspecto solamente nos puede conducir al error: "*In scientia naturali terminari debet cognitio ad sensum, ut scilicet hoc modo iudicemus de rebus naturalibus, secundum quod sensus eas demonstrat, ut patet in III caeli et mundi; et qui sensum neglegit in naturalibus, incidit in errorem*"⁸⁷. Ahora bien, es cierto que santo Tomás afirma que existen otras realidades, las matemáticas, que no dependen de lo que perciben en los sentidos, pues éstos prescinden de toda materia sensible, aunque existan en ella. Sin embargo, este conocimiento depende de la imaginación, y todo juicio que se opere en este plano deberá referirse necesariamente a la misma: "*Secundum rationem diffinitivam non abstrahunt a qualibet materia, sed solum a sensibili et remotis sensibilibus condicionibus remanet aliquid imaginabile, ideo in talibus oportet quod iudicium sumatur secundum id quod imaginatio demonstrat. Huiusmodi autem sunt mathematica*"⁸⁸. Ahora bien, existe otro tipo de realidades que superan todo tipo de dato sensible. Estas realidades son las metafísicas, aquellas que no dependen de ninguna clase de materia, *neque secundum esse neque secundum considerationem*. Con esto, parece que el Aquinatense le estaría dando la razón al padre Rahner, si no fuera porque, a continuación, añade que el conocimiento de tales realidades divinas o metafísicas debe partir, igualmente, de lo que se ha aprehendido en los sentidos o en la imaginación. Es decir, el dato sensible y las imágenes sensibles producidas por la imaginativa están en

⁸⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super De Trinitate* III, q. 6, a. 2, co. 1.

⁸⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super De Trinitate* III, q. 6, a. 2, co. 2.

⁸⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super De Trinitate* III, q. 6, a. 2, co. 3.

el *principio* del conocimiento metafísico, pero no son su *término*: “*In divinis neque ad imaginationem neque ad sensum debemus deduci, in mathematicis autem ad imaginationem et non ad sensum, in naturalibus autem etiam ad sensum. Et propter hoc peccant qui uniformiter in his tribus speculativae partibus procedere nituntur*”⁸⁹. Sobre todo, esto debe aplicarse a Dios en grado eminente, al cual puede accederse partiendo del conocimiento sensible, ya sea por vía de causalidad, o ya sea por vía de exceso (*per excessum*) o por remoción. Sobre este *excessus* y su sentido ya hablamos en su momento. Sin embargo, no está de más recordar que este *excessus* no debemos entenderlo —como hace el doctor Rahner— como anticipación (*Vorgriff*), sino como la vía de eminencia que nos conduce, por analogía, a partir de la realidad creada, a conocer la causa incausada de todo lo creado, es decir, Dios, que excede y supera todas las realidades naturales y metafísicas⁹⁰. Por el contrario, para Rahner, el juicio del espíritu no parte del conocimiento de los entes creados, sino de su autoconciencia, de su *ser consigo mismo*, para alcanzar, así, mediante el *lumen intellectus agentis* —potencia del *excessus* rahneriano— el anticipado, vacío e irreal *ser en general*, afirmando simultáneamente el propio *ser consigo mismo* y el *esse absolutum* de Dios, quedando éste, por ende, encerrado en la esfera inmanente de la conciencia del espíritu.

2. El lumen intellectus agentis como potencia anticipada del *excessus*

2. 1. *El intellectus agens como fundamento de los primeros principios*

En el capítulo séptimo, expusimos la identificación que hace Karl Rahner del *intellectus agens* y del *Vorgriff*, y, en el octavo, cómo este *Vorgriff* lo identifica con el *excessus* dionisiano para llegar a afirmar que el espíritu, mediante la anticipación abstractiva, puede llegar a alcanzar el *ser en general* y, simultáneamente, el *esse absolutum* de Dios. Ahora, en este punto del presente capítulo, después de haber tratado sobre los distintos grados de abstracción, estudiaremos la concepción que tiene nuestro autor en

⁸⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super De Trinitate* III, q. 6, a. 2, co. 4.

⁹⁰ “*Ex his, quae sensu vel imaginatione apprehenduntur, in horum cognitionem devenimus vel per viam causalitatis, sicut ex effectu causa perpenditur, quae non est effectui commensurata, sed excellens, vel per excessum vel per remotionem, quando omnia, quae sensus vel imaginatio apprehendit, a rebus huiusmodi separamus; quos modos cognoscendi divina ex sensibilibus ponit Dionysius in libro de divinis nominibus*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super De Trinitate* III, q. 6, a. 2, co. 4).

referencia a la misma luz del intelecto agente en relación con los *primeros principios*, puesto que parece que éstos son constituidos por aquél, dejando patente que el nexo de unión entre ambos está en el *esse* aprehendido en el juicio:

“El *intellectus agens* es caracterizado por santo Tomás como la potencia constituyente de los primeros principios de valor trascendental. Por otra parte, todos estos principios se refieren al ser y se fundan sobre el ser. Por esto, para Tomás de Aquino, el *intellectus agens* está esencialmente determinado por esta su función de aprehender el *esse*”⁹¹.

Para Rahner, los *prima principia* son principios que recaen, no solamente sobre el pensar, sino especialmente sobre el ser; son los supremos y fundamentales principios del ser y del pensar (*die obersten Grundsätze des Seins und des Denkens*). Y como el *intellectus agens* es entendido como la potencia del *excessus* sobre el *esse*, en consecuencia Rahner admite, por una parte, que “el *intellectus agens* es el fundamento [*der Grund*] de los primeros principios”⁹²; y, por otra, que éstos son, respecto de aquél, el producto fundamental (*grundlegendes Produkt*). El doctor Rahner, sin embargo, precisa que el carácter fundamental de estos principios no radica tanto en su universalidad —vienen incluidos en toda proposición—, sino, más bien, en razón de que son instrumentos de la operación abstractiva, y, sobre todo, porque son la expresión del alcance o amplitud del *intellectus agens*: “La amplitud de los primeros principios es el índice de fuerza de la virtud iluminante del intelecto. Los primeros principios comportan en sí, participativamente, la ‘luz’ del *intellectus agens*”⁹³. Por otro lado —agrega el padre Rahner—, como los *prima principia* estriban en las *primeras concepciones* (*primae conceptiones*), y la suprema concepción es el *ens*, la naturaleza del *lumen intellectus agentis* se revela cuando se clarifica qué es este *ens* sobre el cual recae el propio intelecto agente.

“Los primeros principios descansan sobre las primeras *conceptiones*, de manera que santo Tomás describe la relación entre el *intellectus agens* y las *primae conceptiones* con los mismos giros que ha descrito la que media entre el *intellectus agens* y los *prima principia*. El primero y supremo concepto concebido, sobre el que descansan los supremos principios,

⁹¹ EM, p. 204: “*Der intellectus agens wird bei Thomas charakterisiert als das Vermögen der Bildung der ersten Prinzipien von transzendentaler Geltung. Andererseits beziehen und gründen sich alle diese Prinzipien auf dem esse. Demnach ist für Thomas der intellectus agens wesentlich dadurch bestimmt, daß er das esse schlechthin erfaßt*” (GW¹, p. 142; GW², p. 210).

⁹² EM, p. 205: “*Der intellectus agens ist der Grund der ersten Prinzipien*” (GW¹, p. 143; GW², p. 210).

⁹³ EM, p. 206: “*Die Reichweite der ersten Prinzipien ist der Index der Stärke der erleuchtenden Kraft des Intellekts. Die ersten Prinzipien tragen teilnehmend in sich das ‚Licht‘ des intellectus agens*” (GW¹, p. 143; GW², p. 211).

es *ens*. Y por tanto, para clarificar la naturaleza del *intellectus agens*, hay que preguntar qué es este *ens* sobre el que recae el *intellectus agens*⁹⁴.

Según el padre Rahner, el *ens* que alcanza el *intellectus agens* es el *ens metafísico*, distinto del *ens principium numeri*; es el *ens* universal y absoluto. Ahora bien, la cuestión fundamental es saber cómo es alcanzado por el *intellectus agens* el *ens metafísico*. Este *ens universale* y metafísico se identifica con el *esse*, objeto del juicio. Es decir, mediante el juicio abstractivo, se alcanza, a la vez, el *esse commune* y el *ens metafísico*. Es en este sentido que debe entenderse que lo primero que concibe el entendimiento (el juicio), la primera concepción que se abstrae mediante el *lumen intellectus agentis*, es el *ens*.

“Si, por tanto, el *ens*, en cuanto significa *esse*, es lo primero captado en la abstracción, es la abstracción fundamental; entonces la abstracción tiene que abstraer al *ens*, en cuanto ella le aprehende en el juicio como *esse*. Si Tomás dice que el *ens* es lo primeramente abstraído, queda por lo mismo dicho que el *esse*, como lo universal en el sentido ya explicado, es lo primero que llega a ser abstraído. Y si, según esto, la función del *intellectus agens* se determina por la abstracción del concepto de *ens*, queda también dicho que el *intellectus agens* recae sobre el *esse*”⁹⁵.

La anticipación del *esse*, del *ser en general*, es lo que constituye la naturaleza del intelecto agente, ya que éste, a manera de *excessus (Vorgriff)*, es el que desborda los límites del conocimiento concreto dado en la sensibilidad: “Las formas son aprehendidas como potencias de aquel *esse* uno sobre el que recae el *excessus*. De esta manera se hace posible por el *excessus* la constitución de conceptos universales”⁹⁶. En otras palabras, el *excessus*, la anticipación del *esse*, es la condición de posibilidad para que se dé el proceso abstractivo, incluso en sus dos primeros grados: “Se ha mostrado el *excessus* sobre el *esse* como condición general de la

⁹⁴ EM, p. 207: “Die ersten Prinzipien beruhen auf den ersten ‚conceptiones‘, so daß Thomas in den gleichen Wendungen, mit denen er das Verhältnis zwischen intellectus agens und den prima principia beschreibt, auch das zwischen intellectus actus und den primae conceptiones zeichnet. Der erste und oberste Begriff, der erfaßt wird und auf dem die obersten Prinzipien beruhen, ist ‚ens‘. So beruht die Erkenntnis der ersten Prinzipien, die den intellectus agens grundlegend charakterisiert, auf der abstraktiven Erkenntnis des ens. Es ist demnach, soll die Natur des intellectus agens geklärt werden, zu fragen, was dieses ens sei, auf das der intellectus agens zugreift” (GW¹, pp. 144-145; GW², pp. 212-213).

⁹⁵ EM, p. 209: “Wenn also ens, insofern es esse besagt, Erstergriffenes der Abstraktion, grundlegende Abstraktion ist, dann muß die Abstraktion das ens abstrahieren, insofern sie es im Urteil als esse ergreift. Wenn Thomas sagt, daß das ens das Erst-Abstrahierte sei, so ist damit gesagt, daß das esse als in dem schon dargelegten Sinne allgemeines das erste sei, das abstrahiert wird. Wenn sich demnach die Funktion des intellectus agens als Erfassen der ersten Prinzipien durch die Abstraktion des ens-Begriffes bestimmte, so ist damit gesagt, daß der intellectus agens auf das esse geht” (GW¹, p. 146; GW², p. 214).

⁹⁶ EM, p. 212: “Die Formen werden erfaßt als Potenzen des einen esse, auf das der excessus geht. Damit ist es möglich, sie als ähnlich oder gleich zu erkennen. So wird durch den excessus die Bildung von Allgemeinbegriffen möglich” (GW¹, p. 149; GW², p. 218).

abstracción, por consiguiente, también del primero y segundo grado de abstracción. El tercer grado de abstracción es la posibilidad de los dos primeros, aunque sólo llegue a ser expreso como último⁹⁷. Todo lo cual significa que el carácter de los *primeros principios* es también apriórico e innato, puesto que participa de un anticipado e irreal *ser en general*. Al mismo tiempo, se revela también que la naturaleza íntima del *intellectus agens* está constituida por el mismo *excessus*, por la misma anticipación: “El *excessus* sobre el *esse* en absoluto ha resultado la expresión metafísica esencial y única de la naturaleza intrínseca del *intellectus agens*”⁹⁸. Dicho lo cual, ahora trataremos de contrastar la tesis de Karl Rahner con algunos de los textos tomasianos citados o referenciados por él mismo, aunque también acudiremos a la obra de Hufnagel a la cual nuestro autor también apela.

a) Referencia a Alfons Hufnagel en torno a los *prima principia*

En páginas atrás expusimos el pensamiento de Alfons Hufnagel en torno al objeto de la intuición. Recordemos que son tres los objetos de dicha intuición: los *primeros principios* (*ersten Prinzipien*), las esencialidades (*Wesenheiten*) y lo sobrenatural (*Übernatürliche*). Sobre todo, expusimos la cuestión de las esencialidades, pues a esto es lo que hacía referencia nuestro autor. En el presente caso, el padre Rahner se refiere en concreto al breve pasaje de la obra de Hufnagel que trata acerca de los *primeros principios*⁹⁹.

Para Hufnagel, los *prima principia* —tanto los teóricos como los prácticos¹⁰⁰— son objeto del conocimiento intuitivo. Según este autor, santo Tomás no entiende los primeros principios como si fueran los conceptos más elevados. Los primeros principios, más que unos conceptos, son unas leyes lógicas, las más elevadas; son los principios ontológicos supremos. Ahora bien, santo Tomás —según el doctor Hufnagel— nunca se pregunta cuáles son estos primeros principios, sino que

⁹⁷ EM, p. 212: “Damit hat sich aber der *excessus* auf das *esse* als Bedingung der Abstraktion überhaupt, also auch der ersten und zweiten Abstraktionsstufe erwiesen. Die dritte Abstraktionsstufe ist die Möglichkeit der beiden ersten, wenn sie auch erst zuletzt ausdrücklich wird” (GW¹, p. 149; GW², p. 218).

⁹⁸ EM, p. 212: “Damit hat sich der *excessus* auf das *esse* schlechthin als der wesentliche und einzige metaphysische Ausdruck der inneren Natur des *intellectus agens* ergeben” (GW¹, p. 149; GW², p. 218).

⁹⁹ Cfr. HUFNAGEL, A. *Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin*. Münster in Westfalen Aschendorff, 1932, pp. 200-203, referenciado en EM, p. 205, nota 161; GW¹, p. 143, nota 156; GW², p. 210, nota 1.

¹⁰⁰ “Oportet ergo quod in anima rationali, quae Angelo in ordine creaturarum configuratur, sit aliqua participatio intellectualis virtutis, secundum quam aliquam veritatem sine inquisitione apprehendat, sicut apprehenduntur prima principia naturaliter cognita tam in speculativis quam etiam in operativis; unde et talis virtus intellectus vocatur, secundum quod est in speculativis, quae etiam secundum quod in operativis est, synderesis dicitur” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super Sent.*, lib. 2, d. 39, q. 3, a. 1, co.).

meramente se limita a proporcionar una serie de ejemplos —como es el *principio de contradicción*—, puesto que deben considerarse *principia per se nota*¹⁰¹. En el orden teórico, este principio de contradicción (*Widerspruchsprinzip*) es el más importante, ya que en él se da una identificación lógica y ontológica. Es, por antonomasia, el *primero* (principal o fundamental); es, a la vez, el principio ontológico y lógico por excelencia; es el más elevado principio del ser (*Seinsprinzip*), y el más elevado, también, del pensamiento (*Denkprinzip*). Sin embargo, este filósofo apunta que, aunque en este principio concreto de contradicción se produzca esta identificación lógica-ontológica, esto no significa que se dé dicha identificación en los otros principios¹⁰², puesto que existe una jerarquía en los principios, en donde dependen o son reducidos (*reducuntur*) por otros, especialmente por el primero¹⁰³.

“Así como el ser más elevado es idéntico al pensar más elevado, así, también, el principio del ser [*Seinsprinzip*] más elevado es absolutamente idéntico al principio más elevado del pensamiento [*Denkprinzip*]; pero, así como el pensar creado ya no es idéntico al ser de los objetos del pensamiento, así tampoco son todos los principios del pensamiento principios del ser”¹⁰⁴.

¹⁰¹ “Als Beispiele solcher ‚erster‘ Prinzipien werden angeführt: ‚Jedes Ganze ist größer als sein Teil‘; ‚sind zwei Größen derselben dritten gleich, so sind sie auch unter sich gleich‘; ‚kontradiktorische Sätze können nicht zugleich wahr und falsch sein; ist der eine wahr, so ist der andere falsch und umgekehrt‘; ‚jedes Ding hat entweder ein Sein oder hat keines‘ (logisches und ontologisches Gesetz des ausgeschlossenen Dritten). Ein Prinzip, das nie angeführt, wohl aber für ein ‚erstes‘ Prinzip gehalten wird, ist der Identitätssatz. Ebenso wird das Kausalitätsprinzip nirgends als Beispiel für die ‚ersten‘ Prinzipien angeführt“ (HUFNAGEL, A. *Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin*. Münster in Westfalen: Aschendorff, 1932, p. 202): “Como ejemplos de tales primeros principios son citados: ‘El todo es más grande que su parte’; ‘si dos tamaños son iguales al mismo tercero, entonces estos son también iguales entre sí’; ‘las proposiciones contradictorias no pueden ser al mismo tiempo verdaderas y falsas; si una es verdadera, entonces la otra es falsa y, al contrario’; ‘toda cosa tiene o bien un ser o no tiene ninguno’ (principio lógico y ontológico del tercero excluido). Un principio que no es nunca mencionado y que sin embargo es considerado como un primer principio es el principio de identidad. De la misma manera, el principio de causalidad no es mencionado en ninguna parte como ejemplo de los primeros principios” (traducción de A. CLIMENT BELART).

¹⁰² “Non autem est necesse quod omne quod est principium cognoscendi, sit principium essendi, ut Plato existimavit” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 85, a. 3, ad 4).

¹⁰³ También añade el padre Hufnagel que, por otro lado, en el orden práctico, el principio superior del cual dependen todos los demás es el siguiente: “Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q. 94, a. 2, co.). De este principio dependen, incluso, el principio de obediencia a los mandamientos de Dios: “Als Beispiele ‚erster‘ praktischer Prinzipien werden angeführt: ‚Den Geboten Gottes ist zu gehorchen‘; außerdem werden mindestens alle ‚wesentlichen Gebote des Dekalogs‘ zu diesen praktischen ‚principia per se nota‘ gerechnet” (HUFNAGEL, A. *Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin*. Münster in Westfalen: Aschendorff, 1932, p. 202): “Como ejemplos de primeros principios prácticos se mencionan: ‘El mandato de Dios debe ser obedecido’; además, por lo menos, todos los mandamientos esenciales del Decálogo son incluidos entre estos *principia per se nota* prácticos” (traducción de A. CLIMENT BELART).

¹⁰⁴ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “Wie also das höchste Sein identisch ist mit dem höchsten Denken, so ist auch das höchste Seinsprinzip dem höchsten Denkprinzip völlig gleich; wie aber das geschöpfliche Denken nicht mehr identisch ist mit dem Sein der Denkgegenstände, so sind auch nicht alle Prinzipien des Denkens Prinzipien des Seins” (HUFNAGEL, A. *Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin*. Münster in Westfalen: Aschendorff, 1932, p. 202).

Hasta aquí hemos expuesto brevemente la concepción que tiene Hufnagel de los primeros principios, la cual nos parecería muy razonable si no estuviera enmarcada dentro de una intuicionista tesis mayor, que postula —con el ánimo de conciliar el tomismo con el pensamiento husserliano— que tanto los mismos primeros principios, como las esencialidades, las esencias concretas y lo sobrenatural, son objetos del conocimiento intuitivo. Asimismo, reconocemos que las cuestiones del intelecto agente y, también, la del hábito de los primeros principios no son en absoluto sencillas, y se han manifestado, a lo largo de los siglos, como cuestiones verdaderamente disputadas dentro del ámbito tomista. Asimismo, el problema que aquí nos interesa está en el orden especulativo, no en el práctico, y consiste en dilucidar una cuestión clave: averiguar si este *habitus principiorum* es innato o adquirido¹⁰⁵.

Aunque aquí no es nuestra intención ocuparnos de la *synderesis* ni de los principios prácticos, nos resulta interesante, para nuestro análisis, aportar la interpretación de Domingo Báñez al respecto, en el comentario que hace a la *Summa Theologiae* de santo Tomás (I, q. 79, a. 12)¹⁰⁶. Para este célebre tomista —comentando el texto de santo Tomás, al cual Hufnagel también hace referencia¹⁰⁷—, lo que se predica del hábito de los primeros principios especulativos, se puede predicar de la *synderesis*, hábito de los primeros principios operativos. Los dos hábitos se identifican: simplemente, diferenciamos la *synderesis* del *habitus primorum principiorum* en cuanto que, por aquélla, asentimos los principios operativos, como el de hacer el bien y evitar el mal; en cambio, por éstos, asentimos los principios especulativos, como el de no contradicción¹⁰⁸. Hecha esta oportuna distinción, Domingo Báñez enseña que el hábito

¹⁰⁵ SELLÉS, J. F. “Unicidad e innatismo del hábito de los primeros principios: un estudio desde el corpus tomista”. *Thémata: Revista de Filosofía*. 2005, núm. 34, pp. 197-214. Aunque no estamos de acuerdo con las conclusiones del estudio de Sellés, nos parece interesante el planteamiento de la cuestión que hace, y muy útil la presentación esquemática de las distintas líneas de interpretación dentro del tomismo.

¹⁰⁶ “*Synderesis non est potentia, sed habitus, licet quidam posuerint synderesim esse quandam potentiam ratione altiore; quidam vero dixerint eam esse ipsam rationem, non ut est ratio, sed ut est natura. Ad huius autem evidentiam, considerandum est quod, sicut supra dictum est, ratiocinatio hominis, cum sit quidam motus, ab intellectu progreditur aliquorum, scilicet naturaliter notorum absque investigatione rationis, sicut a quodam principio immobili, et ad intellectum etiam terminatur, in quantum iudicamus per principia per se naturaliter nota, de his quae ratiocinando invenimus. Constat autem quod, sicut ratio speculativa ratiocinatur de speculativis, ita ratio practica ratiocinatur de operabilibus. Oportet igitur naturaliter nobis esse indita, sicut principia speculabilium, ita et principia operabilium. Prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad aliquam specialem potentiam; sed ad quandam specialem habitum, qui dicitur intellectus principiorum, ut patet in VI Ethic. Unde et principia operabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad specialem potentiam; sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus synderesim. Unde et synderesis dicitur instigare ad bonum, et murmurare de malo, in quantum per prima principia procedimus ad inveniendum, et iudicamus inventa. Patet ergo quod synderesis non est potentia, sed habitus naturalis*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 79, a. 12, co.).

¹⁰⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 79, a. 12, co., referenciado en HUFNAGEL, A. *Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin*. Münster in Westfalen: Aschendorff, 1932, p. 200, nota 1.

¹⁰⁸ “*Synderesim non distingui ab illo habitu, quem Aristoteles vocat intellectum principiorum. Dicitur enim intellectus principiorum, retento nomine communi ille habitus, quatenus per illum assentimur*

de los primeros principios está en relación con la misma luz del entendimiento y también de las especies inteligibles adquiridas. En este sentido, dicho hábito es, en parte, natural o innato, y, en parte, adquirido. Es natural en tanto que corresponde a la luz del entendimiento; y es adquirido respecto a las especies inteligibles.

“Synderesis sive habitus primorum principiorum, partim est a natura, partim acquisitus. [...] Advertendum est ergo, quod habitus primorum principiorum includit duo, lumen ipsum intellectuale, et species acquisitas. Hoc supposito sensus conclusionis est, quod habitus primorum principiorum, quod attinet ad lumen intellectus, est naturalis, at vero est acquisitus quantum ad species”¹⁰⁹.

Con esto que hemos leído, Báñez nos ilustra para no caer en alguna posición errónea, como aquella de Rahner que postula la doctrina de una anticipación omnímoda, en la cual contamos con unas especies inteligibles de carácter apriórico, e, incluso, con una luz del entendimiento agente que se revela como la potencia misma de la anticipación, y, en esta anticipación, como constituyente de los primeros principios. Hufnagel, por su parte, defiende un intuicionismo que tiende a sostener que tanto los primeros principios, como las esencialidades —que coexisten en el mismo nivel—, gozan de un innatismo completo, independientemente de la experiencia sensible, lo que hace que sean objetos de la intuición pura. Al contrario de estos dos autores, santo Tomás de Aquino —como bien señala el dominico Báñez—, no entiende que el hábito de los primeros principios sea natural o innato porque se encuentre en el alma de modo completamente constituido. Admitir esto supondría ir en contra de la doctrina aristotélico-tomista, la cual nos enseña que el entendimiento es *tamquam tabula rasa*. El hábito de los primeros principios es considerado natural e innato, porque permite al entendimiento estar ordenado o inclinado naturalmente a conocer los principios indemostrables, las leyes del ente o del ser, en las cuales se sostiene el entendimiento para conocer con certeza la verdad o hacer el bien. Ahora bien, sin las especies inteligibles abstraídas de los fantasmas, es imposible, por ejemplo, que el hombre entienda que el todo es mayor que su parte, ya que no es posible, sin estas especies adquiridas, comprender *el todo o la parte*, como bien explica santo Tomás:

primis principiis speculabilibus; synderesis autem quatenus per eundem assentimur primis principiis operabilium, ut bonum est prosequendum, malum autem fugiendum. Hoc supposito idem iudicium erit de habitu primorum principiorum speculabilium atque de synderesi, quantum ad hoc quod in praesenti quaerimus” (DOMINGO BÁÑEZ. *Scholastica commentaria in Primam Partem Angelici Doctoris Sancti Thomae a Quaestione LXV usque ad CXIX, et ultimam*, q. 79, a. 12. Douai: Petrus Borremanus, 1614, vol. II, p. 320).

¹⁰⁹ DOMINGO BÁÑEZ. *Scholastica commentaria in Primam Partem Angelici Doctoris Sancti Thomae a Quaestione LXV usque ad CXIX, et ultimam*, q. 79, a. 12. Douai: Petrus Borremanus, 1614, vol. II, p. 320.

“Intellectus principiorum dicitur esse habitus naturalis. Ex ipsa enim natura animae intellectualis, convenit homini quod statim, cognito quid est totum et quid est pars, cognoscat quod omne totum est maius sua parte, et simile est in ceteris. Sed quid sit totum, et quid sit pars, cognoscere non potest nisi per species intelligibiles a phantasmatis acceptas”¹¹⁰.

No se pueden confundir —aunque estén íntimamente vinculados— el hábito de dichos principios y la propia luz del entendimiento, sino que aquél es causa de éste: *“Unde si aliquis habitus sit in intellectu possibili immediate ab intellectu agente causatus, talis habitus est incorruptibilis et per se et per accidens”¹¹¹*. Y no solamente el *habitus primorum principiorum* es causado por el *lumen intellectus agentis*, sino que a éste le sirve de instrumento: *“Unde oportet praeexistere intellectum agentem habitui principiorum sicut causam ipsius; quia vero principia comparantur ad intellectum agentem ut instrumenta quaedam eius, quia per ea, facit alia intelligibilia actu”¹¹²*. Sin embargo, no podemos concebir —como hace nuestro autor— que los primeros principios sean producto del intelecto agente si entendemos éste como *Vorgriff*. En todo caso, aún es más cercana a santo Tomás la posición de Hufnagel, que concibe la luz del entendimiento sin descartar del todo el valor de la experiencia sensible —como estudiamos en el punto anterior—, al contrario del doctor Rahner, que parece que sostiene la tesis de la autoiluminación, concibiendo los primeros principios como producto de la misma operación autoiluminativa, es decir, como resultado de la autoconciencia del espíritu, con la cual el mismo espíritu alcanza el ser absoluto de Dios, olvidando, por consiguiente, que la misma luz de la razón —que es la misma luz del entendimiento agente—, es una participación de la luz divina: *“Omnia dicimur in Deo videre, et secundum ipsum de omnibus iudicare, in quantum per participationem sui luminis omnia cognoscimus et diiudicamus, nam et ipsum lumen naturale rationis participatio quaedam est divini luminis”¹¹³*.

b) *Cita del De veritate (q. 10, a. 13, co.)*

El interés que demuestra el doctor Rahner por el conocimiento de los primeros principios estriba también en el interés por hacer valer la doctrina del *Vorgriff*. Mediante los primeros principios se puede llegar —sostiene Rahner— a saber cuál es el alcance e intensidad del *lumen intellectus agentis*, que no es más —como hemos visto antes— que el *ser en general* o *ens metafísico* en donde descansan estos *prima principia*. Es

¹¹⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q. 51, a. 1, co.

¹¹¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q. 53, a. 1, co.

¹¹² SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Q. d. de anima*, a. 5, co.

¹¹³ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 12, a. 11, ad 3.

decir, según el doctor Rahner, si la luz del intelecto no pudiera llegar a alcanzar, mediante el juicio, el *esse* de la anticipación, no podría tampoco conocer ni los primeros principios ni las primeras concepciones, ya que éstas están situadas también en el horizonte del *Vorgriff*. Para demostrar esto, nuestro autor hace la siguiente citación incompleta al *De veritate*: “*Prima... principia... sunt in nobis quasi instrumenta intellectus agentis cuius lumine in nobis viget ratio naturalis. Unde ad nullius cognitionem ratio nostra naturalis potest pertingere ad quae* (una referencia un tanto difuminada y vaga, ésta del *nullius*) *se prima principia non extendunt*”¹¹⁴. Primeramente, hacemos notar que, en esta citación, encontramos omisiones que creemos que delatan de nuevo a nuestro autor. El texto original del presente pasaje dice así:

*“Prima autem principia demonstrationis, ut Commentator dicit, in III de anima, sunt in nobis quasi instrumenta intellectus agentis, cuius lumine in nobis viget ratio naturalis. Unde ad nullius cognitionem nostra naturalis ratio potest pertingere ad quod se prima principia non extendant. Primorum autem principiorum cognitio a sensibilibus ortum sumit, ut patet per philosophum, II posteriorum”*¹¹⁵.

Como hemos podido comprobar, cotejando las dos citas, Karl Rahner omite, por una parte, que los *principia* sean *principia demonstrationis*, y, por otra, que el conocimiento de los primeros principios tenga su origen en las realidades sensibles (*a sensibilibus*). Además, por lo que parece, nuestro autor no diferencia el conocimiento de los primeros principios respecto de los primeros principios mismos, ni tampoco respecto del hábito por el cual pueden ser conocidos dichos principios¹¹⁶. Realizar esta diferenciación en Rahner sería superfluo, puesto que estos tres elementos se identifican en la anticipación del ser. En este sentido, se entiende la razón por la que nuestro autor no

¹¹⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Quaestiones disputatae. De veritate*, q. 10 a. 13 co. En SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Opera Omnia ad fidem optimarum editionum accurate recognita*. Parma: Petrus Fiaccadori, 1859, vol. IX, p. 181, citado en EM, p. 206; GW¹, p. 143; GW², p. 211. Como vemos, la cita es tomada de la *Editio Parmensis*, como se puede apreciar por las pequeñas diferencias textuales; en este texto, *extendunt* está en subjuntivo, en cambio, en la Edición Leonina está en indicativo (*extendant*).

¹¹⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, q. 10, a. 13, co.

¹¹⁶ En cuanto a la necesidad del conocimiento sensible para el conocimiento de los primeros principios, el padre Leo Elders, siguiendo a santo Tomás, comenta lo siguiente: “Santo Tomás explica el papel ontológico de los primeros principios de esta manera: el intelecto humano está en potencia respecto de todo lo que es cognoscible. No sería capaz de reconducirse de la potencia al acto, si con relación a ciertas cosas su conocimiento no fuera proporcionado por naturaleza. De ahí que hay en nuestro intelecto objetos que conoce por su naturaleza, a saber, los primeros principios. Sin embargo, este conocimiento espontáneo y natural se forma a partir de lo que los sentidos perciben. Estos principios innatos poseen una cierta semejanza con la verdad increada. La luz natural del intelecto agente nos hace ver con una evidencia irresistible, en lo que perciben los sentidos, la verdad de los principios. Esta luz nos es dada junto con su naturaleza de nuestra alma y no es posible perderla y así los principios no pueden desvanecer de nuestro espíritu en cuanto resultan de la luz natural habitual del intelecto. La tarea del intelecto agente en nuestro conocimiento de los principios es subrayada varias veces por Tomás: ‘*Per lumen intellectus agentis praecipue intellectus cognoscit prima principia omnium eorum quae naturaliter cognoscuntur*’ (ELDERS, L. J. *Conversaciones filosóficas con santo Tomás de Aquino*. San Rafael: EDIVE, 2009, pp. 123-124).

concibe dichos principios como leyes de la demostración racional. Para el padre Rahner, los *principia* son autoconstituidos por el juicio del espíritu en orden simplemente a que la conciencia alcance el *ser absoluto*. Por consiguiente, también a nuestro autor le parece innecesario considerar el papel de la sensibilidad en el conocimiento de dichos principios, ya que olvida que si, en el orden cognoscitivo, existen dichos primeros principios es porque también dichos principios se dan fundamentalmente en la realidad natural, al contrario de lo que piensan los racionalistas como Descartes, que exclusivamente circunscriben los primeros principios al plano intelectual¹¹⁷. No olvidemos que santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, considera la metafísica como la ciencia de los primeros principios y las causas (τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν)¹¹⁸. Así pues, si fuera cierto que dichos principios y las mismas causas solamente los pudiéramos encontrar en la conciencia —como cree nuestro autor—, entonces la metafísica necesariamente debería reducirse a teoría del conocimiento. Asimismo, si leemos íntegramente el pasaje mutilado que cita nuestro autor, nos daremos cuenta de la incompatibilidad entre esta postura rahneriana y la realista tomasiana.

¹¹⁷ “Lo que veía con toda claridad el ‘padre de la filosofía moderna’ es la importancia de los *principios*. No difería en este punto del propio Aristóteles, que considera que el saber supremo, la Metafísica, versa sobre ‘los primeros principios y las causas. Pero la actitud cartesiana es racionalista y la aristotélica realista: para el racionalista los principios son el punto de partida de donde comienza todo el saber; para el realista el conocimiento parte de las cosas y los principios se descubren tras laboriosa investigación. [...] Para el racionalismo los principios se ubican en el orden cognoscitivo. Ya Descartes había dado por objeto de su ‘filosofía primera o metafísica’ precisamente ‘los principios del conocimiento’. Para el realismo hay, ante todo, principios en la realidad; también los hay, por supuesto, en el conocimiento” (PONFERRADA, G. E. “Los primeros principios”. *Sapientia*. 1979, vol. XXXIV, núm. 133-134, pp. 172 y 174).

¹¹⁸ Ἀκριβέσταται δὲ τῶν ἐπιστημῶν αἱ μάλιστα τῶν πρώτων εἰσὶν (αἱ γὰρ ἐξ ἐλαττόνων ἀκριβέστεραι τῶν ἐκ προσθέσεως λεγομένων, οἷον ἀριθμητικῆ γεωμετρίας): ἀλλὰ μὴν καὶ διδασκαλική γε ἡ τῶν αἰτιῶν θεωρητικὴ μᾶλλον (οὗτοι γὰρ διδάσκουσιν, οἱ τὰς αἰτίας λέγοντες περὶ ἐκάστου), τὸ δ’ εἰδέναι καὶ τὸ ἐπίστασθαι αὐτῶν ἕνεκα μάλισθ’ ὑπάρχει τῇ τοῦ μάλιστα ἐπιστητοῦ ἐπιστήμῃ (ὁ γὰρ τὸ ἐπίστασθαι δι’ αὐτὸ αἰρούμενος τὴν μάλιστα ἐπιστήμην μάλιστα αἰρήσεται, τοιαύτη δ’ ἐστὶν ἡ τοῦ μάλιστα ἐπιστητοῦ), μάλιστα δ’ ἐπιστητὰ τὰ πρώτα καὶ τὰ αἴτια (διὰ γὰρ ταῦτα καὶ ἐκ τούτων ἄλλα γνωρίζεται ἀλλ’ οὐ ταῦτα διὰ τῶν ὑποκειμένων), ἀρχικωτάτη δὲ τῶν ἐπιστημῶν, καὶ μᾶλλον ἀρχικῆ τῆς ὑπηρετούσης, ἡ γνωρίζουσα τίνος ἕνεκέν ἐστι πρακτέον ἕκαστον: τοῦτο δ’ ἐστὶ τὰγαθὸν ἐκάστου, ὅλως δὲ τὸ ἄριστον ἐν τῇ φύσει πάση. Ἐξ ἀπάντων οὖν τῶν εἰρημένων ἐπὶ τὴν αὐτὴν ἐπιστήμην πίπτει τὸ ζητούμενον ὄνομα: δεῖ γὰρ ταύτην τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρητικὴν: καὶ γὰρ τὰγαθὸν καὶ τὸ οὐ ἕνεκα ἐν τῶν αἰτιῶν ἐστὶν (ARISTÓTELES. *Metaphysica* I, 2, 482a25-482b10): “Por otra parte, las ciencias son tanto más exactas cuanto más directamente se ocupan de los primeros principios (pues las que se basan en menos principios son más exactas que las que proceden por adición; la Aritmética, por ejemplo, es más exacta que la Geometría). Además, la ciencia que considera las causas es también más capaz de enseñar (pues enseñan verdaderamente los que dicen las causas acerca de cada cosa). Y el conocer y el saber buscados por sí mismos se dan principalmente en la ciencia que versa sobre lo más escible (pues el que elige el saber por el saber preferirá a cualquier otra la ciencia más ciencia, y ésta es la que versa sobre lo más escible). Y lo más escible son los primeros principios y las causas (pues mediante ellos y a partir de ellos se conocen las demás cosas, no ellos a través de lo que les está sujeto). Y es la más digna de mandar entre las ciencias, y superior a la subordinada, la que conoce el fin por el que debe hacerse cada cosa. Y este fin es el bien de cada una, y, en definitiva, el bien supremo en la naturaleza toda. Por todo lo dicho, corresponde a la misma Ciencia el nombre que se busca. Pues es preciso que esta sea especulativa de los primeros principios y causas. En efecto, el bien y el fin por el que se hace algo son una de las causas” (ARISTÓTELES. *Metafísica*. Traducción de V. GARCÍA YEBRA. Madrid: Gredos, 1998, pp. 12-14).

En esta cuestión décima del *De veritate*, el Angélico Doctor demuestra que las personas trinitarias no pueden ser conocidas por la sola luz de la razón natural, aunque sí que pueden ser conocidos los atributos de las mismas, como es la potencia (atribuida al Padre), la sabiduría (atribuida al Hijo) y la bondad (atribuida al Espíritu Santo). Ahora bien, estas tres propiedades solamente pueden ser conocidas por la razón natural sin posibilidad de atribuirles a cada una de las tres divinas personas, sino, simplemente, refiriéndolas a la esencia divina —la cual también es potencia, sabiduría y bondad—, ya que todo lo que tiene razón de causa debe referirse a la esencia. Como a Dios, mediante la razón, solamente lo podemos conocer por sus efectos, por esta misma razón natural no se puede llegar a conocer la Santísima Trinidad —sólo por la Revelación se alcanza este conocimiento—, ya que las propiedades de cada persona son las relaciones con las cuales se refieren entre ellas, y no a ninguna criatura causada por ellas. Pues bien, es en este contexto que santo Tomás advierte dos cosas: que nuestro entendimiento no puede llegar a conocer nada a lo que no se extiendan los primeros principios, pues éstos son unos instrumentos de la misma luz del entendimiento agente; y que dichos primeros principios tienen su origen en lo sensible¹¹⁹. No se puede admitir, por ende, la posición inmanentista de Rahner que acaba reduciendo la extensión de los primeros principios al mundo de la conciencia y a la irrealidad del apriórico *ser en general*, obviando el mundo extramental de las realidades sensibles.

2. 2. Interpretación rahneriana de la imagen del lumen

El doctor Rahner pretende interpretar la analogía de la luz, del *lumen* del intelecto agente, sobre todo cuando santo Tomás explica la *iluminación* de los *phantasmata*. Para lo cual, a pie de página él hace referencia al artículo del doctor Martin Honecker

¹¹⁹ “*Trinitas personarum dupliciter cognoscitur. Uno modo quantum ad propria, quibus personae distinguuntur: et his cognitis, vere Trinitas cognoscitur in divinis. Alio modo per essentialia, quae personis appropriantur, sicut potentia patri, sapientia filio, bonitas spiritui sancto; sed per talia Trinitas perfecte cognosci non potest, quia etiam Trinitate remota per intellectum, ista remanent in divinis; sed Trinitate supposita, huiusmodi attributa propter aliquam similitudinem ad propria personarum appropriantur personis. Haec autem personis appropriata naturali ratione cognosci possunt; propria vero personarum nequaquam. Cuius ratio est, quia ab agente non potest aliqua actio progredi ad quam se eius instrumenta extendere non possunt; sicut ars fabrilis non potest aedificare, quia ad hunc effectum non se extendunt fabrilis instrumenta. Prima autem principia demonstrationis, ut Commentator dicit, in III de anima, sunt in nobis quasi instrumenta intellectus agentis, cuius lumine in nobis viget ratio naturalis. Unde ad nullius cognitionem nostra naturalis ratio potest pertingere ad quod se prima principia non extendant. Primorum autem principiorum cognitio a sensibilibus ortum sumit, ut patet per philosophum, II posteriorum. Ex sensibilibus autem non potest perveniri ad cognoscendum propria personarum, sicut ex effectibus devenit in causas; quia omne id quod rationem causalitatis in divinis habet, ad essentiam pertinet, cum Deus per essentiam suam sit causa rerum. Propria autem personarum sunt relationes, quibus personae non ad creaturas, sed ad invicem referuntur. Unde naturali ratione in propria personarum devenire non possumus*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, q. 10, a. 13, co.).

—precisamente su director de tesis doctoral—, el cual analizaremos más adelante. Rahner primeramente señala que la imagen del *lumen* quiere significar la misma iluminación del *phantasma* por el *intellectus agens*. Ahora bien, advierte nuestro autor lo siguiente, sin ningún tipo de rodeo: “El ‘ser visible’ es en nuestro caso, naturalmente, la conciencia”¹²⁰. El *phantasma*, para nuestro autor, ya está sabido de antemano en la sensibilidad. Y como el saber humano es unitario, no se puede admitir que el *phantasma* —que ya está sabido—, vuelva a estar sabido intelectualmente¹²¹: “El hombre ‘uno’ es el que sabe el contenido de sus facultades de conocimiento y, por tanto, no tiene sentido el hacerle saber algo por dos veces en dos facultades cognoscitivas. No son las facultades las que conocen, sino el hombre”¹²². Curiosamente, nuestro autor apela, por primera vez, al *hombre* y no sólo al *espíritu*, como sujeto del conocimiento, pero sin considerar que no es lo mismo el conocimiento sensible que el conocimiento intelectual, aunque los dos tipos de conocimiento se den y se correspondan en la misma unidad del sujeto humano. Karl Rahner entiende el *lumen* del intelecto agente, y, por ende, el proceso abstractivo, no como una *elevación* al grado intelectual del dato sensible, sino que este *ser visible* (*Sichtbarsein*), que es la misma luz abstractiva, equivale a un *ser consciente* (*Bewußtsein*). Esto es posible, para nuestro autor, porque la misma unidad del hombre —que identifica con la unidad de la conciencia— está dada de antemano en la anticipación: “Para Tomás de Aquino, la unidad de la conciencia ya está dada de antemano, cuando se trata de la abstracción. Lo que está dado en la sensibilidad, y en cuanto está dado en ella, está ya también dado para el intelecto, porque, en general, nada es dado *proprie* a las facultades, sino al hombre por ellas”¹²³. Lo *sensiblemente dado* es conocido por el espíritu en la unidad de su conciencia, debido a que la misma sensibilidad brota o se origina a partir del intelecto. Aunque en la siguiente parte de nuestro trabajo trataremos más a fondo la concepción rahneriana de la unidad sensible-espiritual, leamos este pasaje ilustrador de lo que estamos exponiendo:

¹²⁰ EM, p. 213: “Das Sichtbarsein ist natürlich in unserem Fall das Bewußtsein” (GW¹, p. 150; GW², p. 219).

¹²¹ “En el caso de la abstracción, no se trata del llegar a ser sabido del *phantasma*, pues éste ya es ciertamente sabido, mediante la sensibilidad, por el único y unitario conocer humano, y por esto, lo ya así sabido, como tal, no tiene por qué volver a ser sabido ahora de otra manera (intelectual)” (EM, p. 213): “Es handelt sich im Fall der Abstraktion nicht um die Gewußtheit des phantasma überhaupt, da dieses ja schon durch die Sinnlichkeit von dem einen menschlichen Erkennen gewußt ist, und darum das so Gewußte als solches nicht nochmals auf andere (intellektuelle) Weise gewußt werden muß” (GW¹, p. 150; GW², p. 219).

¹²² EM, p. 213: “Der eine Mensch ist es, der vom Inhalt seiner Erkenntnisfähigkeiten weiß, und es ist darum sinnlos, ihn etwas zweimal in zwei Erkenntnisfähigkeiten wissen zu lassen. Nicht die Vermögen erkennen, sondern der Mensch” (GW¹, p. 150; GW², p. 219).

¹²³ EM, p. 213: “Die Einheit des Bewußtseins ist so, wo es sich um die Abstraktion handelt, für Thomas schon von vornherein gegeben. Was in der Sinnlichkeit gegeben ist, ist, soweit es darin gegeben ist, ohne weiteres auch für den Intellekt gegeben, weil überhaupt nichts ‚proprie‘ für die Fähigkeiten, sondern für den Menschen durch sie gegeben ist” (GW¹, p. 150; GW², pp. 219-220).

“Es precisamente el indicio de la riqueza de ser del intelecto como tal, el que conozca lo sensiblemente dado en el ‘ser en totalidad’ y, por tanto, como universal. Además, la sensibilidad es sensibilidad del espíritu, puesto que el intelecto hace brotar de sí la sensibilidad como potencia suya, y así, mantiene la aportación de ésta en sí”¹²⁴.

En este sentido, la *conversio ad phantasma* es, para Karl Rahner, la manifestación del alcance del intelecto en la unidad del espíritu o de la conciencia, de la totalidad del *ser consciente*¹²⁵, revelando, a la vez, su nivel de ser (*Seinshöhe*) o potencia de ser (*Seinsmächtigkeit*), mediante su luminosidad (*Lichthaftigkeit*): “El nivel de ser de un ente es su ‘luminosidad’”¹²⁶. Es más, la misma luminosidad se debe entender como *actualitas*, como un *ser consciente* siempre en acto:

“Podemos, pues, decir que su luz es su riqueza de ser específica, su actualidad. Ésta tiene que pertenecerle ya en sí mismo, independientemente del *phantasma*, ya que ella ha de ser el fundamento de una determinada manera de aprehensión de lo sensiblemente conocido y, por consiguiente, como tal, no puede radicar en la sensibilidad o ser operada por ésta. Por esto, está el *intellectus agens* ya siempre en sí mismo en este nivel de ser, *semper in actu*. *Intellectus agens est agens tantum et nullo modo patiens*”¹²⁷.

Como nuestro autor identifica esta *luminosidad* con la actualidad de la conciencia, él mismo advierte la necesidad de explicar el significado preciso de dicha actualidad, lo cual permitirá comprender la naturaleza del *intellectus agens*. Esta actualidad es, según el padre Rahner, una *realidad de ser* (*Seinswirklichkeit*) identificada con lo cognoscitivo, o, como dice nuestro autor, situada en el ámbito del conocer y de la cognoscibilidad (*Bereich des Erkennens und der Erkennbarkeit*), entendiéndola esta *cognoscibilidad* como *ser consigo* (*Beisichseins*), como *concienticidad*. Así lo expresa Rahner: “Esta actualidad tiene que ser, para decirlo de una manera general, una realidad de ser que

¹²⁴ EM, p. 214: “[...] es andererseits gerade der Ausdruck der Seinsmächtigkeit des Intellekts als solchen ist, daß er das sinnlich Gegebene im Sein im Ganzen und darum als allgemeines erkennt. Überdies ist die Sinnlichkeit Sinnlichkeit des Geistes, da der Intellekt die Sinnlichkeit als seine Potenz aus sich herausstellt und so deren Leistung als seine bei sich behält” (GW¹, p. 151; GW², p. 220).

¹²⁵ “Cuando el doctor Angélico reconoce al intelecto una aprehensión del singular material, no ciertamente *directe*, pero sí *per quandam reflexionem, per conversionem ad phantasmata*, lo que hace es ampliar de nuevo el concepto restringido de intelecto hasta el concepto totalitario de intelecto que coincide con el de la conciencia humana total y una” (EM, pp. 214-215): “Wenn Thomas dann dem Intellekt eine Erfassung des materiellen Einzelnen nicht zwar *directe*, aber doch *per quandam reflexionem, per conversionem ad phantasmata* zuerkennt, so wird damit der enge Begriff des Intellekts wieder zu dem des einen Bewußtseins erweitert” (GW¹, p. 151; GW², p. 221).

¹²⁶ EM, p. 215: “Die Seinshöhe eines Seienden ist seine ‚Lichthaftigkeit’” (GW¹, p. 152; GW², p. 221).

¹²⁷ EM, p. 215: “Wir dürfen also sagen, sein Licht ist seine spezifische Seinsmächtigkeit, seine *actualitas*. Diese muß ihm an sich selbst schon zukommen, unabhängig vom *phantasma*, denn sie soll ja der Grund einer bestimmten Auffassungsweise des sinnlich Gewußten sein, sie kann also als solche nicht selbst in der Sinnlichkeit gründen oder durch diese bewirkt werden. Darum ist der *intellectus agens* immer schon an sich von dieser Seinshöhe, *semper in actu*. *Intellectus agens est agens tantum et nullo modo patiens*” (GW¹, p. 152; GW², p. 222).

pertenece ya de alguna manera al ámbito del conocer y de la ‘*cognoscibilidad*’, del ser como ‘ser cabe sí’ [ser consigo]. De otro modo no podría comprenderse cómo esta *actualitas* puede ser ‘luz’ que hace algo *cognoscible*”¹²⁸. El hombre llega al estado de *conciencia* por medio del *intellectus possibilis*, pero también debe admitirse que el *intellectus agens* es también aprehendido, aunque no como objeto, pero sí como *medium sub quo*, es decir, como elemento constitutivo del objeto conocido. Al respecto, leamos este importantísimo —aunque extenso— pasaje de *Geist in Welt*:

“Se podría sentir la tentación de oponer a estas reflexiones que, según santo Tomás, la abstracción es un proceso inconsciente. Pero con los textos que sugieren tal interpretación, Tomás de Aquino sólo quiere decir que el conocer como tal, es decir, como ‘conciencia’, es cosa del *intellectus possibilis*, o mejor, del hombre por el *intellectus possibilis*. Pero santo Tomás no quiere decir que la luz del *intellectus agens* no sea ella misma conocida de alguna manera. La acepción contraria chocaría, ya por esto, con la imagen que está a la raíz de la metafísica tomista del conocimiento, porque, según ésta, la ‘*cognoscibilidad*’ de una cosa se mide siempre por su nivel de ser, y el *intellectus agens* es hasta tal punto el índice del nivel de ser del hombre, que su tarea consiste precisamente en prestar su forma al material sensible y hacerlo así *intelligibile actu*. Pero, además, Tomás de Aquino dice expresamente que el *lumen* del *intellectus agens* es aprehendido, y su esfuerzo por concebir exactamente el modo de esta aprehensión no debe impedirnos el hacernos clara de inmediato su concepción fundamental. El *lumen intellectus agentis* es, según santo Tomás, el *medium sub quo* del conocimiento del objeto. De este *medium* vale: *se habet ad intellectum possibilem nostrum sicut lumen solis ad oculum*; es la posibilitación general del ver intelectual, sin suministrar de por sí un objeto determinado; es aquello *quo aliquid fit actu visibilem*. Esta luz puede llegar a ser vista como tal *medium sub quo*, aunque no como objeto. Esto resulta ya de la relación de la luz con lo hecho ‘cognoscible’ por ella: *cum enim omne quod intelligitur, ex vi intellectualis luminis cognoscatur, ipsum cognitum in quantum huiusmodi includit in se intellectuale lumen ut participatum*. Y así, en el objeto conocido como tal está contenida la luz del *intellectus agens* como elemento constitutivo. Pero si le pertenece en cuanto es conocido (*ut huiusmodi*), es ‘simultáneamente’ con él ‘conocida’”¹²⁹.

¹²⁸ EM, pp. 215-216: “Diese *actualitas* muß, so läßt sich zunächst allgemein sagen, eine Seinswirklichkeit sein, die irgendwie schon in den Bereich des Erkennens und der Erkennbarkeit, des Seins als Beisichseins gehört. Denn sonst wäre nicht einzusehen, inwiefern diese *actualitas* ‚Licht‘ sein könnte, das etwas erkennbar macht” (GW¹, p. 152; GW², p. 222).

¹²⁹ EM, pp. 216-217: “Man könnte versucht sein, gegen diese Überlegung einzuwenden, nach Thomas will mit Texten, die diese Auffassung nahelegen, nur sagen, daß das Erkennen als solches, d. h. als Bewußtheit, Sache des *intellectus possibilis* ist, oder besser, des Menschen durch den *intellectus possibilis*. Thomas will aber nicht sagen, daß das Licht des *intellectus agens* nicht selbst irgendwie erkannt werde. Die gegenteilige Annahme verstößt schon deswegen gegen die Grundvorstellung thomistischer Erkenntnismetaphysik, weil nach dieser die Erkenntheit einer Sache sich eindeutig nach ihrer Seinshöhe richtet, der *intellectus agens* aber so sehr Ausdruck für die Seinshöhe des Menschen ist, daß seine Aufgabe gerade darin besteht, dem sinnlichen Material seine Form zu verleihen und es dadurch *intelligibile actu* zu machen. Nun sagt auch Thomas ausdrücklich, daß das *lumen* des *intellectus agens* erfaßt werde, und sein Bemühen, die Art dieser Erfassung richtig zu begreifen, darf uns nicht abhalten, zunächst einmal diese grundlegende Auffassung klar zu sehen. Das *lumen intellectus agentis* ist nach Thomas das *medium sub quo* der Erkenntnis des Gegenstandes. Von solch

Según el doctor Rahner, esta luz del intelecto agente es copercibida como elemento fundamental y constitutivo del objeto aprehendido. El mismo autor, a continuación, pretende interpretar la razón de medio que le atribuye santo Tomás de Aquino al *lumen intellectus agentis*. El texto del Aquinate que Rahner interpreta es el siguiente: “*Omne quod intelligitur, non intelligitur nisi illustratum lumine intellectus agentis et receptum in intellectu possibili. Unde sicut in omni colore videtur lumen corporale, ita in omni intelligibili videtur lumen intellectus agentis, non tamen in ratione obiecti, sed in ratione medii cognoscendi*”¹³⁰. Santo Tomás, claramente, destaca que el intelecto agente es recibido en el entendimiento posible, no como objeto, sino *in ratione medii cognoscendi*. Esto, para el padre Rahner, significa que el *intellectus agens* es coaprehendido en el objeto; veamos su interpretación:

“Que se diga: *in ratione medii cognoscendi*, no suministra dificultad alguna. Sólo se trata, como el sentido del artículo entero lo muestra, de evitar la interpretación de que la luz del *intellectus agens* por sí ‘sola’ estuviera ya siempre presente en el espíritu como objeto del conocer. Pero no es éste el caso. La luz espiritual es sólo vista *eo quod omne quod intelligitur, non intelligitur nisi illustratum lumine intellectus agentis*. El *in ratione medii cognoscendi* lo podemos traducir: ‘no como si la luz del *intellectus agens* fuera por sí sola objeto del conocimiento, sino en cuanto como constitutivo del objeto de conocimiento (*intelligibile actu*) forma parte de éste”¹³¹.

Rahner explica que santo Tomás concibe el intelecto agente como totalidad, es decir, como aquello *quo est omnia facere*. La totalidad la tiene de forma apriórica en relación a todos los posibles objetos (*omnia*), y en razón de su misma espontaneidad. Así como pura espontaneidad entiende nuestro autor el *semper actu* del intelecto agente; en esto estriba la *actualitas* y la *totalidad* del *lumen intellectus agentis*.

einem Medium gilt: se habet ad intellectum possibilem nostrum sicut lumen solis ad oculum, es ist die allgemeine Ermöglichung des intellektuellen Sehens, ohne von sich aus ein bestimmtes Objekt zu liefern, es ist das ‚quo aliquid fit actu visibile‘. Dieses Licht wird nun als solches medium sub quo, wenn auch nicht als objectum gesehen. Das ergibt sich schon aus dem Verhältnis des Lichtes zu dem durch es Erkennbargemachten: cum enim omne quod intelligitur, ex vi intellectualis luminis cognoscatur, ipsum cognitum in quantum huiusmodi includit in se intellectuale lumen ut participatum. So ist im erkannten Gegenstand als solchem das Licht des intellectus agens als konstitutives Element enthalten. Wenn es aber zu ihm als Erkanntem gehört (ut huiusmodi), ist es miterkannnt” (GW¹, pp. 152-153; GW², pp. 222-223).

¹³⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super Sent.*, lib. 1, d. 3, q. 4, a. 5, co., citado en EM, p. 219; GW¹, p. 155; GW², p. 226.

¹³¹ EM, p. 219: “*Daß es heißt: ‚in ratione obiecti, sed in ratione medii cognoscendi‘, kann keine Schwierigkeit machen. Es soll nur, wie die ganze Sinnrichtung des Artikels zeigt, die Auffassung abgewehrt werden, als sei das Licht des intellectus agens für sich allein schon immer als Objekt des Erkennens im Geist gegenwärtig. Das ist nicht der Fall, das geistige Licht wird nur gesehen eo quod omne intelligitur, non intelligitur nisi illustratum lumine intellectus agentis. Das ‚in ratione medii cognoscendi‘ können wir übersetzen: ‚nicht als ob das Licht des intellectus agens für sich allein Objekt der Erkenntnis wäre, sondern insofern es als Konstitutivum des Erkenntnisgegenstandes (intelligibile actu) in diesen eintritt“ (GW¹, p. 155; GW², p. 226).*

“Estas dos afirmaciones sobre la *actualitas* del *intellectus agens* sólo pueden conciliarse si él es la espontaneidad del espíritu humano que está orientada dinámicamente hacia la totalidad de los posibles objetos, y, como tal espontaneidad, anticipa en su orientación dinámica la totalidad de todos los objetos en sus más universales estructuras metafísicas (*sub ratione entis*), y necesita, sin embargo, aún las determinaciones de la sensibilidad para poder en absoluto presentar al *intellectus possibilis* un objeto y en él estas estructuras metafísicas de los objetos. El *intellectus agens* aprehende así la determinación singular de la sensibilidad (*phantasma*), en su dinámica orientación sobre la totalidad de todos los posibles objetos, sobre el *esse* (como podemos decir sobre la base de anteriores reflexiones), aprehendiendo así a la determinación de la sensibilidad como *ens*”¹³².

Como hemos leído, el *intellectus agens* ilumina el material sensible —gracias a su apertura sobre el *esse* en su totalidad—, aprehendiendo así la determinación sensible como *ens*, precisamente porque el *intellectus agens* confiere a dicho material sensible las estructuras metafísicas del *ens* metafísico: “Al aprehender el *intellectus agens* este material de la sensibilidad bajo su dinamismo anticipante del *esse*, ilumina este material y le confiere las estructuras metafísicas del *ens*, que vienen expresadas en los primeros principios; su actualidad deviene la del *intelligibile actu* y hace así conocer lo universal en lo sensible”¹³³. Solamente en este sentido —según el padre Rahner— debe entenderse la afirmación tomista de que lo primero que capta el entendimiento es el *ens*, mediante la acción del *intellectus agens* que ilumina los primeros principios, haciendo participar el dato sensible de la misma luz del intelecto agente; así surge el *intelligibile actu*: “No de otro modo piensa Tomás de Aquino cuando dice que lo primariamente conocido, mediante la actividad del *intellectus agens*, es el *ens*, en el cual y a la luz del *intellectus agens*, se iluminan los primeros principios y surge así un *intelligibile actu*, en el que lo sensiblemente dado participa de la luz del *intellectus agens*”¹³⁴. Queda de esta manera definida la naturaleza apriorica del intelecto agente:

¹³² EM, pp. 223-224: “Diese beiden Aussagen über die *actualitas* des *intellectus agens* lassen sich nur dadurch vereinigen, daß er die Spontaneität des menschlichen Geistes ist, die dynamisch auf die Gesamtheit möglicher Gegenstände hingerichtet ist, als solche schon in ihrer dynamischen Ausgerichtetheit die Gesamtheit aller Gegenstände nach ihren allgemeinsten metaphysischen Strukturen (*sub ratione entis*) vorwegnimmt, und die doch noch der Bestimmungen der Sinnlichkeit bedarf, um dem *intellectus possibilis* einen Gegenstand und in ihm diese metaphysischen Strukturen der Gegenstände überhaupt vorzustellen. Der *intellectus agens* erfaßt so die einzelne Bestimmung der Sinnlichkeit (*phantasma*) in seiner dynamischen Hingerichtetheit auf die Gesamtheit aller möglichen Gegenstände, auf das *esse*, wie wir auf Grund früherer Erwägungen sagen dürfen, er erfaßt damit diese Bestimmung als *ens*” (GW¹, pp. 159-160; GW², p. 231).

¹³³ EM, p. 224: “Insofern er dieses Material der Sinnlichkeit unter seinem vorwegnehmenden Dynamismus auf das *esse* erfaßt, ‚erleuchtet‘ er dieses Material, gibt ihm diese metaphysischen Strukturen des *ens*, die in den *prima principia* ausgesprochen sind, seine *actualitas* wird die des *intelligibile actu* und läßt so das Allgemeine im Sinnlichen erkennen” (GW¹, p. 160; GW², p. 231).

¹³⁴ EM, p. 224: “Nichts anderes hat Thomas gemeint, wenn er sagt, daß das durch die Tätigkeit des *intellectus agens* Ersterfaßte das *ens* sein, in dem im Licht des *intellectus agens* die ersten Prinzipien aufleuchten, wodurch ein *intelligibile actu* entsteht, in dem das sinnlich Gegebene am Licht des *intellectus agens* partizipiert” (GW¹, p. 160; GW², p. 231).

“el *intellectus agens* es la espontánea anticipación sobre el ser en absoluto, y por esto es también la facultad de la aprehensión de lo universal”¹³⁵.

Karl Rahner reconoce que la facultad más elevada del hombre es el intelecto agente, puesto que, en la operación cognoscitiva, se manifiesta como la facultad anticipada del *excessus*, que es lo que le permite al espíritu afirmar el *ser en general*, y coafirmar —como vimos anteriormente— el *ser absoluto* de Dios: “el *intellectus agens* es, efectivamente, el lugar metafísico en el que el espíritu finito encuentra su apertura a Dios y su dependencia de Él”¹³⁶. En todo juicio, de modo implícito, es coafirmado este *esse absolutum*, el cual es siempre aprendido en virtud del carácter anticipativo de la potencia del *intellectus agens* sobre el *esse* del *excessus* o *Vorgriff*:

“Y por esto puede Tomás de Aquino concebir al *intellectus agens* de manera especial como participación en la luz del espíritu absoluto, no solamente porque aquél, dependiente de éste, le es efectivamente semejante, sino porque el espíritu finito es espíritu sólo por la anticipación sobre el ser en general, en el que el ser absoluto es ya siempre aprehendido. *Omnis cognitio a lumine increato derivatur. Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito*”¹³⁷.

Creemos que las presentes páginas que hemos analizando han revelado el elemento más fundamental de la metafísica del conocimiento de Karl Rahner: el *lumen intellectus agentis* entendido como luz de la concienticidad, del *ser consigo mismo* del espíritu, y, también, considerado como el *locus metaphysicus* en donde se alcanza, de modo apriórico e inmanentístico, el *ser en general* y el ser de Dios. Para contrastar dicha tesis, a continuación pasamos a analizar varias referencias, no solamente de santo Tomás de Aquino, sino también de Pierre Rousselot o, incluso, del mismo doctor Martin Honecker.

a) Referencia a Martin Honecker, director de tesis doctoral de Karl Rahner

A raíz de la cuestión de la función iluminativa del intelecto agente sobre los *phantasmata*, Karl Rahner hace la única referencia, en *Geist in Welt*, a su director de

¹³⁵ EM, p. 224: “[...] *der intellectus agens ist der spontane Vorgriff auf das esse schlechthin, und dadurch ist er die Fähigkeit des Erfassens des Allgemeinen*” (GW¹, p. 160; GW², p. 232).

¹³⁶ EM, p. 225: “[...] *so ist damit der intellectus agens tatsächlich der metaphysische Ort, an dem der endliche Geist seine Offenheit und seine Abhängigkeit von Gott antrifft*” (GW¹, p. 160; GW², p. 232).

¹³⁷ EM, p. 225: “*Darum kann Thomas den intellectus agens in besonderer Weise als Teilnahme am Licht des absoluten Geistes auffassen, nicht bloß weil er von diesem abhängig tatsächlich ihm ähnlich ist, sondern weil der endliche Geist nur Geist ist durch den Vorgriff auf das esse schlechthin, in dem das absolute Sein schon immer erfaßt ist. Omnis cognitio a lumine increato derivatur. Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito*” (GW¹, pp. 160-161; GW², p. 232).

tesis doctoral, Martin Honecker, en concreto al artículo *Der Lichtbegriff in der Abstraktionslehre des Thomas von Aquin*¹³⁸, que versa sobre el concepto de la luz (*Lichtbegriff*) en la doctrina tomasiana de la abstracción intelectual. Queremos adelantar algo de lo que al final de nuestro trabajo expondremos sobre Honecker. Este director de tesis acabó por no dar su aprobación al trabajo del doctorando Rahner, precisamente por ser más fiel a las enseñanzas de Heidegger que a las de santo Tomás. Creemos que es importante recordar esto a medida que vayamos leyendo el artículo del doctor Honecker, que, como comprobaremos, resulta muy meridiano y diáfano en su exposición.

Martin Honecker pretende esclarecer el concepto de *lumen* que adoptó santo Tomás relacionándolo con la *abstractio*, a la cual se la denomina también *illuminatio*. En primer lugar, este autor aclara que no deben confundirse los distintos sentidos de la abstracción, ya que existe la abstracción *aislante* (*isolierende Abstraktion*), la *generalizante* (*generalisierende Abstraktion*) o la que hace referencia al *pensamiento abstracto* (*abstraktes Denken*)¹³⁹, distintas todas ellas de la teoría de la abstracción (*Abstraktionstheorie*), entendida ésta, en el sentido propiamente intelectual, como teoría de la construcción de conceptos (*Begriffsbildungstheorie*), de la cual se ocupa dicho

¹³⁸ Cfr. HONECKER, M. "Der Lichtbegriff in der Abstraktionslehre des Thomas von Aquin. Eine ideengeschichtliche Studie". *Philosophisches Jahrbuch*. 1935, núm. 48, pp. 268-288.

¹³⁹ Veamos las tres primeras clases de *abstractio* que considera Honecker: "„Abstraktion‘ wird heute in mehrfachem Sinn verstanden. 1. Zunächst kann damit eine ‚isolierende Abstraktion‘ gemeint sein, d. h. die gedankliche Herauslösung einer Gegenstandsbestimmtheit aus der Gesamtheit der Beschaffenheiten eines Gegenstandes und die damit verbundene Nichtbeachtung der übrigen Eigenschaften. Jene Herauslösung pflegt man auch ‚positive Abstraktion‘, die Nichtbeachtung ‚negative Abstraktion‘ zu nennen. In diesem Sinne gebrauchen auch die mittelalterlichen Denker abstrahere un abstractio Synonym gebrauchte Ausdrücke sind: auferre, dividere, distinguere, separare, tollere, subducere. 2. Auf der isolierenden Abstraktion baut die ‚generalisierende Abstraktion‘ auf. Sie liegt dann vor, wenn man eine ‚isolierte‘ Bestimmtheit nicht in Hinsicht auf ihren konkreten Träger als diese Eigenschaft dieses X, sondern in ihrem reinen Soseinsgehalt, mithin allgemein, als ‚Eidos‘, als diese Eigenschaft überhaupt betrachtet. So ‚rot‘ nicht als ‚dieses Rot‘ an diesem Ding, sondern als ‚diese Rottönung‘. 3. Der Terminus ‚Abstraktion‘ wird nicht selten auch als Bezeichnung für das ‚abstrakte Denken‘ benutzt, also für ein Denken, dessen Gegenstände im ‚eidetischen‘ Bereich liegen. So gilt die reine Mathematik als eine ‚in Abstraktionen‘ arbeitende Wissenschaft" (HONECKER, M. "Der Lichtbegriff in der Abstraktionslehre des Thomas von Aquin. Eine ideengeschichtliche Studie". *Philosophisches Jahrbuch*. 1935, núm. 48, pp. 269-270): "A día de hoy, la *abstracción* es entendida en múltiples sentidos: 1. En primer lugar, ésta puede significar una *abstracción aislante*, es decir, la separación intelectual de una especificidad del objeto de la totalidad de la naturaleza de un objeto y la inobservancia de las cualidades restantes asociadas a ésta. Esta disociación puede ser también llamada *abstracción positiva*, así como la no consideración, *abstracción negativa*. En este sentido, utilizan también los pensadores medievales *abstrahere* y *abstractio*; términos usados como sinónimo son: *auferre*, *dividere*, *distinguere*, *separare*, *tollere*, *subducere*. 2. La *abstracción generalizante* se basa en la abstracción aislante. Ésta aparece cuando se considera una característica *aislada* como esta cualidad, esta X, no en cuanto a su portador concreto, sino en su puro contenido idiosincrático, y, por consiguiente, general, en tanto que *eidos*, como esta cualidad en cuanto tal. Así, *rojo* no como este *rojo* en esta cosa, sino en tanto que *esta tonalidad de rojo*. 3. Además, el término *abstracción* es usado, no con poca frecuencia, como denominación para el *pensamiento abstracto*, es decir, para un pensamiento cuyos objetos se hallan en el ámbito *eidético*. Así, las matemáticas puras son consideradas como una ciencia que trabaja *con abstracciones*" (traducción de A. CLIMENT BELART).

autor en este artículo¹⁴⁰. Según el doctor Honecker, la *Begriffsbildungstheorie* de santo Tomás de Aquino supone, en el buen sentido de la expresión, una verdadera osadía intelectual, puesto que pretende demostrar la existencia de los conceptos (*Vorhandensein von Begriffen*), lo cual supone un esfuerzo vigoroso de especulación, ya que dichos conceptos no se encuentran inmediatamente en la experiencia sensible. Sin embargo, Honecker apunta que, aunque esto sea así, dichos conceptos dependen, *sic et simpliciter*, de la experiencia sensible; éstos se forman a partir de aquélla¹⁴¹.

A todo esto hay que añadir que la *species intelligibilis* no es algo innato; sólo puede proceder del objeto mismo y de su experiencia inmediata en la *species sensibilis*. Así pues, la cuestión a dilucidar es saber cómo se puede producir dicha *species intelligibilis* a partir de la *species sensibilis* o *phantasma*. La presente cuestión no es fácil de solucionar, ya que entre la *species sensibilis* y la *intelligibilis* existen notables diferencias en el plano psicológico, metafísico u objetual; así las expone el doctor Honecker:

“1. La *species sensibilis* y el *phantasma* se encuentran, desde el punto de vista psicológico, en un campo de la experiencia absolutamente diferente al de la *species intelligibilis*: allí sensibilidad, aquí no-sensibilidad. 2. También, desde el punto de vista metafísico, *species sensibilis* y *phantasma* pertenecen a otro ámbito del ser, a un terreno distinto de la *species intelligibilis*: a saber, para santo Tomás la *species sensibilis* está *in organo*, es una cualidad orgánica, es decir, algo material; en cambio, la *species intelligibilis* se halla *in intellectu*, es decir, que es, con el intelecto, algo no-material. 3. La *species sensibilis* y el *phantasma*, por un lado, y la *species intelligibilis*, por el otro, se dirigen correspondientemente a objetos que

¹⁴⁰ He aquí el cuarto sentido de *abstractio*, según Martin Honecker: “4. *Gingen die bisherigen Unterscheidungen vornehmlich von der Eigenart des Erlebnisgegenstandes aus, so ist eine vierte wesentlich von der Rücksicht auf die Eigenart des Erlebens selbst, auf seine Bewußtseinsform bestimmt. Es gibt nämlich gewisse ‚abstrakte‘ Gegenstände, die nur in bestimmten Erlebnisformen bewußt sein können, nämlich im begrifflichen Denken, im ‚Begriff‘ als Denkerlebnis, d. h. also in einem nichtsinnlichen, unanschaulichen Erlebnis. Da entsteht die Frage, wie solche Erlebnisse möglich sind. Und eben der Prozeß, der zur Bildung abstrakter Begriffe als Erlebnisweisen bestimmter Gegenstände führt, wird selbst ‚Abstraktion‘ genannt. In diesem zuletzt erörterten Sinne ist nun gewöhnlich ‚Abstraktion‘ gemeint, wenn von einer Abstraktionslehre oder Abstraktionstheorie die Rede ist. ‚Abstraktionstheorie‘ soll uns demgemäß im folgenden soviel wie ‚Begriffsbildungstheorie‘ besagen*” (HONECKER, M. “Der Lichtbegriff in der Abstraktionslehre des Thomas von Aquin. Eine ideengeschichtliche Studie”. *Philosophisches Jahrbuch*. 1935, núm. 48, p. 270): “4. Si las distinciones hechas hasta ahora partieran principalmente de la singularidad del objeto empírico, entonces hay una cuarta significación determinada esencialmente a partir de la consideración de la singularidad de la vivencia misma, de su forma de conciencia. A saber, existen ciertos objetos *abstractos* que sólo pueden ser conscientes en determinadas formas de la experiencia, por ejemplo, en el pensamiento conceptual, en el *concepto* en tanto que experiencia del pensamiento, esto es, en una experiencia no-sensible, no-intuitiva. De ahí surge la cuestión de cómo son posibles tales vivencias. Y, precisamente, el proceso que conduce a la construcción de conceptos abstractos, en tanto que modos de experiencia de determinados objetos, es también llamado *abstracción*. En este último sentido es como se acostumbra a entender la *abstracción* cuando se habla de una doctrina o teoría de la *abstracción*. Por consiguiente, *teoría de la abstracción* debe significar en lo sucesivo tanto como *teoría de la construcción de conceptos*” (traducción de A. CLIMENT BELART).

¹⁴¹ Cfr. HONECKER, M. “Der Lichtbegriff in der Abstraktionslehre des Thomas von Aquin. Eine ideengeschichtliche Studie”. *Philosophisches Jahrbuch*. 1935, núm. 48, p. 272.

son distintos en múltiples aspectos: α) *Species sensibilis* y *phantasma* se remiten a algo individual, la *species intelligibilis* a algo universal. β) *Species sensibilis* y *phantasma* se centran en cualidades de cosas materiales, la *species intelligibilis*, en cambio, en lo universal, es decir, lo inmaterial. γ) *Species sensibilis* y *phantasma* nos muestran lo materialmente individual sólo en determinaciones accidentales, mientras que la *species intelligibilis* se ocupa también de las cualidades esenciales¹⁴².

Ahora bien, estas dificultades —precisa Martin Honecker— no deben hacernos pensar que una y otra *species* sean algo completamente diferente. De hecho, existe una relación originaria, una correspondencia entre una y otra en cuanto al contenido, pero también hay que advertir que ambas pertenecen a la misma *unidad* de vida y experiencia del alma humana¹⁴³. En realidad, la clave de la comprensión está en concebir lo sensible como un inteligible en potencia, puesto que aún no está *actu intelligibile*. Así pues, el *abstrahere speciem intelligibilem* será una actualización de lo potencialmente inteligible. Pero, para explicar esto, santo Tomás recurre al binomio aristotélico del *intellectus agens* e *intellectus possibilis*, ya que dicha actualización no puede ser realizada ni por el objeto extramental ni por la misma *species sensibilis*, al no encontrarse dentro del ámbito de lo inmaterial. Pero tampoco el *intellectus possibilis* puede actualizarse a sí mismo. Es necesario un principio activo: el *intellectus agens*. Asimismo, para conocer se necesitan recíprocamente los dos entendimientos; tanto el entendimiento agente (νοῦς ποιητικός), como el posible (νοῦς δυνάμει ο νοῦς παθητικός), deben considerarse como dos coprincipios intelectivos¹⁴⁴. Es el principio activo del intelecto agente que es considerado por santo Tomás como una iluminación. El *phantasma* necesita de un principio activo que lo actualice o ilumine —*illuminatio phantasmatum per intellectum agentem*—, y el intelecto agente necesita de una imagen sensible para que se dé la abstracción: *Intellectus agens convertit se ad phantasmata; intellectus agens illuminat phantasmata*. Ahora bien, conviene precisar bien en qué

¹⁴² Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “1. Die *species sensibilis* und das *phantasma* liegen, psychologisch gesehen, in einem ganz anderen Erlebnissfelde als die *species intelligibilis*: dort Sinnlichkeit, hier Unsinnlichkeit. 2. Auch metaphysisch betrachtet gehören *species sensibilis* und *phantasma* einem anderen Gebiete, einem anderen Seinsbereiche als die *species intelligibilis* an: Für Thomas ist nämlich die *species sensibilis* ‚in organo‘, ist eine organische Qualität, also etwas Materielles; dagegen liegt die *species intelligibilis* ‚in intellectu‘, ist also mit dem Intellekt etwas Nichtmaterielles. 3. Die *species sensibilis* und das *phantasma* auf der einem, die *species intelligibilis* auf der anderen Seite gehen je auf Gegenstände, die in mannigfacher Hinsicht verschieden sind: α) *Species sensibilis* und *phantasma* beziehen sich auf etwas Individuelles, die *species intelligibilis* auf etwas Allgemeines. β) *Species sensibilis* und *phantasma* richten sich auf Eigenschaften materieller Dinge, die *species intelligibilis* dagegen auf Allgemeines, also auf Immaterielles. γ) *Species sensibilis* und *phantasma* zeigen uns das materielle Einzelne nur in akzidentellen Bestimmtheiten, während die *species intelligibilis* auch auf wesenhafte Beschaffenheiten geht” (*Ibidem*, pp. 274-275).

¹⁴³ Cfr. *Ibidem*, p. 275.

¹⁴⁴ Cfr. *Ibidem*, pp. 276-277.

consiste esta noción analógica de la luz¹⁴⁵. Recordemos que Karl Rahner la entiende como la luz de la autoconciencia, del *ser consigo mismo*. Sin embargo, veamos a través de Honecker lo que entiende el Doctor Angélico.

Para entender bien la analogía del *lumen* del intelecto, conviene que tengamos clara la concepción que tenían los medievales de la luz física. No había ninguna duda de que dicha luz era material. El dilema que había en el Medioevo era si la luz física era un cuerpo o una cualidad corporal. Según Honecker, santo Tomás de Aquino se inclinó, más bien, por lo segundo. Sin embargo, había unanimidad entre los pensadores medievales —y entre los clásicos también— que la luz ocupaba el lugar más elevado en el mundo corpóreo; era denominada *substantia subtilissima, corpus spirituale o spiritus corporalis*. Existían teorías —algunas realmente exageradas— sobre una cierta *espiritualidad* de la luz, aunque sin considerarla del todo espiritual, sino corporal; Honecker señala las siguientes: la concepción de Plotino que concebía toda corporeidad como una irradiación luminosa; Roberto Grosseteste o san Buenaventura que entendían que la luz era la *prima forma corporeitatis*. Esquemáticamente podríamos decir que las visiones más monistas de la realidad le asignaron a la luz la facultad de ser portadora de la vida y de la conciencia. Así, de este modo, empezaron a identificar el ser espiritual con la luz material. Por otro lado, las visiones más dualistas veían la luz como la materia más elevada, la más cercana al mundo espiritual, como la mediadora entre el cuerpo y el alma. El mismo san Agustín —influenciado por el neoplatonismo— substituía el término *πνεῦμα* por el de *lumen*, igualmente Grosseteste, Buenaventura y Witelo. En resumidas cuentas, éste es el contexto histórico en donde debemos situar a santo Tomás de Aquino para comprender bien el porqué de la analogía de la luz aplicada al entendimiento agente y a la *illuminatio phantasmatum*¹⁴⁶.

Santo Tomás entendía la abstracción como *desmaterialización*. Por esta razón, y teniendo en cuenta la concepción que se tenía de la luz física en la época clásica y medieval, se puede entender mejor por qué el Aquinate empleó la susodicha analogía. Considerando que el Doctor Común adopta la teoría hilemórfica de Aristóteles, el cual entiende que los entes corporales están compuestos de materia y forma, siendo esta materia principio de individuación, es lógico, en consecuencia, que, en el plano intelectual, se entienda la abstracción o iluminación como *purgatio* o *denudatio a conditionibus materialibus (sive individuantibus)*:

¹⁴⁵ Por supuesto, el Santo Doctor —apunta Honecker— no considera que esta luz intelectual tenga ningún carácter físico, sino que la imagen de la luz es utilizada en un sentido metafórico-alegórico (cfr. *Ibidem*, p. 280).

¹⁴⁶ Cfr. *Ibidem*, pp. 280-281.

“Precisamente por eso también se afirma que la *illuminatio* tiene por efecto una *purgatio* o *denudatio a conditionibus materialibus (sive individuantibus)* y precisamente a través de ello hace al *phantasma* más apropiado (*habilius*), de manera que, en lo sucesivo, la *species intelligibilis* pueda ser abstraída. Si bien el *phantasma* no es transformado esencialmente a través de la *illuminatio*, sí que es, por así decirlo, enriquecido”¹⁴⁷.

Por otro lado, ya en el plano religioso, también es comunísima la imagen de la luz; aparece recurrentemente tanto en el Antiguo, como en el Nuevo Testamento; y también en la patrística y en la escolástica. Es decir, podríamos decir que la imagen analógica de la luz forma parte de la Tradición de la Iglesia, la cual, en este sentido, influye positivamente en la concepción de la misma alma racional: “Desde esta perspectiva, en la interpretación cristiana, se nos presenta ahora al hombre, viva imagen de Dios, precisamente en su esencia, su alma racional (*anima rationalis* como *anima intellectiva*), como un reflejo de la luz divina y, por consiguiente, además, el intelecto como *lumen*”¹⁴⁸. Finalmente, en el plano trascendente, al concepto de *lumen naturale* se le añade otro: el *lumen supernaturale*, el *lumen gratiae*¹⁴⁹.

La referencia a Aristóteles es fundamental, en cuanto a la analogía de luz¹⁵⁰, para entender la concepción que tienen los escolásticos —y especialmente santo Tomás—

¹⁴⁷ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “Gerade deshalb heißt es dann auch, die *illuminatio* bewirke eine *purgatio* oder *denudatio a conditionibus materialibus (sive individuantibus)* und mache eben dadurch das *phantasma* geeigneter (*habilius*), sodaß nunmehr die *species intelligibilis* abstrahiert werden könne. Das *phantasma* wird also durch die *illuminatio* zwar nicht wesentlich verändert, wohl aber sozusagen aufgelockert” (*Ibidem*, pp. 282-283).

¹⁴⁸ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “Von da aus gesehen erscheint nun in der christlichen Auffassung der Mensch, das Ebenbild Gottes, gerade in seinem Wesensstück, seiner vernünftigen Seele (*anima rationalis* als *anima intellectiva*) als ein Abglanz göttlichen Lichtes, der Intellekt mithin auch als ein *lumen*” (*Ibidem*, p. 283).

¹⁴⁹ Cfr. *Ibidem*, p. 284.

¹⁵⁰ Ἐπει δ' [ὡςπερ] ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει ἐστὶ [τι] τὸ μὲν ὕλη ἐκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ ὁ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα), ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἢ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφορὰς· καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γὰρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργεῖα χρώματα. Καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγῆς, τῇ οὐσίᾳ ὦν ἐνέργεια· αἰεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης. [Τὸ δ' αὐτὸ ἐστὶν ἢ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι· ἢ δὲ κατὰ δυνάμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἐνί, ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ, ἀλλ' οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ' οὐ νοεῖ]. Χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδῖον (οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθὴς, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός)· καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ (ARISTÓTELES. *De anima* III, 5, 430a10–430a25): “Puesto que en la Naturaleza toda existe algo que es materia para cada género de entes —a saber, aquello que en potencia es todas las cosas pertenecientes a tal género— pero existe además otro principio, el causal y activo al que corresponde hacer todas las cosas —tal es la técnica respecto de la materia— también en el caso del alma han de darse necesariamente estas diferencias. Así pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas; este último es a manera de una disposición habitual como, por ejemplo, la luz: también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto. Y tal intelecto es separable, sin mezcla e impasible, siendo como es acto por su propia entidad. Y es que siempre es más excelso el agente que el paciente, el principio que la materia. Por lo demás, la misma cosa son la ciencia en acto y su objeto. Desde el punto de vista de cada individuo la ciencia en potencia es anterior en cuanto al tiempo, pero desde el punto de vista del

del *intellectus agens* (νοῦς ποιητικός) como *lumen*. No obstante, la comparación que hace Aristóteles no es suficiente para comprender en toda su profundidad la adopción del *lumen*, por parte de santo Tomás, para explicar el *intellectus agens*. En la Edad Media tuvo mucha influencia la deformada interpretación que Alejandro de Afrodisia hizo de la doctrina aristotélica. Esta deformación queda patente, por ejemplo, en la presente cuestión del intelecto agente. Para el Filósofo, el νοῦς ποιητικός pertenece individualmente a cada hombre. En cambio, para Alejandro de Afrodisia está separado del hombre, llegando a afirmar que el hombre únicamente conoce por influencia directa de Dios, lo cual fue seguido por los intérpretes árabes como Al-kindi, Al-farabi, Avempace, Avicena o Averroes, los cuales, además, introdujeron la idea plotiniana de la emanación en la doctrina del νοῦς. En especial, yendo más allá, Avicena y Averroes llegaron a equiparar el *intellectus agens* con el espíritu astral de la esfera lunar. Fue éste el tergiversador modo en que la Cristiandad de la Edad Media conoció la doctrina aristotélica del νοῦς ποιητικός. Por ejemplo, Alejandro de Hales tradujo dichas teorías al cristianismo, sosteniendo que el hombre tiene, para cualquier saber natural, un *intellectus agens* individual; sin embargo, Dios actúa como *intellectus agens* para todo saber sobrenatural del hombre. El pensamiento agustiniano contribuyó, por otro lado, a que los teólogos y filósofos cristianos —especialmente los franciscanos— relacionasen el concepto de *intellectus illuminans* con Dios, especialmente mediante la doctrina del conocimiento de las esencias en las *rationes aeternae*. Por otra parte —sostiene Honecker—, santo Tomás rechaza tanto las variantes árabes de la teoría del *intellectus agens*, como la teoría de la iluminación del agustinismo extremo¹⁵¹. Aunque, de ambas

universo en general no es anterior ni siquiera en cuanto al tiempo: no ocurre, desde luego, que el intelecto entienda a veces y a veces deje de entender. Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno. Nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordarlo, porque tal principio es imposible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada entiende” (ARISTÓTELES. *Acerca del alma*. Traducción de T. CALVO MARTÍNEZ. Madrid: Gredos, 1978, p. 234).

¹⁵¹ Santo Tomás no rechaza del todo dicha teoría de la iluminación de san Agustín, sino que se desmarca de una interpretación de carácter platonista, como queda patente en esta célebre cuestión de la *Suma de Teología*: “*Sicut Augustinus dicit in II de Doctr. Christ., philosophi qui vocantur, si qua forte vera et fidei nostrae accommoda dixerunt, ab eis tanquam ab iniustis possessoribus in usum nostrum vindicanda sunt. Habent enim doctrinae gentilium quaedam simulata et superstitiosa figmenta, quae unusquisque nostrum de societate gentilium exiens, debet evitare. Et ideo Augustinus, qui doctrinis Platoniorum imbutus fuerat, si qua invenit fidei accommoda in eorum dictis, assumpsit; quae vero invenit fidei nostrae adversa, in melius commutavit. Posuit autem Plato, sicut supra dictum est, formas rerum per se subsistere a materia separatas, quas ideas vocabat, per quarum participationem dicebat intellectum nostrum omnia cognoscere; ut sicut materia corporalis per participationem ideae lapidis fit lapis, ita intellectus noster per participationem eiusdem ideae cognosceret lapidem. Sed quia videtur esse alienum a fide quod formae rerum extra res per se subsistant absque materia, sicut Platonicus posuerunt, dicentes per se vitam aut per se sapientiam esse quasdam substantias creatrices, ut Dionysius dicit XI cap. de Div. Nom.; ideo Augustinus, in libro octoginta trium quaest., posuit loco harum idearum quas Plato ponebat, rationes omnium creaturarum in mente divina existere, secundum quas omnia formantur, et secundum quas etiam anima humana omnia cognoscit. Cum ergo quaeritur utrum anima humana in rationibus aeternis omnia cognoscat, dicendum est quod aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter. Uno modo, sicut in obiecto cognito; sicut aliquis videt in speculo ea quorum imagines in speculo resultant. Et hoc modo anima, in statu praesentis vitae, non potest videre omnia in*

posturas, el Aquinatense adopta el concepto de *illuminatio* para definir la actividad del *intellectus agens*, entendiéndolo como una relación metafísica con Dios en tanto que Creador y fuente de la verdad.

Todo lo que hemos leído del doctor Honecker dista mucho de la interpretación que Karl Rahner hace de la propia doctrina tomasiana de la *illuminatio*, identificando la luz del intelecto agente con la potencia anticipativa del *excessus* sobre el *esse*, y también con el proceso de la autoconciencia o autoiluminación del *ser consigo mismo* del espíritu, lo que es, como hemos visto, del todo extraño en la doctrina del Angélico Doctor. Por otro lado, Martin Honecker hace un acurado y útil estudio histórico del concepto de la luz que llegó a asumir santo Tomás. Por el contrario, recordemos que Karl Rahner renuncia a contemplar la doctrina de santo Tomás a partir de sus fuentes y de su contexto histórico. Sin embargo, el doctor Honecker demuestra cómo de imprescindible es dicha contextualización para saber interpretar la *mens Thomae* dentro de la tradición de la *philosophia perennis*. Nos sirven las palabras de Michael Wittmann que el mismo Honecker hace suyas: “Como todo pensador, también santo Tomás es hijo de las circunstancias de su tiempo; asimismo, también la filosofía del siglo XIII se revela como el producto de una evolución de siglos y milenios de duración”¹⁵².

*rationibus aeternis; sed sic in rationibus aeternis cognoscunt omnia beati, qui Deum vident et omnia in ipso. Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio; sicut si dicamus quod in sole videntur ea quae videntur per solem. Et sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae. Unde in Psalmo IV, dicitur, multi dicunt, quis ostendit nobis bona? Cui quaestioni Psalmista respondet, dicens, signatum est super nos lumen vultus tui, domine. Quasi dicat, per ipsam sigillationem divini luminis in nobis, omnia nobis demonstrantur. Quia tamen praeter lumen intellectuale in nobis, exiguntur species intelligibiles a rebus acceptae, ad scientiam de rebus materialibus habendam; ideo non per solam participationem rationum aeternarum de rebus materialibus notitiam habemus, sicut Platonici posuerunt quod sola idearum participatio sufficit ad scientiam habendam. Unde Augustinus dicit, in IV de Trin., numquid quia philosophi documentis certissimis persuadent aeternis rationibus omnia temporalia fieri, propterea potuerunt in ipsis rationibus perspicere, vel ex ipsis colligere quot sint animalium genera, quae semina singulorum? Nonne ista omnia per locorum ac temporum historiam quaesierunt? Quod autem Augustinus non sic intellexerit omnia cognosci in rationibus aeternis, vel in incommutabili veritate, quasi ipsae rationes aeternae videantur, patet per hoc quod ipse dicit in libro octoginta trium quaest., quod rationalis anima non omnis et quaelibet, sed quae sancta et pura fuerit, asseritur illi visioni, scilicet rationum aeternarum, esse idonea; sicut sunt animae beatorum” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 84, a. 5, co.).*

¹⁵² Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “Wie jeder Denker, so wächst auch Thomas aus den Verhältnissen seiner Zeit heraus; auch die Philosophie des 13 Jahrhunderts erweist sich als das Produkt einer Jahrhunderte und Jahrtausende langen Entwicklung” (WITTMANN, M. *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin in ihrem systematischen Aufbau dargestellt und in ihren geschichtlichen, besonders in den antiken Quellen erforscht*. München: M. Hueber, 1933, p. 376, citado en HONECKER, M. “Der Lichtbegriff in der Abstraktionslehre des Thomas von Aquin. Eine ideengeschichtliche Studie”. *Philosophisches Jahrbuch*. 1935, núm. 48, p. 288).

b) Referencia a Pierre Rousselot en torno a la captación del singular a partir de la *Summa Theologiae* (I, q. 86, a. 1)

Santo Tomás de Aquino enseña que el intelecto conoce *directe* el universal mediante las *species intelligibiles* que son abstraídas de la materia individual. Lo singular solamente puede conocerlo el intelecto por cierta reflexión (*per quandam reflexionem*), es decir, volviendo sobre la imagen sensible, *convertendo se ad phantasmata*, aunque —advertimos— esta vuelta o *conversio* no debe entenderse en un sentido cronológico. En la próxima parte del trabajo ya especificaremos mejor lo que quiere decir dicha *conversio ad phantasmata*. Aquí solamente queremos dejar constancia cómo nuestro autor empieza a indicar la unidad-identidad sensible-espiritual fundamentándose en esta misma *conversio*. De hecho, Rahner identifica esta *reflexión*, por la cual se conoce el singular, con el *lumen* de la concienticidad. Asimismo, antes leamos este pasaje de santo Tomás:

“Singularare in rebus materialibus intellectus noster directe et primo cognoscere non potest. Cuius ratio est, quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis, intellectus autem noster, sicut supra dictum est, intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab huiusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur, est universale. Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium. Indirecte autem, et quasi per quandam reflexionem, potest cognoscere singulare, quia, sicut supra dictum est, etiam postquam species intelligibiles abstraxit, non potest secundum eas actu intelligere nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit, ut dicitur in III de anima. Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit; indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc propositionem, Socrates est homo”¹⁵³.

Sin los *phantasmata* no puede haber abstracción, pero tampoco sin ellos el hombre puede conocer el singular, ni hacer juicios sobre los mismos. La misma quiddidad aprehendida existe, en el plano ontológico, en lo singular material, en la realidad corporal particular. Por esta razón, el hombre no puede conocer de modo completo y verdadero la naturaleza o quiddidad de las cosas, si no es comprendida en lo singular. Por esto, santo Tomás afirma que la inteligencia humana no puede conocer la realidad corporal extramental *nisi convertendo se ad phantasmata*. Es así como la inteligencia humana conoce de modo indirecto el singular material, y, de hecho, lo necesita para que se dé el propio conocimiento universal. Por ende, el Aquinate —como apunta Pierre Rousselot— se apartó de las concepciones árabes pseudoperipatéticas de la época

¹⁵³ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 86, a. 1, co.

medieval, como la de Avicena, que incluso negaba que el propio Dios pudiera conocer los singulares:

“Los peripatéticos árabes, por comparación, niegan a todo espíritu la inteligibilidad del singular como tal. El particular, según Avicena, es conocido por la inteligencia, no en tanto que particular, sino en tanto que efecto de su causa. El conocimiento que el intelecto puede tener es parecido al que tiene un astrólogo de un eclipse, que lo prevé en sus cálculos, en lugar del campesino que lo mira en el cielo. Dios no conoce de otro modo los singulares”¹⁵⁴.

En lo que no acierta el doctor Rousselot es en la crítica que hace al Aquinate, puesto que, a lo largo de su célebre obra —*L'intellectualisme de Saint Thomas*—, entiende que el mismo Santo Doctor incurre en contradicciones e incoherencias. Una de estas críticas que hace el padre Rousselot se encuentra en estas mismas páginas que referencia nuestro autor¹⁵⁵. Según este filósofo francés, en el plano ontológico, la teoría de Tomás de Aquino del individuo es su *chef-d'oeuvre*. Sin embargo, parece que, para el padre Rousselot, en el traspaso de esta teoría al plano gnoseológico, santo Tomás solamente acertó a la hora de explicar el conocimiento divino y angélico de los singulares. Es decir, el Angélico Doctor falló a la hora de tratar acerca del conocimiento de los singulares por parte del hombre. La razón que aduce Rousselot es la siguiente: “El espíritu de la Edad Media no era, sin duda, suficiente maduro para lanzar la ciencia tan lejos de sus orígenes; el peso de la doble tradición socrática y musulmana era demasiado pesado, y el desprecio místico del mundo sensible tenía aún que añadirse”¹⁵⁶. Según este mismo autor, existen tres concepciones en cuanto a la relación entre lo singular y la idea. La primera es la que identifica lo real con la lógica: “Es reconocer a nuestras representaciones de los objetos singulares un valor inteligible parecido a estas nociones que figuran en los razonamientos”¹⁵⁷. Esta solución es descartada por santo Tomás. La segunda concepción —adoptada por el Aquinatense, según Rousselot—, es la que desprecia cualquier valor intelectual del singular material.

¹⁵⁴ Traducción de G. GUASP del texto original: “*Des Péripatéticiens arabes niaient par rapport à tout esprit l'intelligibilité du singulier comme tel. Le particulier, selon Avicenne, est connu par l'intelligence, non en tant que particulier, mais en tant qu'effet de sa cause. La connaissance que l'intellect en peut avoir est semblable à celle qu'a d'une éclipse l'astrologue qui la prévoit en ses calculs, plutôt qu'à celle du paysan qui la regarde dans le ciel. Dieu lui-même ne connaît pas autrement les singuliers*” (ROUSSELOT, P. *L'intellectualisme de Saint Thomas*. Paris: Beauchesne, 1924, p. 113).

¹⁵⁵ Cfr. ROUSSELOT, P. *L'intellectualisme de Saint Thomas*. Paris: Beauchesne, 1924, pp. 110-113, referenciado en EM, p. 214, nota 195; GW¹, p. 151, nota 190; GW², p. 221, nota 35.

¹⁵⁶ Traducción de G. GUASP del texto original: “*L'esprit du moyen âge n'était sans doute pas assez mûr pour tirer la science si loin de ses origines; le poids de la double tradition, socratique et musulmane, était trop lourd, et le mépris mystique du monde sensible venait encore s'y ajouter*” (ROUSSELOT, P. *L'intellectualisme de Saint Thomas*. Paris: Beauchesne, 1924, p. 110).

¹⁵⁷ Traducción de G. GUASP del texto original: “*C'est reconnaître, à nos représentations des objets singuliers, une valeur intelligible toute semblable à celle des notions qui figurent dans les raisonnements*” (*Ibidem*, p. 110).

Finalmente, existe una tercera opción, que es la que propone el padre Rousselot, que estriba en la comprensión del singular en el *esse* del juicio, por el cual se entiende la unidad absoluta de la realidad total¹⁵⁸: “Se puede, finalmente, rebuscar, hasta en estas contribuciones de lo sensible, del cual finalmente el intelecto es juez, todo lo que puede aportar a la representación y a la evaluación de esto que verdaderamente *est*: es la solución que con sus principios habría debido adoptar”¹⁵⁹.

Sin embargo, Rousselot interpreta la *conversio ad phantasmata* —aunque no emplee aquí esta expresión— como un ensamblaje posterior en el tiempo, un tanto artificial a nuestro entender, obviando que las mismas imágenes sensibles, necesarias para la abstracción, son las mismas que sirven para el conocimiento singular. Parece que Rousselot entiende la *conversio* como un momento absolutamente desconectado de la iluminación abstractiva, es decir, como resultado del juicio: “La intelección directa del singular es reemplazada en el caso del hombre —nosotros lo hemos dicho— por una aprehensión compuesta; nosotros unimos, por una reflexión sobre nuestros actos, la esencia concebida y ciertas cualidades sensibles percibidas, y designamos, por esta unión, el objeto real exterior”¹⁶⁰. Aunque exista una unidad perfecta de estos dos *momentos* —no cronológicos—, sin embargo, es cierto que no se puede pensar —como cree Karl Rahner— que *conversio* y *abstractio* se identifiquen. Solamente Dios conoce en un solo acto el singular de forma simple y perfecta, como muy bien explica el padre Rousselot: “De un solo acto tranquilo, Él [Dios] lo sistematiza todo, lo armoniza todo, y lo ve todo, porque Él lo hace todo”¹⁶¹.

Por otro lado, parece que Rousselot no entiende bien a santo Tomás, haciendo una caricatura de su teoría del conocimiento del singular material; como critica Jaime Bofill al respecto, “lo menos que puede decirse de Rousselot es que no ha comprendido la doctrina tomista del *modus*. Y es especialmente grave que olvide en este momento el principio”¹⁶²: “*Singularium quae sunt in rebus corporalibus, non est intellectus, apud nos, non ratione singularitatis, sed ratione materiae, quae est in eis individuationis*

¹⁵⁸ “La condition pour épuiser un détail serait de posséder l’unité absolue” (*Ibidem*, p. 16): “La condición para entender un detalle será poseer la unidad absoluta” (traducción propia).

¹⁵⁹ Traducción de G. GUASP del texto original: “On peut, enfin, rechercher, jusque dans ces apports du sensible dont finalement l’intellect est juge, tout ce qui peut aider à la représentation et à l’évaluation de ce qui vraiment est: c’est la solution qu’avec ses principes il aurait dû adopter” (*Ibidem*, p. 111).

¹⁶⁰ Traducción de G. GUASP del texto original: “L’intellection directe du singulier est remplacée chez l’homme, nous l’avons dit, par une appréhension composite nous unissons, par une réflexion sur nos actes, la quiddité conçue et certaines qualités sensibles perçues, et nous désignons par cet ensemble l’objet réel extérieur” (*Ibidem*, p. 113).

¹⁶¹ Traducción de G. GUASP del texto original: “D’un seul acte tranquille, il systématise tout, harmonise tout, et voit tout, puisqu’il fait tout” (*Ibidem*, p. 112).

¹⁶² BOFILL, J. *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*. Barcelona: Cristiandad, 1950, p. 241, nota 66.

principium"¹⁶³. Ciertamente, el singular no puede entenderlo *directe* el entendimiento humano, no en tanto que singular, sino en razón de sus condiciones materiales. A pesar de todo, Rousselot considera el ente real externo cuando habla del conocimiento de los singulares, aunque sea dentro de la unidad absoluta del ser que se capta en la reflexión del juicio. Por el contrario, Rahner no considera el ente extramental, sino que cree que el singular es el universal concretizado anticipadamente en la sensibilidad apriórica, y conocido mediante la concientización en la aprehensión que el juicio hace del *ser en general*. En definitiva, Rahner acude a Rousselot para sostener la identidad sensible-intelectual, en la que la singularidad es conocida por la misma luz del intelecto agente, que no es más que la propia luz de la autoconciencia. En este sentido, tampoco podemos decir que Rousselot entienda lo mismo que el doctor Rahner, el cual acaba deformando la propia deformación del padre Rousselot.

c) *Cita del De potentia (q. 5, a. 1, ad 18) y del De veritate (q. 22, a. 12, co.) en torno al conocimiento implícito de Dios*

Las dos últimas citas que hace nuestro autor en este presente apartado que estamos analizando nos parecen las más importantes. Rahner acude al *De potentia* para afirmar que la luz de la inteligencia humana deriva o procede de la luz increada de Dios: "*omnis cognitio a lumine increato derivatur [derivetur]*"¹⁶⁴. Por supuesto, no es grave que en la citación se haya pasado al modo indicativo el modo subjuntivo del *derivetur*. Sin embargo, esta pequeña mutación revela un defecto mayor: la voluntad de omisión de todo el párrafo en donde santo Tomás explica que Dios está en todo obrar y conocer humanos en tanto que Él es su principio, de la misma manera que, en el plano ontológico, la forma por sí misma no puede considerarse un principio absoluto del ser. En efecto, sabemos que *forma dat esse*, pero si la forma puede dar el ser es porque existe un principio superior del cual participa: "*Sicut forma non potest esse principium essendi, nisi aliquo priori principio praesupposito, ita nec operandi, cum Deus in qualibet re operetur, ut in alia quaestione, ostensum est; nec etiam cognoscendi, cum omnis cognitio a lumine increato derivetur*"¹⁶⁵. Nuestro autor, en todo *Geist in Welt*, se olvida del principio tomista de la participación, incluso en la cuestión de la relación de la luz del intelecto humano con la luz increada. El doctor Rahner cita lo siguiente: "*omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito*"¹⁶⁶. Sería absurdo, a estas

¹⁶³ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 56, a. 1, ad 2.

¹⁶⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De potentia*, q. 5, a. 1, ad 18, citado en EM, p. 225; GW¹, p. 161; GW², p. 232.

¹⁶⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De potentia*, q. 5, a. 1, ad 18.

¹⁶⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, q. 22, a. 2, ad 1, citado en EM, p. 225; GW¹, p. 161; GW², p. 232.

alturas de nuestro análisis, entender esta cita que hace nuestro autor desubicándola de su teoría trascendental —que vimos anteriormente— de la afirmación del *esse absolutum* de Dios, de modo anticipado, en el juicio del espíritu. El pasaje entero del Aquinate dice lo siguiente: “*omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito. Sicut enim nihil habet rationem appetibilis nisi per similitudinem primae bonitatis, ita nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primae veritatis*”¹⁶⁷. Esta respuesta a la primera objeción pertenece a una cuestión que trata sobre el apetito natural implícito de Dios por parte de todas las criaturas. Santo Tomás explica esta teoría manteniéndose en el orden de la causalidad, enseñando que solamente por vía de resolución se puede llegar a un apetito explícito de Dios. Así como la causa secundaria recibe su poder de la causa primera, y el primer agente influye en el segundo, de la misma manera se debe entender que al ser Dios el último fin, Él mismo es apetecido en todo fin¹⁶⁸. Pues bien, en el pasaje supracitado, el Santo Doctor aplica el mismo criterio en el plano cognoscitivo, aseverando, por esta razón, que todo es cognoscible en la medida en que es una semejanza de la primera verdad, o, en otras palabras, en tanto que es una participación de la verdad eterna de Dios, de la misma manera que lo que tiene razón de apetecible participa de la primera bondad. Todo esto nos aclara lo que entiende santo Tomás por esta *implicitud*. Para el Angélico Doctor, la razón del apetito o conocimiento implícitos se encuentran extramentalmente en Dios mismo. Para Rahner, en cambio, la implicitud tiene su razón de ser en el propio juicio del sujeto cognoscente, en donde no cabe, por ende, ninguna doctrina de la participación, sino más bien de la anticipación, al identificar *de facto* el *lumen* del *Vorgriff* con el *lumen* increado de Dios.

¹⁶⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, q. 22, a. 2, ad 1.

¹⁶⁸ “*Omnia naturaliter appetunt Deum implicite, non autem explicite. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod secundaria causa non potest influere in suum effectum nisi in quantum recipit virtutem primae causae. Sicut autem influere causae efficientis est agere, ita influere causae finalis est appeti et desiderari. Et ideo, sicut secundarium agens non agit nisi per virtutem primi agentis in eo existentem, ita secundarius finis non appetitur nisi per virtutem finis principalis in eo existentem: prout scilicet est ordinatum in illud, vel habet similitudinem eius. Et ideo, sicut Deus, propter hoc quod est primum efficiens, agit in omni agente, ita propter hoc quod est ultimus finis, appetitur in omni fine. Sed hoc est appetere ipsum Deum implicite. Sic enim virtus primae causae est in secunda, ut etiam principia in conclusionibus; resolvere autem conclusiones in principia, vel secundas causas in primas, est tantum modo virtutis rationalis. Unde solum rationalis natura potest secundarios fines in ipsum Deum per quamdam viam resolutionis deducere, ut sic ipsum Deum explicite appetat. Et sicut in demonstrativis scientiis non recte scitur conclusio nisi per resolutionem in prima principia, ita appetitus creaturae rationalis non est rectus nisi per appetitum explicitem ipsius Dei, actu vel habitu*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, q. 22, a. 2, co.).

3. La identidad de la abstractio con la reditio completa

3. 1. El ser formal de la reditio in se completa

Para comprender la cuestión de la *reditio* desarrollada por nuestro autor, debemos recordar que él entiende que el hombre está situado siempre *en el mundo* (*bei der Welt*). Este mundo solamente puede ser percibido por una sensibilidad que es *actus materiae*. La sensibilidad entrega el ser (*Sein*) o la forma (*Form*) a *lo otro*, pero ella misma no puede distinguirse de *lo otro*. Para Rahner, esta distinción del sujeto de *lo otro* es el pensar (*Denken*). El pensar contrapositivo —el apartarse de *lo otro*— es lo mismo que el *ser consigo mismo*, la concienticidad, que es —según Rahner— lo que santo Tomás denomina *reditio completa*, la cual se realiza en la *abstractio*, y, como veremos, se identifica con ésta absolutamente¹⁶⁹.

El hombre —según el doctor Rahner—, mediante esta *reditio* o *reflexio* se encuentra como *ser consigo mismo*, en oposición al mundo objetivo: “por esta *reditio* se encuentra de alguna manera cabe sí mismo [consigo mismo]; sabe de su acto en oposición a su objeto, se aprehende a sí mismo como operante y, por tanto, a sí mismo en oposición a su objeto sabido”¹⁷⁰. La sensibilidad o el *ser material* (*Materiell-Sein*) impide que se pueda producir la *reflexio*: “El ser material es presentado, por tanto, como fundamento del ‘no ser cabe sí mismo’ [ser consigo mismo] (del *non cognoscere seipsum*, del *non redire ad seipsum*, etc.)”¹⁷¹. Ahora bien, como vimos cuando estudiamos la sensibilidad, nuestro autor entiende que es imposible un *venir a sí mismo* si no es a partir de *lo otro*, aunque éste deba considerarse como un *no ser consigo mismo* (*Nichtbeisichselberseins*). El venir desde *lo otro* es la *oppositio mundi*, que es, a la vez, condición de posibilidad para que el hombre se centre en sí mismo (*redire in se ipsum*). El espíritu no puede autoconocerse sin dicha oposición; el autoconocimiento no es meramente un *aprehenderse a sí mismo* (*Von-sich-her-sich-selbst-Erfassen*). En otras palabras, el proceso de autoconocimiento o de autoconciencia es incomprensible sin un situarse enfrente del mundo inmanente del espíritu, en donde él mismo se reconoce.

¹⁶⁹ Cfr. EM, p. 225; GW¹, p. 161; GW², pp. 232-233.

¹⁷⁰ EM, p. 226: “[...] *ist irgendwie durch diese reditio bei sich selber, er weiß von seinem Akt im Unterschied von seinem Objekt, er faßt sich selbst als Handelnden und so sich selbst im Unterschied von seinem gewußten Gegenstand*” (GW¹, p. 162; GW², p. 234).

¹⁷¹ EM, p. 227: “*Dieses [Materiell-Sein] ist damit als Grund des Nichtbeisichselberseins (des non cognoscere seipsum, des non redire ad se ipsum usw.) herausgestellt*” (GW¹, p. 162; GW², p. 234).

“Conocimiento humano significa para santo Tomás *reditio* completa, pero esencialmente de tal manera, que este ‘venir a sí mismo’ es un ‘advenir desde otro’, al que cuadra admirablemente la imagen de un regreso (*reditio*): *intellectus in seipsum reflectitur et seipsum intelligere potest* (la afirmación sobre el ser ‘no material’ en general). *Sed in intellectuali vita diversi gradus inveniuntur, nam intellectus humanus, etsi seipsum cognoscere possit* (aunque también le convenga la *reditio* completa del ser espiritual), *tamen primum suae cognitionis initium ab extrinseco sumit* (su ‘ser cabe sí’ [ser consigo] es un ‘llegar desde otro’), *quia non est intelligere sine phantasmate* (porque su ‘ser cabe sí’ [ser consigo] permanece esencialmente sostenido por la sensibilidad como ‘ser cabe lo otro’ [ser en lo otro]), porque es un *procedere ex aliquo exteriori*, no un *per se cognoscere seipsum* (no es un ‘aprehenderse desde sí mismo’) ¹⁷².

En definitiva, el ser formal de la *reditio completa* es el *ser consigo mismo* del espíritu que se alcanza en la *abstractio*, entendida ésta como *aversio mundi*, como contraposición con *lo otro*, con aquello que no está concientizado y está opuesto al ser material de la sensibilidad. Es por esta razón que Rahner entiende la *reditio* identificada *simpliciter* con la *abstractio*, y, como veremos próximamente, con la *conversio ad phantasma*. Recordemos lo que estudiábamos en la segunda parte de nuestro trabajo: “la más decisiva característica metafísica del intelecto frente a la sensibilidad” ¹⁷³. La *oppositio mundi* se revela en la doctrina rahneriana como la condición de posibilidad para que el sujeto cognoscente se vuelva hacia sí mismo, teniendo la misma *abstractio* el mismo origen identitario que la propia *reditio*: “La ‘*abstractio*’ como ganancia del concepto universal es, por tanto, la realización de esta ‘*reditio (reflexio) subjecti in seipsum*’” ¹⁷⁴. Ahora bien, antes de pasar a ver cómo esta *reditio* se relaciona con dicha *conversio ad phantasma*, leamos una serie de referencias que el padre Rahner hace a la obra de santo Tomás en torno a la misma concepción de *reditio*, y a su carácter inmaterial.

¹⁷² EM, pp. 227-228: “*Menschliche Erkenntnis bedeutet für Thomas reductio completa, aber wesentlich so, daß dieses Zu-sich-selber-Kommen ein Von-einem-anderen-Herkommen ist, auf welche Weise des Bei-sich-Seins das Bild einer Rückkunft (reditio) am besten paßt: intellectus in seipsum reflectitur et seipsum intelligere potest (der Satz über nichtmaterielles Sein überhaupt). Sed in intellectuali vita diversi gradus inveniuntur, nam intellectus humanus, etsi seipsum cognoscere possit (wenn ihm auch wesentlich die reductio completa des geistigen Seins zukommt), tamen primum suae cognitionis initium ab extrinseco sumit (sein Beisichsein ist ein Von-einem-anderen-her-Kommen), quia non est intelligere sine phantasmate (weil sein Beisichsein wesentlich von der Sinnlichkeit als dem Beim-ändern-Sein getragen bleibt), weil es ein ‘procedere ex aliquo exteriori’, nicht ein ‘per se cognoscere seipsum’ (kein Von-sich-her-sich-selbst-Erfassen) ist*” (GW¹, p. 163; GW², p. 235).

¹⁷³ EM, p. 130: “*die metaphysisch entscheidendste Auszeichnung des Intellekts gegenüber der Sinnlichkeit*” (GW¹, pp. 79-80; GW², p. 130).

¹⁷⁴ EM, p. 134: “*Abstractio als Gewinnung des Allgemeinbegriffs ist demnach Vollzug dieser reductio (reflexio) subjecti in seipsum*” (GW¹, p. 83; GW², p. 134). La letra cursiva de la presente afirmación se encuentra en la segunda edición alemana de *Geist in Welt* y en la correspondiente traducción española.

a) Referencia a la *Expositio super librum De causis* (l. 15) y al *De veritate* (q. 1, a. 9, co.; q. 10, a. 9, co.) en torno a la noción de *reditio completa*

La noción de *reditio completa* se encuentra especialmente desarrollada en la *Expositio super librum De causis*¹⁷⁵. En efecto, Rahner apunta a esta obra de santo Tomás, aunque también hace dos referencias al *De veritate*¹⁷⁶ que la complementan. En el presente pasaje de la *Expositio super librum De causis*, la expresión *reditio completa* surge con ocasión de la explicación que el Santo Doctor hace sobre la vuelta o *reditio* del alma sobre su propia esencia. Aquí recomendamos la lectura del artículo del doctor Martín F. Echavarría —del cual dependeremos en este punto— en donde justamente comenta dicha doctrina, remarcando la diferencia entre la *reditio* o *reflexio* operativa, y la entitativa, en relación con el ser personal¹⁷⁷. Dicha distinción, que vamos a exponer, nos parece oportunísima para la presente cuestión que estamos tratando, puesto que creemos que Rahner también ha errado en este preciso punto.

Como apunta el doctor Echavarría, la persona, en el sentido más profundo de la expresión, se caracteriza por ser dueña de sus actos, ya que éstos, aunque pertenezcan al orden operativo, manifiestan un *modo especial de subsistir*. Si las personas son dueñas o tienen un dominio de sus actos es debido a su *ser por sí*. El alma de la persona humana tiene la capacidad del volver sobre sí misma (*redire ad seipsam*), es decir, sobre sus propios actos. Pero solamente un ser inteligente que se conoce a sí mismo puede volver completamente hacia sí mismo. Asimismo, esta *conversio ad seipsum* es posible por un fundamento metafísico o entitativo; la razón de ser de dicha *conversio operativa* la encontramos en la propia substancia, como explica santo Tomás en la *Expositio super librum De causis*: “*Omne suiipsius cognitivum ad seipsum omniquaque conversivum est. Cuius probatio est quia quod seipsum cognoscit convertitur ad seipsum per suam operationem, et per consequens per suam substantiam*”¹⁷⁸. Por otro lado, Echavarría señala que la reflexión operativa puede ser *parcial* o *completa*, en razón de la posibilidad del sujeto cognoscente de conocer su propia esencia:

¹⁷⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super De causis*, l. 15, referenciado en EM, p. 226, nota 238; GW¹, p. 161, nota 233; GW², p. 233, nota 1.

¹⁷⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, q. 1, a. 9, co.; q. 10, a. 9, co., referenciados en EM, p. 226, nota 238; GW¹, p. 161, nota 233; GW², p. 233, nota 1.

¹⁷⁷ Cfr. ECHAVARRÍA, M. F. “El modo de subsistir personal como reflexión sustancial según Tomás de Aquino”. *Espíritu*. 2013, vol. LXII, núm. 146, pp. 277-310.

¹⁷⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super De causis*, l. 15.

“En la reflexión operativa, santo Tomás hace una distinción. La *reditio* puede ser parcial o completa. La reflexión completa consiste en conocer la propia esencia; la incompleta, en volver en parte sobre sí mismo, pero sin llegar a conocer la propia esencia. Así sucede en los sentidos. Hay animales que pueden conocer los actos de los propios sentidos (a través del sentido común), pero esta *reditio* insinuada no llega a ser completa pues no alcanza la esencia. Los animales conocen que sienten, pero ignoran su propia esencia, como ignoran las esencias de las otras cosas. La esencia sólo se alcanza a través del intelecto, y por eso sólo las sustancias intelectuales conocen la propia esencia”¹⁷⁹.

Siguiendo a santo Tomás en *De veritate*, se puede afirmar que todo aquel que puede volver hacia su esencia con una *reditio completa* es debido a que puede conocer su propia esencia: “*omnis sciens essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa*”¹⁸⁰. Dicha capacidad de *retorno completo* es un síntoma inequívoco de la perfección de los entes intelectuales, ya que los animales irracionales, por ejemplo, a pesar de que no solamente sienten, sino que también conocen que sienten, son incapaces de volver sobre su esencia por la cual pueden sentir. En este sentido, su retorno es incompleto¹⁸¹; la *reditio completa*, por ende, solamente puede darse en la vida intelectual y personal¹⁸².

Acertadamente, el profesor Echavarría advierte que la noción de *reditio*, en los textos tomasianos, hay que entenderla analógicamente: “Santo Tomás, de hecho, aclara que se habla de *reditio* metafóricamente, pues en el conocimiento no hay movimiento local, por lo que no hay un salir y un entrar en sentido estricto. La *reditio* significa el paso de

¹⁷⁹ ECHAVARRÍA, M. F. “El modo de subsistir personal como reflexión sustancial según Tomás de Aquino”. *Espíritu*. 2013, vol. LXII, núm. 146, p. 286.

¹⁸⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, q. 1, a. 9, co.

¹⁸¹ “*Illa quae sunt perfectissima in entibus, ut substantiae intellectuales, redeunt ad essentiam suam reditione completa: in hoc enim quod cognoscunt aliquid extra se positum, quodam modo extra se procedunt; secundum vero quod cognoscunt se cognoscere, iam ad se redire incipiunt, quia actus cognitionis est medius inter cognoscentem et cognitum. Sed reditus iste completur secundum quod cognoscunt essentias proprias: unde dicitur in Lib. de causis, quod omnis sciens essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa. Sensus autem, qui inter cetera est propinquior intellectuali substantiae, redire quidem incipit ad essentiam suam, quia non solum cognoscit sensibile, sed etiam cognoscit se sentire; non tamen completur eius reditio, quia sensus non cognoscit essentiam suam: cuius hanc rationem Avicenna assignat, quia sensus nihil cognoscit nisi per organum corporale. Non est autem possibile ut organum corporale medium cadat inter potentiam sensitivam et se ipsam. Sed potentiae insensibiles nullo modo redeunt super se ipsas, quia non cognoscunt se agere, sicut ignis non cognoscit se calefacere*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, q. 1, a. 9, co.).

¹⁸² “Las potencias no intencionales, como las de los entes inanimados o las de la vida vegetativa, no vuelven sobre sí de ninguna manera. La *reditio* sólo se da en la vida cognoscitiva, por la que el viviente se hace capaz en cierta manera de ir hacia fuera de sí mismo, para regresar después sobre sí mismo, en una *circulatio* vital. Las potencias de la vida sensitiva, en cuanto son cognitivas, pueden regresar en cierto modo imperfecto, por no llegar hasta la propia esencia. Las intelectuales, en cambio, consiguen la *reditio* completa. En la escala de los entes, esto implica que la *reditio* es sólo propia de las sustancias intelectuales, que por eso, sólo ellas, son personas” (ECHAVARRÍA, M. F. “El modo de subsistir personal como reflexión sustancial según Tomás de Aquino”. *Espíritu*. 2013, vol. LXII, núm. 146, p. 287).

un objeto de conocimiento externo, a otro interno”¹⁸³. Y, comentando un pasaje del *De veritate*¹⁸⁴, el mismo autor comenta: “El hombre conoce objetivamente primero los entes que son distintos a él, y después, a partir del objeto y por un proceso reflexivo, pasa a conocer su acto, el hábito y la potencia de los que emana, y finalmente su esencia”¹⁸⁵. Ahora bien, como ya apuntamos al principio, el fundamento de la *reditio* operativa es la *reditio substancial* o *entitativa*. Si el hombre puede volver sobre su esencia, ser dueño de sus actos e, incluso, juzgar sobre sus propios juicios, es porque existe una *reditio substancial*, basada en el modo especial de subsistir en sí que tiene el propio hombre¹⁸⁶, como muy bien explica santo Tomás en la susodicha *Expositio super librum De causis*:

“*Omne quod secundum operationem ad seipsum est conversivum, et secundum substantiam est ad se conversum. Et hoc probatur per hoc quod, cum converti ad seipsum sit perfectionis, si secundum substantiam ad seipsum non converteretur quod secundum operationem convertitur, sequeretur quod operatio esset melior et perfectior quam substantia*”¹⁸⁷.

Como enseña santo Tomás, si el hombre no fuera *authypostaton* (αὐθυπόστατον) —según la expresión procliana—, es decir, si no pudiera subsistir por sí en el plano ontológico, no podría reflexionar sobre sus propias operaciones intelectuales, ni conocer su propia esencia: “*Omne quod ad seipsum conversivum est, authypostaton est, id est per se subsistens. Quod probatur per hoc quod unumquodque convertitur ad id per quod substantificatur; unde, si aliquid ad seipsum convertitur secundum suum esse, oportet quod in seipso subsistat*”¹⁸⁸. La *reditio substancial* de la que goza el hombre es debida, según el Santo Doctor, a que él está *substantificado* por Dios, del

¹⁸³ *Idem*.

¹⁸⁴ “*Locutio haec qua dicitur, quod sciens se, ad essentiam suam redit, est locutio metaphorica; non enim in intelligendo est motus, ut probatur in VII physicorum. Unde nec, proprie loquendo, est ibi recessus aut reditus; sed pro tanto dicitur ibi esse processus vel motus, in quantum ex uno cognoscibili pervenitur ad aliud; et quidem in nobis fit per quemdam discursum, secundum quem est exitus et reditus in animam nostram, dum cognoscit seipsam. Primo enim actus ab ipsa exiens terminatur ad obiectum; et deinde reflectitur super actum; et demum supra potentiam et essentiam, secundum quod actus cognoscuntur ex obiectis, et potentiae per actus. Sed in divina cognitione non est aliquis discursus, ut prius dictum est, quasi per notum in ignotum deveniat. Nihilominus tamen ex parte cognoscibilium potest quidam circuitus in eius cognitione inveniri; dum scilicet cognoscens essentiam suam res alias intuetur, in quibus suae essentiae similitudinem videt, et sic quodammodo ad suam essentiam redit, non quasi suam essentiam ex rebus aliis cognoscens, sicut in nostra anima accidebat. Sed tamen sciendum, quod reditio ad essentiam suam in libro de causis nihil aliud dicitur nisi subsistentia rei in seipsa. Formae enim in se non subsistentes, sunt super aliud effusae et nullatenus ad seipsas collectae; sed formae in se subsistentes ita ad res alias effunduntur, eas perficiendo, vel eis influendo, quod in seipsis per se manent; et secundum hunc modum Deus maxime ad essentiam suam redit, quia omnibus providens, ac per hoc in omnia quodammodo exiens et procedens, in seipso fixus et immixtus ceteris permanet*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, q. 2, a. 2, ad 2).

¹⁸⁵ ECHAVARRÍA, M. F. “El modo de subsistir personal como reflexión sustancial según Tomás de Aquino”. *Espíritu*. 2013, vol. LXII, núm. 146, p. 288.

¹⁸⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 289.

¹⁸⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super De causis*, l. 15.

¹⁸⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super De causis*, l. 15.

cual recibe su ser. Esto es lo más importante que queremos destacar en la presente cuestión: esta ἀὐθιπόστατον es participada. Rahner piensa que el hombre, mediante el acto del juicio, se substantifica a sí mismo (ἀὐθιπόστατον imparticipada), se autoconstituye a sí mismo, pues de sí mismo recibe el ser, llegando incluso a identificarse, en el hombre mismo, el ser y la operación cognoscitiva (el acto de juzgar). En Rahner, la reditio operativa y la substancial se identifican, siendo, en todo caso, aquélla el fundamento de ésta; en definitiva, para él, el *ser consigo*, la concientización del espíritu, es lo que significa la *reditio completa*. Rahner se equivoca al no hacer la distinción entre la subsistencia ontológica y la vuelta del alma sobre su propio acto. Por consiguiente, Rahner, para fundamentar su tesis de la autoconciencia o del *ser consigo mismo* del espíritu, está atribuyendo al hombre una perfectísima e infinita *reflexio*, es decir, una subsistencia infinita que solamente encontramos en Dios —*ipsum esse subsistens*—, en el que se identifican perfectamente el ser y el obrar:

“Redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa. Forma enim, in quantum perficit materiam dando ei esse, quodammodo supra ipsam effunditur, in quantum vero in seipsa habet esse, in seipsam redit. Virtutes igitur cognoscitivae quae non sunt subsistentes, sed actus aliquorum organorum, non cognoscunt seipsas; sicut patet in singulis sensibus. Sed virtutes cognoscitivae per se subsistentes, cognoscunt seipsas. Et propter hoc dicitur in libro de causis, quod sciens essentiam suam, redit ad essentiam suam. Per se autem subsistere maxime convenit Deo. Unde secundum hunc modum loquendi, ipse est maxime rediens ad essentiam suam, et cognoscens seipsum”¹⁸⁹.

b) Referencias en torno a la inmaterialidad de la reditio

Karl Rahner explica que la materialidad impide la *reditio* o *reflexio*. Para Rahner, el *no ser consigo mismo* es el fundamento del ser material. En otras palabras, la materialidad —que se identifica *simpliciter* con la sensibilidad, al ser ésta *en lo otro*— es tal por su incapacidad para autoconocerse, para ser consciente:

¹⁸⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 14, a. 2, ad 1. Al respecto, el doctor Martín Echavarría explica lo siguiente: “La *reditio* es ya metáfora aplicada al hombre, pero todavía más impropriamente se predica de Dios. En Dios, en el fondo, [...] la *reditio* significa simplemente su subsistencia infinitamente íntima, la reflexión sustancial, pues en él se identifican ser y operar. En los otros entes, además de la subsistencia, [...] están los actos de interiorización operativa. En el hombre si bien se da la autoposesión óptica propia de su alma en cuanto *mens*, en el orden operativo se va realizando paulatinamente, primero al volver parcialmente el sentido sobre sí mismo y, después, al volver su mente sobre sí misma” (ECHAVARRÍA, M. F. “El modo de subsistir personal como reflexión sustancial según Tomás de Aquino”. *Espíritu*. 2013, vol. LXII, núm. 146, pp. 288-289).

“El ser material es presentado, por tanto, como fundamento del ‘no ser cabe sí mismo’ [no ser consigo mismo] (del *non cognoscere seipsum*, del *non redire ad seipsum*, etc.). Ya en estas fórmulas se echa de ver: el fundamento de la imposibilidad del reflejo ‘ser cabe sí’ [ser consigo] es solamente la expresión ontológica de lo fundamentado: algo no es cabe sí [consigo] cognoscitivamente, porque su ser mismo es cabe ‘otro’ [en otro] (*super aliud delatum esse*). El fundamento alegado no es, por eso, lo más conocido, lo evidente por sí mismo, sino aquello que llega por vez primera a revelarse en lo que se trata de fundamentar en él. La materia prima en sentido estrictamente metafísico —y sólo de éste se trata aquí, no de un vulgar concepto de ‘materia’ en el sentido de la física— es aquello ‘otro’, en el que el ser (forma), que dice de suyo ‘ser cabe sí’ [ser consigo], se puede hasta tal punto perder (*effundi*), que la forma sólo ‘está cabe sí’ [está consigo] en cuanto ‘está cabe otro’ [está en otro] (sensibilidad) o es sólo forma del otro, pura materia”¹⁹⁰.

A nuestro entender, no podemos sacar las mismas conclusiones que Rahner extrae de la lectura de los textos tomasianos a los cuales apela¹⁹¹. En el texto de la primera referencia a la *Summa contra Gentiles* vemos cómo santo Tomás hace una distinción entre los diversos grados de perfección existentes entre las diversas criaturas, y entre éstas y Dios, atendiendo a los diversos grados de perfección de la vida intelectual. La vida intelectual —según el Doctor Común— es más perfecta cuanto más capacidad existe de conocerse a sí mismo, de volverse hacia sí mismo (*reflexio in seipsum*). En Dios encontramos el grado supremo de vida intelectual ya que, en Él, lo entendido (*intentio intellecta*) se identifica totalmente con la esencia divina, y también el *esse* con su entender. Esta vuelta sobre sí mismo en Dios es absoluta. Al tener una subsistencia perfecta e infinita, su entender con el cual se identifica también lo es. Como vimos en el punto anterior, la *reditio substancial* es el fundamento para que se pueda dar una *reditio operativa*; en Dios ambas *reditiones* sí que se identifican, pero no en el hombre. Lo que le conviene más a Dios es subsistir por sí mismo en grado sumo o volver sobre sí mismo en grado sumo, teniendo en cuenta que “*redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa*”¹⁹². Otro grado de perfección lo constituyen los ángeles ya que ellos no conocen mediante los sentidos a partir de las cosas exteriores. En el

¹⁹⁰ EM, p. 227: “*Dieses ist damit als Grund des Nichtbeisichselberseins (des non cognoscere seipsum, des non redire ad seipsum usw.) herausgestellt. Man sieht schon aus diesen Formulierungen allein: der Grund der Unmöglichkeit des reflexen Beisichseins ist nur die ontologische Wendung des Begründeten: etwas ist erkenntnismäßig nicht bei sich, weil es seinsmäßig beim ‚andern‘ ist (super aliud delatum esse). Der angegebene Grund ist somit nicht das Bekanntere, Selbstverständliche, sondern das, was sich in dem zu Begründenden erst enthüllt. Die materia prima im streng metaphysischen Sinn —um diese handelt es sich hier, nicht um einem vulgären Begriff von ‚Materie‘ im Sinn der Physik— ist jenes ‚andere‘, an das das Sein (forma), das an sich Beisichsein sagt, sich so sehr verlieren (effundi) kann, daß die Form nur noch als beim andern bei sich ist (Sinnlichkeit) oder überhaupt nur noch forma des anderen, bloße ‚Materie‘ ist“ (GW¹, p. 162; GW², p. 234).*

¹⁹¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 4, cap. 11; *Summa Theologiae* I, q. 14, a. 2, ad 1; I, q. 87, a. 3, ad 3; *Super Sent.*, lib. 1 d. 17 q. 1 a. 5 ad 3; *De veritate*, q. 22, a. 12, co., referenciados en EM, p. 226, nota 239; GW¹, p. 162, nota 234; GW², p. 234, nota 2.

¹⁹² SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 14, a. 2, ad 1.

ángel, sin embargo, no se puede identificar el ser y el entender, es decir, la *intentio intellecta* no se identifica con su substancia. En el hombre encontramos el grado más imperfecto de vida intelectual, ya que él necesita de los sentidos para poder conocer. Sin embargo, en el hombre hay la posibilidad de volverse sobre sí mismo dándose en él un autoconocimiento.

“Est igitur supremus et perfectus gradus vitae qui est secundum intellectum: nam intellectus in seipsum reflectitur, et seipsum intelligere potest. Sed et in intellectuali vita diversi gradus inveniuntur. Nam intellectus humanus, etsi seipsum cognoscere possit, tamen primum suae cognitionis initium ab extrinseco sumit: quia non est intelligere sine phantasmate, ut ex superioribus patet. Perfectior igitur est intellectualis vita in Angelis, in quibus intellectus ad sui cognitionem non procedit ex aliquo exteriori, sed per se cognoscit seipsum. Nondum tamen ad ultimam perfectionem vita ipsorum pertingit: quia, licet intentio intellecta sit eis omnino intrinseca, non tamen ipsa intentio intellecta est eorum substantia; quia non est idem in eis intelligere et esse, ut ex superioribus patet. Ultima igitur perfectio vitae competit Deo, in quo non est aliud intelligere et aliud esse, ut supra ostensum est, et ita oportet quod intentio intellecta in Deo sit ipsa divina essentia”¹⁹³.

Aparentemente, Rahner acierta al vincular la *reflexio* con la inmaterialidad de la vida intelectual, ya que en la vida sensitiva ninguna potencia puede volver sobre ella misma¹⁹⁴: “*non enim aliqua potentia sensitiva in seipsam reflectitur*”¹⁹⁵. Sin embargo, el doctor Rahner no es riguroso en la definición de los conceptos de materia o de sensibilidad, los cuales se identifican. Rahner huye de una concepción *vulgar* de materia propia de la física. Para nuestro autor, la materia metafísica se circunscribe dentro de la esfera noética. Es cierto que santo Tomás concibe como más perfecto el conocimiento intelectual —y, por extensión, la capacidad de *reflexio*—, en tanto sea más independiente de la materia. Dicha independencia se manifiesta máximamente cuando la esencia de la inteligencia vuelve sobre ella misma —sobre su ser subsistente— mediante una cierta reflexión, entendiéndose que entiende: “*Cujuscumque actio redit in essentiam agentis per quamdam reflexionem, oportet essentiam ejus ad*

¹⁹³ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 4, cap. 11, n. 5.

¹⁹⁴ Solamente el conocimiento intelectual, al ser inmaterial, se puede conocer a sí mismo; en lo material es imposible que se dé dicha *reflexio*: “*Non est autem possibile quod aliquid materiale immutet seipsum; sed unum immutatur ab alio*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 87, a. 3, ad 3).

¹⁹⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 4, cap. 11, n. 4. “*Redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa. Forma enim, in quantum perficit materiam dando ei esse, quodammodo supra ipsam effunditur, in quantum vero in seipsa habet esse, in seipsam redit. Virtutes igitur cognoscitivae quae non sunt subsistentes, sed actus aliquorum organorum, non cognoscunt seipsas; sicut patet in singulis sensibus. Sed virtutes cognoscitivae per se subsistentes, cognoscunt seipsas. Et propter hoc dicitur in libro de causis, quod sciens essentiam suam, redit ad essentiam suam. Per se autem subsistere maxime convenit Deo. Unde secundum hunc modum loquendi, ipse est maxime rediens ad essentiam suam, et cognoscens seipsum*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 14, a. 2, ad 1).

*seipsam redire, idest in se subsistentem esse, non super aliud delatam, idest non dependentem a materia*¹⁹⁶. No obstante, la tesis rahneriana, en el fondo, supone un desprecio del conocimiento sensitivo, el cual, para el Santo Doctor, es imprescindible para que el hombre se pueda conocer a sí mismo, dejando patente que necesita de las imágenes sensibles y de la captación de la realidad exterior para que se pueda dar una *reflexio in seipsum*: “*Nam intellectus humanus, etsi seipsum cognoscere possit, tamen primum suae cognitionis initium ab extrinseco sumit: quia non est intelligere sine phantasmate*”¹⁹⁷. A diferencia de Rahner, santo Tomás no define ni la materia ni la sensibilidad a partir de la concienticidad del espíritu, pues aquéllas no se constituyen a partir de ésta, ya que, si fuera así, estas mismas realidades se confundirían con el espíritu mismo, como parece que acaba sucediendo en la doctrina del doctor Rahner.

3. 2. *Reditio in conversione ad phantasma*

El padre Rahner, después de haber explicado que el ser formal de la *reditio completa* es su *ser consciente* opuesto al *ser en lo otro* —el ser material de la sensibilidad—, manifestando su identidad con la *abstractio*, se propone a concluir esta parte de *Geist in Welt* introduciendo la cuestión de la *conversio ad phantasma*, identificándola con la *reditio completa in seipsum*, y, a la vez, con la *abstractio*, haciendo gala nuevamente de una grave confusión de conceptos. Primeramente, Karl Rahner reafirma que, en el plano cognoscitivo, el *ser consigo mismo* corresponde al *in se subsistere* del plano ontológico. Pero aquí nuestro autor quiere resolver una dificultad. Si la subsistencia ontológica depende del *ser consigo mismo*, y este *ser consigo mismo* depende de una oposición a la sensibilidad, al *ser en lo otro*, ¿cómo se puede defender dicha subsistencia en dependencia perpetua de la sensibilidad? Evidentemente, los artificios retóricos de Karl Rahner le obligan a dar una extravagante explicación a semejante ἀπορία. Para que se pueda afirmar simultáneamente la subsistencia del *ser consigo mismo* y su *permanente provenir desde la sensibilidad (bleibende Herkunft aus der Sinnlichkeit)*, deben sostenerse, a la vez, las dos tesis siguientes. En primer lugar, la experiencia existencial del espíritu debe estar constituida, no solamente con el experimentarse como *ser consigo mismo*, sino también como *ser en lo otro*, lo cual —como se dijo en páginas anteriores— se consigue mediante el proceso cognoscitivo de la abstracción, pero también gracias a la *reditio* que permite contemplar al propio *ser consigo mismo* como un *perpetuo regreso desde la sensibilidad (ständige Rückkunft*

¹⁹⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super Sent.*, lib. 1, d. 17, q. 1, a. 5, ad 3.

¹⁹⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 4, cap. 11, n. 5.

aus der Sinnlichkeit). En consecuencia, el *origen* —mediante la abstracción— y el *regreso* —mediante la *reditio*— se identifican porque, precisamente, también existe una identidad de la *abstractio* y la *reditio*.

“El sujeto, por tanto, tiene que experimentarse como algo que sabe de lo otro. Y esto significa: que tiene que ‘abstraer’, o más exactamente, tiene que ser un inmaterial subsistente en sí y llegar a conciencia de su ser (esto es, a ‘ser cabe sí’ [ser consigo]) porque sabe un universal (un ‘algo’) de un material (de un otro). Ya se dijo lo fundamental sobre la abstracción como tal. Presupuesta esta abstracción como realizada por un subsistente en sí (por el único que puede llegar a ser realizada), tenemos cumplida la primera condición para que pueda ser entendido un ‘ser cabe sí’ [ser consigo] como regreso perpetuo desde la sensibilidad”¹⁹⁸.

La segunda tesis a tener en cuenta es la que considera lo abstraído (*abstrahierte*) a partir de *lo otro* como la *forma* o determinación de *lo otro* mismo. En otras palabras, el ser consciente en sí del espíritu transmite el *esse* a *lo otro*, siendo también consciente de *ser en lo otro*. Así pues, Rahner revela claramente que el ser material de la sensibilidad —el mundo, *lo otro*— está constituido *formalmente* por la propia concienticidad del espíritu —es su forma y le da el ser—, y, por esta razón, el experimentarse como *ser en lo otro* supone ser un coprincipio de la subsistencia del *ser consigo mismo*: “Tiene que hacerse claro cómo este saber ‘abstraído’ de un otro y, cabe decir, arrastrado en el regreso, se revela como ‘forma’, como determinación del otro, y muestra así su proveniencia de la sensibilidad. Éste es el principio de que el sujeto se pueda percibir como algo que sabe de un ‘otro’”¹⁹⁹. Sin embargo, a Rahner no le parece que la *reditio* y la *abstractio*, por sí solas, puedan dar una respuesta completa al problema del conocimiento que, a la vez, es consciente (subsistente) y sensible.

“El ánima es concebida como *in se subsistens*. Como tal, se encuentra cabe sí misma [consigo misma] con tal que sea en absoluto cabe algo [en algo]. Y como cabe algo sólo se encuentra en cuanto lo conoce sensiblemente, sólo cabe lo otro [en lo otro] se encuentra ella consigo, realiza una auténtica *reditio in seipsam*. Se presupone tan sólo que ella

¹⁹⁸ EM, p. 229: “Es muß das Subjekt daher sich als ein etwas von einem anderen wissendes erfahren. Das aber bedeutet: es muß ‚abstrahieren‘, oder genauer: es muß ein immaterielles in sich Subsistierendes sein und zum Bewußtsein seines Wesens (d. h. zum Beisichsein) kommen, indem es ein Allgemeines („etwas“) von einem Materiellen (von einem anderen) weiß. Das Grundsätzliche über die Möglichkeit der Abstraktion als solcher wurde schon gesagt. Ist diese vorausgesetzt als von einem in sich Subsistierenden geschehend (von dem allein sie geschehen kann), dann ist die erste Bedingung erfüllt, unter der ein Beisichsein als ständige Rückkunft aus der Sinnlichkeit gedacht werden kann” (GW¹, p. 164; GW², p. 237).

¹⁹⁹ EM, pp. 229-230: “Es muß verständlich werden, wie dieses ‚abstrahierte‘, bei der Rückkunft gleichsam mitgenommene Wissen von anderem sich als ‚forma‘, Bestimmung des anderen offenbare und so seine Herkunft aus der Sinnlichkeit anzeige. Das ist Voraussetzung dafür, daß das Subjekt sich als etwas von einem anderem wissend erfahren könne” (GW¹, p. 164; GW², p. 237).

adviene a sí misma desde la sensibilidad, que su saber sensible es la permanente condición de su 'ser cabe sí' [ser consigo]. Y esto sólo puede suceder si ella sabe intelectualmente de lo sensiblemente dado. Y en cuanto éste su saber es su ser mismo, permanece abierta la pregunta de cómo esta su sabida determinación de ser puede y tiene que mostrarse como la actualidad de lo sensiblemente dado. De nuevo anclamos en la pregunta que hemos dejado precisamente sin responder"²⁰⁰.

Toda esta argumentación radica en lo que ya expusimos en la primera parte de nuestro trabajo, y que aquí nuevamente nos recuerda nuestro autor: "Santo Tomás es plenamente consciente de esta problemática: conocer y conocido son lo mismo"²⁰¹. A esta identificación del conocer y de lo conocido se le añade la identificación con el ser: ser, conocer y el objeto conocido son lo mismo para el doctor Rahner. Esta múltiple identificación tiene una correspondencia con la identidad de los procesos cognoscitivos. Es aquí donde se encuentra la respuesta a la pregunta que se hace Rahner: "Pero esta pregunta no es realmente otra que la pregunta por la *conversio ad phantasma*"²⁰². En otras palabras, hemos visto cómo la *abstractio* se identifica con la *reditio*, y ahora, en la próxima parte de *Geist in Welt*, el padre Rahner dará respuesta a la unidad de la inteligencia y la sensibilidad identificando la *abstractio* y la *reditio* completa con la *conversio ad phantasma*: "El problema de la *abstractio* se transforma de esta forma por sí mismo en el de la *conversio ad phantasma*. Con esto, a la inversa, la *abstractio* se muestra como necesario momento interior de la *conversio ad phantasma*"²⁰³.

²⁰⁰ EM, pp. 233-234: "Die anima ist gefaßt als in se subsistens. Als solche ist sie bei sich selber, gesetzt nur, daß sie überhaupt bei etwas ist. Insofern sie dies nur ist als sinnlich erkennende, ist sie nur bei sich gegen ein anderes, vollzieht sie eine eigentliche *reditio in seipsam*. Vorausgesetzt ist nur, daß ihr sinnliche Wissen die bleibende Bedingung ihres *Beisichseins* ist. Dies kann aber nur so geschehen, daß sie intellektuell um das sinnlich Gegebene weiß. Insofern dieses ihr Wissen ihr Sein ist, bleibt die Frage, wie diese ihre gewußte *Seinsbestimmung* erscheinen kann und muß als die des sinnlich Gewußten. Wir stehen wieder bei der Frage, die uns eben verblieb" (GW¹, p. 168; GW², p. 241).

²⁰¹ EM, p. 230: "Thomas ist sich dieser Problematik bewußt: Erkennen und Erkanntes sind dasselbe" (GW¹, p. 165; GW², p. 238).

²⁰² EM, p. 234: "Diese Frage ist aber sachlich keine andere als die Frage nach der *conversio ad phantasma*" (GW¹, p. 168; GW², p. 242).

²⁰³ EM, p. 234: "Das Problem der *abstractio* verwandelt sich so von selbst in das der *conversio ad phantasma*, und damit zeigt sich umgekehrt die *abstractio* als notwendiges inneres Moment an der *conversio ad phantasma*" (GW¹, p. 168; GW², p. 242).

PARTE IV

CONVERSIO AD PHANTASMA Y REDEFINICIÓN DE LA METAFÍSICA

En esta parte de nuestro trabajo procederemos a analizar, por un lado, la cuestión de la *conversio ad phantasma*, y, por otra, la conclusión de *Espíritu en el mundo* en donde Rahner redefine la metafísica y al hombre mismo. Primeramente, el doctor Rahner afirma que el planteamiento de la pregunta por el hombre no es más que la pregunta por la *conversio ad phantasma*. Como en la primera parte de nuestro trabajo, Rahner expone cómo la metafísica del conocimiento alcanza significación en dicha *conversio ad phantasma*, que se identifica con la cuestión del hombre entendido como *espíritu en el mundo*, reduciendo *simpliciter* la metafísica a antropología. Posteriormente, trataremos acerca de la unidad sensible-espiritual y de la teoría del origen de la sensibilidad misma a partir del *intellectus possibilis*, mediante la *conversio* y gracias al anticipante apetito del espíritu del *ser en general*.

Por otra parte, la cogitativa o *ratio particularis* se manifestará como la potencia fundamental de la unidad ontológica del espíritu, el lugar de la *conversio ad phantasma*, es decir, el nexo de ensamblaje del *ser consigo mismo* con el *ser consciente de ser en lo otro* o de *ser en el mundo*. Además, Rahner proclamará la identificación de la *reditio-abstractio* con la propia *conversio*, llegando a hablar de *conversio abstractiva ad phantasma*. Asimismo, será curiosa la fundamentación ontológica que hará el doctor Rahner del concepto de libertad, entendiéndola como el desbordamiento del espíritu respecto de la materia de la sensibilidad, lo cual, según él, se consigue en el proceso emanativo de la misma *conversio*. En este sentido, la *species intelligibilis* se presentará

como la ley apriórica del espíritu, y, en fin, como otro elemento de ensamblaje, puesto que en ella está incluida la intuición pura sensible, aportando a la misma sensibilidad el *esse stabile et immobile, intentionale et spirituale* del *Vorgriff*.

Finalmente, expondremos la conclusión de *Geist in Welt* que hace el padre Rahner, redefiniendo la metafísica como la ciencia de la conciencia del espíritu, y redefiniendo también al hombre, no sólo como *espíritu en el mundo*, sino también como *locus Dei et revelationis*, estableciendo, así, con este final de su metafísica trascendental, las bases para la ulterior elaboración de su célebre giro trascendental antropológico (*transzendental-anthropologische Wende*).

CAPÍTULO IX

EL INTELLECTUS POSSIBILIS COMO ORIGEN DE LA SENSIBILIDAD

1. *Conversio ad phantasma e intellectus possibilis*

1. 1. *La pregunta por la conversio ad phantasma*

A la hora de tratar acerca de la cuestión sobre el *intellectus possibilis*, Karl Rahner vuelve a manifestar la aparente dualidad existente entre el conocimiento intelectual y el sensible. Como ya analizamos en la primera parte de nuestro trabajo, Rahner, al principio de *Geist in Welt*, plantea la pregunta por la *conversio ad phantasma* como la solución al supuesto dimorfismo cognoscitivo. Según él, el hombre es *espíritu en el mundo*, es decir: es, a la vez, *ser consigo mismo y ser en lo otro* (en la materia). Por consiguiente, si el hombre puede ser considerado en esta *unidad metafísica* es, precisamente, merced a la unidad del conocimiento humano, expresado en la *conversio ad phantasma*, que es lo que hace que el hombre sea un *espíritu en el mundo*. La *conversio* produce una correlación entre lo intelectual —que para Rahner es concienticidad— y lo sensible —que para él es materia—. Por consiguiente, la pregunta por la *conversio ad phantasma* resuelve el problema de la unidad del conocimiento humano, ya que, para nuestro autor, dicha *conversio* revela estos dos elementos constitutivos (sensible-espiritual) del único conocimiento humano o, mejor dicho, de la única conciencia humana:

“*Conversio ad phantasma* no significa, por tanto, conocimiento intelectual ‘con acompañamiento de *phantasmata* (pues éstos no son cosas, sino contenido de la única conciencia humana a la que pertenece también el pensar), sino es la expresión que indica que la intuición sensible y el pensar intelectual se unen constituyendo el ‘único’ conocimiento humano. Y por esto resultaba en los párrafos precedentes que la *conversio* se mostraba no como un proceso consecuente a la *reditio completa* (y por tanto a la

abstractio), 'sino como un momento esencial en la *reditio* misma'. El 'ser cabe sí mismo' [ser consigo mismo] y la *abstractio* son intrínseca y esencialmente un 'saber algo de lo otro' y, ya por lo mismo, *conversio ad phantasma*¹.

La *conversio ad phantasma*, para nuestro autor, revela no sólo la unidad cognoscitiva del espíritu, sino también la unidad metafísica, lo cual explica, por otra parte, la reducción que hace de la metafísica a teoría del conocimiento. Para el doctor Rahner, solamente entendiendo esta unidad metafísica se podrá entender el carácter unitario de la *conversio*: "*Conversio ad phantasma* es la expresión de la esencial unidad del único conocimiento humano, que, como unidad del conocer, exige ser entendida desde la unidad de la estructura humana de ser que es su origen"². Por otro lado, cuando Rahner habló, en los capítulos pretéritos, del *intellectus agens*, lo hizo como manifestación de la anticipación del espíritu sobre el *ser absoluto*. En cambio, en este momento, el *intellectus possibilis* es tratado, por nuestro autor, como la explicación del conocimiento humano como un todo unitario, al considerar la sensibilidad como una potencia suya. Es más, esta sensibilidad —como veremos posteriormente— brota o se origina a partir del intelecto posible. En este sentido, la *conversio ad phantasma* es también la explicación de cómo la sensibilidad y dicho intelecto posible pueden tener la misma relación de origen, y esta relación originaria, a la vez, explica la necesidad de tal *conversio*:

"Si en los capítulos precedentes, el *intellectus agens* era el título tomista bajo el cual había que buscar lo que nos permitiera concebir al conocimiento humano como espiritual, va a ser ahora *intellectus possibilis* la palabra guión que nos permita comprender a este espíritu como 'humano', de manera que de él resulte el conocimiento humano como un todo. Desde él habrá de mostrarse la sensibilidad como potencia 'suya', por la que, como suya y sin embargo distinta de él, el espíritu humano es lo que tiene que ser. Y con esto quedará también entendida la posibilidad y necesidad de la *conversio ad phantasma*³.

¹ EM, pp. 235-236: "*Conversio ad phantasma* bedeutet also nicht intellektuelle Erkenntnis ,in Begleitung von Phantasmen' (die doch kein Ding, sondern ein Inhalt des einen menschlichen Bewußtseins sind, zu dem auch das Denken gehört), sondern ist der Titel dafür, daß sich sinnliche Anschauung und intellektuelles Denken zur einen menschlichen Erkenntnis eint. Daher kam es, daß im vorausgehenden Paragraphen die *conversio* sich zeigte nicht als ein der *reditio* completa (und damit der *abstractio*) nachfolgender Vorgang, sondern als ein wesentliches Moment an dieser selbst. Das Bei-sich-selber-Sein und die *abstractio* sind innerlich und wesentlich ein Etwas-von-einem-anderen-Wissen und darum schon selbst *conversio ad phantasma*" (GW¹, p. 169; GW², pp. 243-244).

² EM, p. 237: "*Conversio ad phantasma* ist der Ausdruck für die wesentliche Einheit der einen menschlichen Erkenntnis, sie fordert daher, diese Einheit des Erkennens aus der Einheit der menschlichen Seinsverfassung als ihrem Ursprung zu begreifen" (GW¹, p. 170; GW², p. 245).

³ EM, p. 237: "War uns im vorausgehenden Kapitel *intellectus agens* der thomistische Titel, unter dem das zu suchen war, was uns die menschliche Erkenntnis als geistige begreifen läßt, so wird *intellectus possibilis* das Stichwort sein, das uns diesen Geist gerade so als menschlichen erfassen läßt, daß aus ihm die menschliche Erkenntnis als Ganzes sich ergibt. So wird sich von ihm aus die Sinnlichkeit als sein Vermögen erweisen müssen, durch das als seines und als von ihm verschiedenes der menschliche Geist ist, was er zu sein hat. Damit wird aber auch die Möglichkeit und Notwendigkeit der *conversio ad phantasma* schon begriffen sein" (GW¹, p. 171; GW², pp. 245-246).

1. 2. *El intellectus possibilis como origen de la sensibilidad*

Antes de abordar el tema de la relación del *intellectus possibilis* y la sensibilidad, conviene plantear la relación existente, según el pensar del doctor Rahner, entre el mismo *intellectus possibilis* y el *intellectus agens*. Afirma nuestro autor que santo Tomás sostiene la diferencia real de ambos intelectos, aunque, por otra parte, manifieste que constituyen la unidad ontológica de un único *intelligere*⁴. Sin embargo, la interpretación que Rahner realiza de santo Tomás vuelve a ser bastante peculiar. Para el doctor Rahner, el *intellectus agens* supone la orientación anticipada —vimos en la anterior parte de nuestro trabajo que éste se identificaba con el *Vorgriff*— sobre el *esse absolutum*. En cambio, el *intellectus possibilis* tiene un carácter receptivo, es decir, es el intelecto en tanto que está en potencia de recibir dicho *ser absoluto*. En otras palabras, el *intelligere* tiene dos dimensiones: primeramente, tiene una dimensión activa, en tanto que es capaz de alcanzar el *ser absoluto*, porque ya, de modo apriórico, está orientado hacia él; y, en segundo lugar, tiene una dimensión una pasiva, en tanto que es capaz de recibir dicho *ser absoluto*, es decir, de hacérselo suyo.

“Si el *intellectus agens* es la espontánea y dinámica orientación del espíritu humano sobre el *esse* en absoluto, y el *intellectus agens* es así aquello *quo est omnia facere*, el *intellectus possibilis* como *intellectus* es la posibilidad del espíritu humano para comprender en conocimiento receptivo al *esse* en absoluto y es así aquello *quo est omnia fieri*. La amplitud receptiva del *intellectus possibilis* es la misma que la anticipativa del *intellectus agens*”⁵.

Según nuestro autor, el *intellectus possibilis* está vinculado a la sensibilidad en razón de que el *ser consigo* del espíritu no puede darse sin una entrega a *lo otro* mediante la sensibilidad, como vimos en la segunda parte de nuestro trabajo. Recordemos también que, partiendo de la sensibilidad, mediante la *abstractio*, el espíritu toma distancia y oposición respecto del mundo (*oppositio mundi*), a la vez que toma conciencia de sí mismo mediante la *reditio completa*, que no es más que —como ya vimos— un momento interno de la misma *abstractio*, de aquí que se llegue a hablar de la *abstractiva reditio completa in seipsum*. Por consiguiente, el *intellectus possibilis* se identifica con el *ser consigo mismo*, pero no en acto, sino aún en potencia, ya que el *ser consigo mismo* no puede existir sin que, simultáneamente, el espíritu se experimente como *ser en lo otro*, lo cual sólo puede acontecer en el acto del juicio.

⁴ Cfr. EM, p. 239; GW¹, p. 172; GW², p. 247.

⁵ EM, p. 239: “Ist so der *intellectus agens* das spontane, dynamische Hingerichtetsein des menschlichen Geistes auf das *esse schlechthin*, das ‚*quo est omnia facere*‘ so ist der *intellectus possibilis* als *intellectus* die Möglichkeit des menschlichen Geistes, in hinnehmender Erkenntnis das *esse schlechthin* zu umfassen, das ‚*quo est omnia fieri*‘. Die empfangende Weite des *intellectus possibilis* ist dieselbe wie die zugreifende des *intellectus agens*” (GW¹, p. 172; GW², p. 247).

“El *intellectus possibilis* es ser, que quiere decir ‘ser cabe sí’ [ser consigo], *reditio completa*, pero no se encuentra ya siempre cabe sí [consigo] de por sí mismo, no puede darse a sí mismo inmediatamente y de por sí mismo, sólo llega a sí mismo en cuanto receptivamente permite presentarse a lo otro, y sin este receptivo ‘dejarse hacer presente’ al otro no se encuentra él mismo cabe sí [consigo]”⁶.

La cuestión importante a tener en cuenta, según Rahner, es que el espíritu no puede llegar a *ser consigo mismo* por sí solo, debido al carácter potencial del *intellectus possibilis*: “El ánimo es esencialmente la ínfima posibilidad pensable de un ser intelectual, porque viene concebida como un ser que puede realmente advenir a sí mismo, pero que no puede lograrlo por sí solo”⁷. Es aquí donde surge la teoría rahneriana del origen de la sensibilidad. Para el padre Rahner, la sensibilidad tiene su origen o brota del mismo *intellectus possibilis*. Es más, la sensibilidad es considerada como una potencia del *intellectus possibilis*. Por otro lado, él sostiene que el intelecto (*origo*) debe tener algo de la sensibilidad o del conocimiento sensible (*originatum*), y, por esta razón, el intelecto, en la anticipación (*Vorgriff*), aprióricamente, es la ya realizada aplicación del intelecto —es decir, de la conciencia— a *lo otro*, aplicación que equivale, según Rahner, a la propia *conversio ad phantasma*, la cual, como expondremos más adelante, se identifica con la *abstractio* y la propia *reditio completa*.

“Este devenir sensible del *intellectus (possibilis)* sólo puede ser entendido si el intelecto hace brotar de sí la sensibilidad como potencia suya sin agotarse, sin embargo, en ella; de manera que retiene en sí la sensibilidad brotada en él como potencia suya y él mismo, como potencia no sensible, brota también al lado de la sensibilidad. Así, el *intellectus possibilis* se muestra origen de la sensibilidad de manera que él mismo es junto a ella potencia de por sí, y la sensibilidad —porque brota de él y es así realidad propia de él —es siempre la ya realizada aplicación del intelecto mismo a lo otro, *conversio ad phantasma*”⁸.

⁶ EM, p. 240: “Er [*intellectus possibilis*] ist Sein, das Beisichsein, *reditio completa* besagt, aber er ist nicht von sich her immer schon bei sich, er kann sich nicht allein unmittelbar sich selber geben, er kommt nur zu sich selbst, indem er hinnehmend ein anderes sich begegnen läßt, und ohne dieses hinnehmende Sich-begegnen-Lassen eines anderen ist er selbst nicht bei sich” (GW¹, p. 174; GW², p. 249).

⁷ EM, p. 242: “Die anima ist wesentlich die denkbar unterste Möglichkeit intellektuellen Seins, weil sie gefaßt ist als ein Sein, das wirklich zu sich selber zu kommen vermag, aber von sich allein aus nicht bei sich ist” (GW¹, p. 175; GW², p. 250).

⁸ EM, pp. 243-244: “[...] kann dieses Sinnlichwerden des *intellectus (possibilis)* nur so verstanden werden, daß er die Sinnlichkeit als sein Vermögen aus sich entspringen läßt, ohne sich selbst ganz in dieses zu verlieren, so also, daß er die aus ihm entspringende Sinnlichkeit als sein zwar eigenes, ihm aber untergeordnetes Vermögen bei sich hält und selbst als nichtsinnliches Vermögen, das als solches handelt, neben die Sinnlichkeit tritt. Damit erscheint der *intellectus (possibilis)* so als Ursprung der Sinnlichkeit, daß er neben ihr selbst für sich ein Vermögen ist, die Sinnlichkeit aber, weil sie ihm entspringt und so seine eigene Wirklichkeit ist, die immer schon vollzogene Hinkehr des Intellekts selbst zum anderen, *conversio ad phantasma* ist” (GW¹, p. 176; GW², p. 252).

Para demostrar que la antedicha teoría es tomista, nuestro autor recurre a una serie de pasajes tomasianos, que luego analizaremos, que hacen referencia a la tesis hilemórfica alma-cuerpo del hombre, y también a la tesis acerca de la *emanatio* de las diversas potencias del alma, aunque, en esto último, Rahner revela su dependencia de Gustav Siewerth⁹, como ya vimos en el capítulo cuarto de nuestro trabajo, cuando tratamos acerca las estructuras aprióricas sensibles y de la influencia en nuestro autor de la doctrina de la metafísica siewerthiana de la sensibilidad. De nuevo, el padre Rahner confunde el plano natural con el cognoscitivo, no sólo identificándolos, sino haciendo depender aquél de éste, como demostraremos próximamente, cuando analicemos dichos textos de santo Tomás a los cuales el padre Rahner recurre. De este modo, se entra en un círculo inmanentista hermético, puesto que la sensibilidad depende del intelecto, ya que éste es su *origo*, su *radix* y su *principium activum* de donde brota o emana; repetimos: no en el plano natural, sino en el plano cognoscitivo.

“Un intelecto que no se encuentra de por sí mismo cabe sí [consigo] tiene necesariamente que hacer brotar de sí una sensibilidad para poseerla como potencia propia. Este brotar la sensibilidad del intelecto lo trata expresamente santo Tomás bajo dos fórmulas: en la cuestión de la relación entre alma y cuerpo (y esto de nuevo bajo doble fórmula: *utrum intellectivum principium uniatur corpori ut forma* y *utrum anima intellectiva convenienter tali corpori uniatur*) y en la cuestión del origen de una potencia de otra”¹⁰.

El intelecto es la causa formal de la sensibilidad: “Y si el espíritu en su especificidad humana exige la sensibilidad, tiene él que producirla desde sí mismo en una causalidad formal, puesto que sólo con una sensibilidad puede ser pensado el espíritu como él mismo, esto es, como capaz de conocimiento”¹¹. Rahner, después de haber expuesto la lectura que hace de la teoría tomista de la *emanatio*, hace un súbito *saltus* al plano cognoscitivo, afirmando que también el intelecto es el origen originante de la sensibilidad: “el *intellectus* es la fuente originante de la sensibilidad, la sensibilidad es el origen receptivo del intelecto”¹². Por consiguiente, identificando el *intellectus* —y el

⁹ Cfr. SIEWERTH, G. *Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin. Die sinnliche Erkenntnis*. München; Berlin: R. Oldenbourg, 1933, pp. 23-31, referenciado en EM, p. 242, nota 18; GW¹, p. 175, nota 18; GW², p. 251, nota 2.

¹⁰ EM, p. 245: “Darum muß ein Intellekt, der nicht schon von sich her bei sich selber ist, notwendig eine Sinnlichkeit aus sich entspringen lassen, um sie als seine eigene Potenz zu besitzen. Diesen Ursprung der Sinnlichkeit aus dem intellectus behandelt Thomas ausdrücklich unter zwei Formeln: In der Frage des Verhältnisses zwischen Leib und Seele (dies wiederum in zweifacher Fassung: *utrum intellectivum principium uniatur corpori ut forma* und *utrum anima intellectiva convenienter tali corpori uniatur*) und in der Frage des Ursprungs einer Potenz aus einer anderen” (GW¹, pp. 177-178; GW², pp. 253-254).

¹¹ EM, p. 248: “Fordert so der Geist in seiner menschlichen Eigenart die Sinnlichkeit, so muß er diese von sich aus erwirken in einer formalen Wirksamkeit, weil er ja als er selber, d. h. als der Erkenntnis fähiger nur ist und gedacht werden kann mit einer Sinnlichkeit” (GW¹, p. 180; GW², p. 257).

¹² EM, p. 255: “Der intellectus ist der entspringenlassende Ursprung der Sinnlichkeit, die Sinnlichkeit ist der empfangende Ursprung des Intellekts” (GW¹, p. 187; GW², p. 265).

intelligere— con la esencia del espíritu humano, el padre Rahner concluye que el intelecto es, simultáneamente, origen originante (*entspringenlassender Ursprung*) y origen receptivo (*empfangender Ursprung*) de la sensibilidad:

“Este meollo sustancial (*essentia, principia speciei*) es al mismo tiempo origen originante y origen receptivo. Es origen originante: Tomás de Aquino llama a la *essentia* ‘principio’ de las potencias. Explica el término *principium* como el ‘desde dónde’ de un brotar; acentúa que lo esencial de su significación es la referencia a un *origo*; conoce el término *fontale principium*, que también en este contexto puede ser aplicado. Este origen es un origen originante: *principium activum*, una *radix*, una fuente de la que ‘brotan’ las potencias, que las produce activamente como causa, como *productivum*. Y lo que hace brotar tiene que tener ya en sí mismo de alguna manera lo que brota: es el origen *inquantum est actu*, es como tal *perfectius* que lo que brota, y así se explica que lo originado (*originatum*) tenga en sí las características de su origen (aunque posiblemente de manera más débil)”¹³.

Con todo, el doctor Rahner lo acaba resolviendo todo en una unidad-identidad metafísica de un único proceso cognoscitivo de *autorrealización* del espíritu, en donde es muy difícil establecer una distinción real entre la sensibilidad y la inteligencia, puesto que —como vimos cuando tratamos acerca de la *abstractio*— solamente puede haber una distinción de razón mediante la conciencia, en tanto que el espíritu se opone al mundo (*ser en lo otro, actus materiae* o sensibilidad), y en tanto que vuelve sobre sí mismo (*ser consigo mismo, concienticidad* o intelecto). En otras palabras, nuestro autor aboga por una metafísica del conocimiento dialéctica en donde se manifiesta un solo movimiento metafísico-cognoscitivo que acaba generando el mismo espíritu en su propia autorrealización metafísica (*metaphysische Selbstverwirklichung*):

“Por de pronto queda claro que el brotar de las potencias a partir del fundamento sustancial sólo puede ser concebido como proceso unitario, de manera que el brotar de diversas potencias (en nuestro caso del intelecto y de la sensibilidad) sólo puede ser concebido como conjunto de momentos parciales del único movimiento de una autorrealización

¹³ EM, pp. 251-252: “Diese substantielle Mitte (*essentia, principia speciei*) ist entspringenlassender Ursprung und empfangender Ursprung zumal. Sie ist entspringenlassender Ursprung: Thomas nennt die *essentia* ‚*principium*‘ der Vermögen. Er erklärt das Wort *principium* als das Woraus eines Ausgangs und betont, daß der Verweis auf einen ‚*origo*‘ das Wesentliche seiner Bedeutung sei, er kennt das Wort ‚*fontale principium*‘, das auch in diesem Zusammenhang angewendet werden darf. Dieser Ursprung ist ein entspringenlassender Ursprung: *principium activum*, eine *radix*, ein Ursprung, dem die Vermögen ‚*entfließen*‘, die es tätig erwirkt als *causa*, als *productivum*. Das Entspringenlassende muß das Entspringende schon irgendwie bei sich selbst haben: es ist Ursprung ‚*inquantum est actu*‘; es ist als solches ‚*perfectius*‘ als das Entspringende, und so erklärt es sich, daß das Entsprungene (*originatum*) die Auszeichnungen seines Ursprunges (wenn auch möglicherweise in abgeschwächter Art) bei sich tragen kann” (GW¹, pp. 183-184; GW², pp. 260-261).

metafísica del único y unitario espíritu humano. Este movimiento único, dirigido a la plena realización del espíritu humano”¹⁴.

Siguiendo a Rahner, es imposible, después de tener en cuenta todo lo que hemos leído anteriormente, seguir sosteniendo que el intelecto posible necesita de la sensibilidad como condición para poder conocer en acto, puesto que, según nuestro autor, dicho conocimiento sensible ya se encuentra anticipado en el mismo intelecto. A continuación, analizaremos los pasajes tomasianos referenciados y citados por Karl Rahner en torno, por una parte, a la unidad material-formal de cuerpo y alma, y, por otra, a la doctrina de la *emanatio*. Con el recurso a todos estos textos, Rahner pretende que éstos sean el sostén de su tesis de la unidad-identidad sensible-espiritual que acabamos de plantear; nuestra finalidad será la de comprobar si existe alguna concordancia.

a) *Referencias a la Summa Theologiae (I, q. 76, aa. 1 y 5) en torno a la unidad de alma y cuerpo*

El uso que hace el doctor Rahner de la referencia a la cuestión 76 de la *Pars Prima* de la *Summa Theologiae*¹⁵ es, por lo menos, forzada, y tergiversa —como demostraremos— la doctrina hilemórfica aristotélico-tomista sobre la unión de alma y cuerpo, identificándola, *sic et simpliciter*, con la unidad del intelecto y la sensibilidad, siendo, para él, aquél el principio formal, y ésta el principio material. En el artículo primero de la presente cuestión, santo Tomás demuestra que el alma, *principium intellectivum*, se une al cuerpo como forma. Debemos reconocer que dicha cuestión es dificultosa, porque se trata de explicar cómo dos principios tan diferentes y distantes como el espiritual y el material pueden darse en una unidad de un solo compuesto¹⁶.

¹⁴ EM, pp. 255-256: “Zunächst ist aus dem schon Gesagten klar, daß das Entspringen der Vermögen aus dem substantiellen Grund nur als eines gedacht werden kann, so daß das Entspringen mehrerer Vermögen (d. h. in unserem Fall des Intellekts und der Sinnlichkeit) nur als Teilbewegungen der einen Bewegung einer metaphysischen Selbstverwirklichung des einen menschlichen Geistes aufgefaßt werden kann” (GW¹, p. 187; GW², pp. 265-266).

¹⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 76, aa. 1 y 5, referenciados en EM, p. 245, notas 26-27; GW¹, p. 178, notas 26-27; GW², p. 254, notas 10-11.

¹⁶ Ante esta dificultad manifiesta, el cardenal Zeferino González hace el siguiente planteamiento reflexivo: “Puede decirse que una de las nociones más comunes y también en cierta manera de las más fundamentales en nuestra inteligencia, es la idea de la distancia inmensa que media entre los seres materiales y las sustancias espirituales: la experiencia, de acuerdo con la razón, nos dice que estos dos órdenes de seres se hallan separados por diferencias multiplicadas y radicales. ¿Cómo pues dos seres tan diferentes en sus propiedades, podrán llegar a tener una unión tan íntima como la que corresponde a la forma sustancial respecto a la materia? ¿Cómo una sustancia puramente espiritual, cual es el alma humana, puede llegar a constituir una subsistencia completa y una naturaleza, por medio de su unión a un principio de un orden puramente corpóreo?” (GONZÁLEZ, Z. *Estudios sobre la filosofía de santo Tomás*. Manila: Establecimiento tipográfico del Colegio de Santo Tomás; Juan Cortada, 1864, vol. II, pp. 205-306).

Sin embargo, el Santo Doctor lo explica de forma eximia en esta presente cuestión de la *Summa*, a partir de la cual se puede deducir que el hombre no debe ser definido como *espíritu* —como hace nuestro autor—, puesto que es imposible que la autoconciencia encierre en sí toda la realidad humana de un sujeto; solamente las criaturas angélicas pueden considerarse *espíritus*, al ser formas puras sin materia alguna. Antes de proseguir con nuestro estudio, advertimos que la teoría hilemórfica debemos tenerla clara si pretendemos ser precisos en nuestro análisis crítico de *Geist in Welt*, lo cual, por otra parte, sólo se logrará si permanecemos escrupulosamente fieles a las enseñanzas del Aquinate¹⁷.

Asimismo, tiene razón nuestro autor cuando considera al alma humana como el principio intelectual, es decir, como el fundamento de la operación intelectual, del *intelligere*. Ahora bien, el alma es principio de su propia intelección debido a que, por su propia naturaleza y por el vigor de sus propiedades, es decir, por su substancialidad, espiritualidad e inmaterialidad, subsiste y opera como forma. En cambio, recordemos que, para nuestro autor, el carácter subsistente y espiritual lo adquiere el espíritu mediante el juicio y la *concienticidad*. Al contrario, para santo Tomás, el carácter formal y la naturaleza inmaterial y subsistente del alma no es sólo el fundamento de todas sus operaciones, sino también de la misma vida y acciones del cuerpo.

*“Manifestum est autem quod primum quo corpus vivit, est anima. Et cum vita manifestetur secundum diversas operationes in diversis gradibus viventium, id quo primo operamur unumquodque horum operum vitae, est anima, anima enim est primum quo nutrimur, et sentimus, et movemur secundum locum; et similiter quo primo intelligimus”*¹⁸.

Hay que tener en cuenta que el alma espiritual está creada para unirse a un cuerpo con unas propiedades determinadas, del cual ella es su principio vital y operacional. Así pues, podemos decir que el alma y el cuerpo son *proporcionales*, en cuanto el intelecto humano necesita de los sentidos para entender, lo cual no podría darse si no existiese el alma unida a un cuerpo físico y orgánico. No es que la operación intelectual del alma inmaterial, considerada aisladamente y en sí misma, necesite del cuerpo o de la materia, como sabemos, pero la realidad es que el alma humana, en el presente estado

¹⁷ El mismo cardenal González prosigue, en el mismo punto, recomendando la lectura de la doctrina del Doctor Común como el mejor y *único* recurso para solventar la antedicha problemática: “[...] si se tienen presentes, en fin, las explicaciones de santo Tomás sobre esta materia, será fácil a todo hombre pensador reconocer la solidez de la doctrina que aquí desenvuelve, y que la solución presentada por él de este problema fundamental de la psicología, es la única capaz de conciliar las dificultades y resolver por medio de una explicación tan plausible como filosófica la naturaleza y condiciones de existencia del alma humana” (*Ibidem*, pp. 315-316).

¹⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 76, a. 1, co.

de vida, estando unida al cuerpo, se vale de los sentidos y de los órganos corporales para inteligir, y éstos de ella para poder existir y obrar.

“Animae intellectivae non debetur corpus propter ipsam intellectualem operationem secundum se; sed propter sensitivam virtutem, quae requirit organum aequaliter complexionatum. Et ideo oportuit animam intellectivam tali corpori uniri, et non simplici elemento, vel corpori mixto in quo excederet ignis secundum quantitatem, quia non posset esse aequalitas complexionis, propter excedentem ignis activam virtutem. Habet autem hoc corpus aequaliter complexionatum quandam dignitatem, per hoc quod est remotum a contrariis; in quo quodammodo assimilatur corpori caelesti”¹⁹.

Por consiguiente, sería parcial considerar el alma exclusivamente —como hace el padre Rahner— como principio de la operación intelectual, olvidando que también lo es, por ejemplo, de la sensación, de la nutrición, de la reproducción, del crecimiento corporal o del movimiento. La vida integérrima del hombre no es puramente una vida intelectual o de su conciencia, como piensa nuestro autor; la vida completa del hombre es también vegetativa y sensitiva²⁰, como lo demuestra la propia conciencia del hombre —de sí mismo, de su yo—, en la que se revela que es un único sujeto el que piensa, discurre, ve, oye o se nutre.

El alma, como principio intelectual, se une a un cuerpo, constituyendo, así, una sola substancia, una sola naturaleza humana en la que se encuentran los dos coprincipios: el material (cuerpo) y el formal (alma). Ciertamente, santo Tomás enseña que el alma, principio intelectual, se une al cuerpo, pero con esto no está diciendo que el alma solamente sea principio intelectual, como enseña el doctor Rahner, sino que también es el principio vital del cuerpo al cual se une; ella es su forma. Además, dicha unión no debe considerarse accidental, sino substancial. Es decir, tanto el alma como el cuerpo pueden considerarse como dos substancias incompletas, y, a la vez, como dos principios de un único compuesto y de una única substancia.

¹⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 76, a. 5, ad 2.

²⁰ El alma, considerada *in communi*, es principio vital, y según los grados de perfección de ésta, existen tres modos de vida: vegetativa, sensitiva e intelectual; aunque, con más precisión, podríamos subdividir la segunda en: sensitiva sin capacidad motriz y sensitiva con capacidad motriz (cfr. GARDEIL, H. D. *Psicología*. En GARDEIL, H. D. *Iniciación a la filosofía de santo Tomás de Aquino*. México: Tradición México, 1974, vol. III, pp. 126-128). A la clasificación de estos modos de vida corresponde la división de las diversas potencias del alma en cinco géneros, las cuales se encuentran incluidas, todas, en el alma humana mientras está unida al cuerpo. Karl Rahner, sin embargo, solamente considera al alma en su facultad intelectual —y ésta de un modo muy restringido—, obviando por completo las otras potencias, y, por ende, la especificación que hace el Aquinate de las mismas: “*Cum enim animam in communi definivisset, incipit distinguere potentias eius; et dicit quod potentiae animae sunt vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, intellectivum*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De unitate intellectus*, cap. 1).

“Necesse est dicere quod intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma. Illud enim quo primo aliquid operatur, est forma eius cui operatio attribuitur, sicut quo primo sanatur corpus, est sanitas, et quo primo scit anima, est scientia; unde sanitas est forma corporis, et scientia animae. Et huius ratio est, quia nihil agit nisi secundum quod est actu, unde quo aliquid est actu, eo agit. Manifestum est autem quod primum quo corpus vivit, est anima”²¹.

Sin esta unión, el cuerpo no existiría, porque es el alma la que le da el ser. Es decir, la propia alma, como principio formal, *informando* la materia prima, hace que el cuerpo sea un *cuerpo humano*, un cuerpo perteneciente a una sola naturaleza humana. En efecto, el alma se encuentra en todo el cuerpo y en cada una de sus partes como su forma²². Si la unión del alma a un cuerpo no fuera substancial, sino accidental, el alma sería una especie de simple motor que se encontraría ubicada en alguna determinada parte del cuerpo, como pensaba Descartes²³. Sería, en definitiva, como si el alma y el

²¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 76, a. 1, co.

²² *“Sicut in aliis iam dictum est, si anima uniretur corpori solum ut motor, posset dici quod non esset in qualibet parte corporis, sed in una tantum, per quam alias moveret. Sed quia anima unitur corpori ut forma, necesse est quod sit in toto, et in qualibet parte corporis. Non enim est forma corporis accidentalis, sed substantialis. Substantialis autem forma non solum est perfectio totius, sed cuiuslibet partis. Cum enim totum consistat ex partibus, forma totius quae non dat esse singulis partibus corporis, est forma quae est compositio et ordo, sicut forma domus, et talis forma est accidentalis. Anima vero est forma substantialis, unde oportet quod decimosit forma et actus non solum totius, sed cuiuslibet partis. Et ideo, recedente anima, sicut non dicitur animal et homo nisi aequivoce, quemadmodum et animal pictum vel lapideum; ita est de manu et oculo, aut carne et osse, ut philosophus dicit. Cuius signum est, quod nulla pars corporis habet proprium opus, anima recedente, cum tamen omne quod retinet speciem, retineat operationem speciei. Actus autem est in eo cuius est actus. Unde oportet animam esse in toto corpore, et in qualibet eius parte”* (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 76, a. 8, co.).

²³ René Descartes pensaba que el alma estaba localizada, o tenía su sede, en la glándula pineal o epífisis cerebral, que forma parte del epítalamo, y está situada en la parte central del cerebro, entre los dos hemisferios; así lo explica en el artículo XXXI de su obra *Les passions de l'âme*: *“Il est besoin aussi de savoir que bien que l'âme soit jointe à tout le corps, il y a néanmoins en lui quelque partie en laquelle elle exerce ses fonctions plus particulièrement qu'en toutes les autres. Et on croit communément que cette partie est le cerveau, ou peut-être le coeur: Le cerveau, à cause que c'est à lui que se rapportent les organes des sens ; et le coeur, à cause que c'est comme en lui qu'on sent les passions. Mais, en examinant la chose avec soin, il me semble avoir évidemment reconnu que la partie du corps en laquelle l'âme exerce immédiatement ses fonctions n'est nullement le coeur, ni aussi tout le cerveau, mais seulement la plus intérieure de ses parties, qui est une certaine glande fort petite, située dans le milieu de sa substance, et tellement suspendue au-dessus du conduit par lequel les esprits de ses cavités antérieures ont communication avec ceux de la postérieure, que les moindres mouvements qui sont en elle peuvent beaucoup pour changer le cours de ces esprits, et réciproquement que les moindres changements qui arrivent au cours des esprits peuvent beaucoup pour changer les mouvements de cette glande”* (DESCARTES, R. *Les passions de l'âme*. Paris: Henry Le Gras, 1649, pp. 45-46): “También es necesario saber que, aunque el alma esté unida a todo el cuerpo, sin embargo hay en él una parte en la que ejerce sus funciones de forma más particular que en las demás. Habitualmente se cree que esa parte es el cerebro o, tal vez, el corazón: el cerebro, porque a él remiten los órganos de los sentidos; y el corazón, porque las pasiones se sienten como en él. Pero, examinando la cosa con cuidado, me parece haber reconocido con evidencia que la parte del cuerpo en la que el alma ejerce inmediatamente sus funciones no es de ningún modo el corazón, ni tampoco todo el cerebro, sino solamente su parte más interna, que es cierta glándula muy pequeña, situada en el centro de su sustancia y suspendida de tal manera por encima del conducto por donde los espíritus de sus cavidades anteriores se comunican con los de la posterior, que los menores movimientos que se producen en ella influyen mucho para cambiar el curso de esos espíritus; y, recíprocamente, que los menores cambios que acontecen en el curso de los espíritus influyen para cambiar los

cuerpo se uniesen en un punto concreto. En la misma línea, pero de modo idealista, siguiendo la tesis de Karl Rahner, podemos decir que lo formal (el espíritu) y lo material (la sensibilidad) se unen, no en un punto físico, sino en un punto lógico: el acto del juicio de la conciencia del espíritu. Por el contrario, en la doctrina tomista, esta unión es substancial. Es más, se puede afirmar que el alma está creada para estar unida a un cuerpo determinado; para santo Tomás, lo que es accidental, no es la unión —la cual es substancial, como hemos dicho—, sino la separación. Esto queda patente cuando acontece la misma separación corporal que se produce en la muerte, en la cual el alma separada conserva una aptitud y una fuerte tendencia para volver a estar unida a su cuerpo, el cual, con dicha muerte, ha dejado de ser un cuerpo humano y se ha convertido en algo esencialmente distinto, puesto que ha perdido su principio vital y de unidad.

“Secundum se convenit animae corpori uniri, sicut secundum se convenit corpori levi esse sursum. Et sicut corpus leve manet quidem leve cum a loco proprio fuerit separatum, cum aptitudine tamen et inclinatione ad proprium locum; ita anima humana manet in suo esse cum fuerit a corpore separata, habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem”²⁴.

El hombre, por ende, no puede identificarse *simpliciter* con su alma o espíritu ni con la facultad del entendimiento ni mucho menos con la operación misma de entender, como enseña el doctor Rahner. Por otro lado, esto no quiere decir que el alma y el cuerpo pierdan sus respectivas identidades, puesto que se mantiene la distinción de los dos coprincipios en la unidad del mismo compuesto. Rahner, al identificar el alma con la operación del *intelligere*, y el cuerpo-materia con la sensibilidad; y al olvidar la teoría hilemórfica que distingue la forma de la materia, acaba confundiendo todos los principios y las facultades en una esencia indeterminada (el *ser consigo mismo*) que depende del acto del juicio de la conciencia, olvidando que es el hombre entero, y no el *espíritu* (conciencia), el sujeto del entender y del sentir. Aunque el sujeto *inmediato* del entendimiento —y también de la voluntad— sea el alma²⁵, santo Tomás nos explica que debe considerarse también que el sujeto del *intelligere* es el propio hombre, porque el alma no puede entender sin la cooperación de los órganos corporales sensitivos; en

movimientos de esta glándula” (DESCARTES, R. *Las pasiones del alma*. Traducción de J. A. MARTÍNEZ y P. ANDRADE. Madrid: Tecnos, 1997, pp. 102-103).

²⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 76, a. 1, ad 6.

²⁵ Las potencias sensitivas no tienen como sujeto inmediato el alma, sino el compuesto. En cambio, la inteligencia y la voluntad, al no depender, en su misma operación inmanente, de ningún órgano corporal, tienen como sujeto inmediato a la misma alma. Así lo explica el Santo Doctor: “*Quaedam operationes sunt animae, quae exercentur sine organo corporali, ut intelligere et velle. Unde potentiae quae sunt harum operationum principia, sunt in anima sicut in subiecto. Quaedam vero operationes sunt animae, quae exercentur per organa corporalia; sicut visio per oculum, et auditus per aurem. Et simile est de omnibus aliis operationibus nutritivae et sensitivae partis. Et ideo potentiae quae sunt talium operationum principia, sunt in coniuncto sicut in subiecto, et non in anima sola*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 77, a. 5, co.).

consecuencia, lo adecuado es decir que lo más propio del hombre —y no sólo del alma— es entender, debido a que también lo que más le conviene al hombre es tener el alma, principio intelectual, como forma; esto es precisamente lo que más gravemente ha olvidado u omitido Rahner en dicha cuestión.

“Homo intelligit, quia principium intellectivum est forma ipsius. Sic ergo ex ipsa operatione intellectus apparet quod intellectivum principium unitur corpori ut forma. Potest etiam idem manifestari ex ratione speciei humanae. Natura enim uniuscuiusque rei ex eius operatione ostenditur. Propria autem operatio hominis, in quantum est homo, est intelligere, per hanc enim omnia animalia transcendit. Unde et Aristoteles, in libro Ethic., in hac operatione, sicut in propria hominis, ultimam felicitatem constituit. Oportet ergo quod homo secundum illud speciem sortiatur, quod est huius operationis principium. Sortitur autem unumquodque speciem per propriam formam. Relinquitur ergo quod intellectivum principium sit propria hominis forma”²⁶.

Asimismo, queremos destacar algo que nos parece importante no soslayar. Nuestro autor, en todo *Geist in Welt* —creemos que por todas las razones anteriormente aducidas—, prácticamente evita el término *persona* (*die Person*). Para santo Tomás la unión alma-cuerpo, forma-materia, se produce en el fundamento de una sola esencia o naturaleza, y de una sola persona humana. Evidentemente, aquí no entraremos en la cuestión teológica de la unión hipostática en la Encarnación, es decir, de la unidad de las dos naturalezas (humana y divina) en la única persona o ὑπόστασις de Cristo, porque excede sobremanera los límites y objeto de nuestro trabajo²⁷. Aquí solamente nos ocupamos de la persona humana, la cual exclusivamente tiene una sola naturaleza. Por ende, el hombre, en la unidad de su esencia o naturaleza, y, sobre todo, en la unidad del supuesto, o en la unidad de su ser personal —fijémonos: no en la unidad de su ser consciente—, vive, siente y entiende. La consideración de estos principios ontológicos es imprescindible para percatarse del error rahneriano. Para nuestro autor, el ser del espíritu es fundado por el acto de su conciencia; por el contrario, para santo Tomás, es el ser del hombre, de este único ente y de esta única persona, el que fundamenta la existencia y unidad —no identidad— de todas sus facultades y operaciones. Es decir, la persona o supuesto, pero también la naturaleza, es una unidad constituida que resulta de la unión de un alma y un cuerpo, y es lo que hace que el hombre sea *unum simpliciter*, sujeto único de todas sus acciones; *actiones sunt suppositorum*²⁸.

²⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 76, a. 1, co.

²⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* III, q. 2.

²⁸ “*Actiones autem sunt suppositorum et totorum, non autem, proprie loquendo, partium et formarum, seu potentiarum, non enim proprie dicitur quod manus percutiat, sed homo per manum; neque proprie dicitur quod calor calefaciat, sed ignis per calorem*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* II-II, q. 58, a. 2, co.).

Finalmente, cabe añadir una apreciación de carácter ontológico. Los antedichos dos coprincipios constituyen, en la unidad del propio compuesto, un solo ente, porque precisamente el hombre tiene una sola esencia —como hemos dicho— pero también un solo ser. Este *esse* no es —como el que considera Rahner— un ser de razón (*esse rationis*), sino que es un ser real (*esse realis*), y, por este motivo —apunta el tomista Vincentius Remer—, la unión resultante también es real, y no de razón²⁹. Por consiguiente, a partir de este ser real, debe entenderse la propia unión substancial. La unión real, en efecto, puede ser accidental o substancial, como hemos visto. En el caso del hombre, la unión sería accidental —como pensaba, por ejemplo, Descartes— si se unieran *per accidens* dos substancias completas, o un accidente a una substancia, o dos accidentes; en cambio, sería substancial —que es lo que enseña santo Tomás— si se unieran dos substancias incompletas, constituyendo un único ente, que fuera, existiera y obrara como *unum per se*. Ahora bien, lo que no se puede tolerar de ningún modo es la tesis que defiende que dicha distinción (accidental-substancial) se hace partiendo de un *ser de razón*. En otras palabras, no puede existir una *substancial unión de razón*, que es lo que parece sostener absurdamente el doctor Rahner, al argumentar que la unión sensible-espiritual se alcanza en la operación misma del conocer (juicio) —que es, a la vez, *abstractio, reditio y conversio ad phantasma*— de donde brota la sensibilidad en el momento en que el espíritu toma conciencia de ser o de existir *frente al mundo*. Rahner, al fundamentar su teoría en el *esse rationis* de la conciencia, acaba confundiendo todos los términos y procesos, olvidando que “*forma substantialis dat esse simpliciter*”³⁰, y, sobre todo, que este ser es un *esse realis*. En fin, podemos concluir que el doctor Rahner hubiera hecho bien en atender a la decimosexta de las *Veinticuatro tesis tomistas* si pretendía ser fiel a la doctrina psicológica del Santo Doctor: “*Eadem anima rationalis ita unitur corpori, ut sit ejusdem forma substantialis unica, et per ipsam habet homo ut sit homo et animal et vivens et corpus et substantia*

²⁹ En este punto, nos aparece muy oportuno citar lo que dice el padre Vincentius Remer acerca de la unión substancial, la cual debe fundamentarse en un *esse* real y no de razón: “*Unio est coniunctio plurium ad unum quid constituendum cum corpore constituitur, ab omnibus homo vocatur. Cum autem unum convertatur cum ente, plura non possunt esse quid unum nisi per aliquod esse a quo habeant quod sint unum ens. Si hoc esse est rationis, habetur unio rationis seu lógica: talis est unio praedicati cum subiecto in propositione. Si vero est esse reale, unio est realis. Patet unionem de qua agitur esse realem. Unio autem realis potest esse accidentalis vel substantialis. Illa est ex qua resultat unum per accidens; habetur vel inter duas substantias completas in se subsistentes, v. g. inter equum et equitem, scriptorem et calamum, vel inter unam substantiam et unum accidens, v. g. inter animam intellectivam et intellectum, vel inter duo accidentia, v. g. inter intellectum et intellectionem. Unio substantialis ea est ex qua exurgit unum per se; non potest fieri nisi inter duas substantias; fit autem vel in ratione personae tantum (unio mere hypostatica, v. g. inter naturam divinam et humanam in Christo), vel in ratione essentiae seu naturae, et est unio materiae et formae” (REMER, V. *Psychologia*. En REMER, V. *Summa Philosophiae Scholasticae*. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 1928, vol. V, pp. 275-276).*

³⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 76, a. 4, co.

*et ens. Tribuit igitur anima homini omnem gradum perfectionis essentialem; insuper communicat corpori actum essendi, quo ipsa est*³¹.

b) *Referencias a la Summa Theologiae (I, q. 77, aa. 6-7) en torno a la emanatio*

La concepción que plantea Rahner de la *emanatio* estriba, en definitiva, en la visión que tiene él de la relación de la *essentia animae* y sus *potentiae*. Para el presente tema es imprescindible recurrir —y así lo hace nuestro autor³²— a la *Summa Theologiae*, en concreto a la cuestión 77 de la *Pars Prima*³³. Aquí conviene delimitar bien todos los términos para no enredarlos. Por esta razón, nos disponemos primeramente a hacer una serie de distinciones. En primer lugar, en el alma deben distinguirse su esencia de sus potencias y operaciones como se explica en el artículo primero de la presente cuestión³⁴. En el punto anterior ya hemos visto que el alma es forma el cuerpo, lo cual significa que ella es, aunque incompleta, una substancia simple que no está compuesta de materia y forma. Como apunta el doctor Gallus Maria Manser, en la doctrina de santo Tomás de Aquino no es equivalente el binomio *essentia-esse* al de *forma-materia*³⁵. Esto quiere decir que el alma subsiste como forma, sin materia, aunque esté compuesta de una esencia y de un ser, de potencia y acto. Si negásemos en el alma esta última composición de potencia-acto, deberíamos concluir que el alma es acto puro, lo cual es absurdo, pues esto solamente le compete a Dios.

“Omne participatum comparatur ad participans ut actus eius. Quaecumque autem forma creata per se subsistens ponatur, oportet quod participet esse, quia etiam ipsa vita, vel quidquid sic diceretur, participat ipsum esse, ut dicit Dionysius, V cap. de Div. Nom. Esse autem participatum finitur ad capacitatem participantis. Unde solus Deus, qui est ipsum suum esse, est actus purus et infinitus. In substantiis vero intellectualibus est compositio ex

³¹ SACRA STUDIORUM CONGREGATIO. *Theses quaedam, in doctrina Sancti Thomae Aquinatis contentae, et a philosophiae magistris propositae, adprobantur*. AAS 6 (1914), p. 385.

³² Sin embargo, aunque nuestro autor se refiera a los artículos sexto y séptimo de la cuestión 77, obvia los artículos previos, lo cual va en grave detrimento de la correcta lectura e interpretación de dicha cuestión.

³³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 77, aa. 6 y 7, referenciados en EM, p. 245, nota 28; p. 249, nota 46; GW¹, p. 178, nota 28; p. 181, nota 46; GW², p. 254, nota 12; p. 258, nota 30.

³⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 77, a. 1.

³⁵ “La fórmula ‘*essentia-esse*’ no es en Tomás equivalente a ‘*forma*’ y ‘*materia*’. Esto lo niega él formalmente en II C.G., c. 54, al titular el capítulo: ‘*Quod non est idem compositio ex materia et forma et ex substantia essentia et esse*’. Además, siempre que, combatiendo a los agustinianos, trata de la esencia del alma y de los ángeles, proclama la tesis: las substancias espirituales creadas no constan de materia y forma, aunque están compuestas de ‘*esencia*’ y de ‘*ser*’. Por consiguiente, las dos fórmulas empleadas por Tomás: *essentia-esse* y *forma-materia*, no se corresponden en absoluto” (MANSER, G. M. *La esencia del tomismo*. Madrid: CSIC, 1947, pp. 595-596).

*actu et potentia; non quidem ex materia et forma, sed ex forma et esse participato. Unde a quibusdam dicuntur componi ex quo est et quod est, ipsum enim esse est quo aliquid est*³⁶.

Por otra parte, cabe decir que no es lo mismo, *proprie loquendo*, la esencia del alma y la facultad del entendimiento o la de la voluntad, ni mucho menos coincide con las operaciones correspondientes de entender o querer; sólo en Dios se identifican —como vimos en su momento³⁷—, sin distinción real alguna, además del ser y la esencia, la inteligencia, la intelección y la voluntad³⁸. Además, también vimos —en la cuestión 54— que en el ángel hay distinción real de la esencia y de su ser respecto de sus facultades³⁹ y operaciones⁴⁰. Entonces, en esta cuestión 77, santo Tomás hace la

³⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 75, a. 5, ad 4.

³⁷ “*Est necesse dicere quod intelligere Dei est eius substantia. Nam si intelligere Dei sit aliud quam eius substantia, oporteret, ut dicit philosophus in XII Metaphys., quod aliquid aliud esset actus et perfectio substantiae divinae, ad quod se haberet substantia divina sicut potentia ad actum (quod est omnino impossibile), nam intelligere est perfectio et actus intelligentis. Hoc autem qualiter sit, considerandum est. Sicut enim supra dictum est, intelligere non est actio progrediens ad aliquid extrinsecum, sed manet in operante sicut actus et perfectio eius, prout esse est perfectio existentis, sicut enim esse consequitur formam, ita intelligere sequitur speciem intelligibilem. In Deo autem non est forma quae sit aliud quam suum esse, ut supra ostensum est. Unde, cum ipsa sua essentia sit etiam species intelligibilis, ut dictum est, ex necessitate sequitur quod ipsum eius intelligere sit eius essentia et eius esse. Et sic patet ex omnibus praemissis quod in Deo intellectus, et id quod intelligitur, et species intelligibilis, et ipsum intelligere, sunt omnino unum et idem. Unde patet quod per hoc quod Deus dicitur intelligens, nulla multiplicitas ponitur in eius substantia*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 14, a. 4, co.).

³⁸ Cfr. GARRIGOU-LAGRANGE, R. *La síntesis tomista*. Buenos Aires: Dedebe, Ediciones Desclée de Brouwer, 1947, pp. 215-216.

³⁹ “*Nec in Angelo nec in aliqua creatura, virtus vel potentia operativa est idem quod sua essentia. Quod sic patet. Cum enim potentia dicatur ad actum, oportet quod secundum diversitatem actuum sit diversitas potentialium, propter quod dicitur quod proprius actus respondet propriae potentiae. In omni autem creato essentia differt a suo esse, et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum, ut ex supra dictis patet. Actus autem ad quem comparatur potentia operativa, est operatio. In Angelo autem non est idem intelligere et esse, nec aliqua alia operatio aut in ipso aut in quocumque alio creato, est idem quod eius esse. Unde essentia Angeli non est eius potentia intellectiva, nec alicuius creati essentia est eius operativa potentia*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 54, a. 3, co.).

⁴⁰ “*Impossibile est quod actio Angeli, vel cuiuscumque alterius creaturae, sit eius substantia. Actio enim est proprie actualitas virtutis; sicut esse est actualitas substantiae vel essentiae. Impossibile est autem quod aliquid quod non est purus actus, sed aliquid habet de potentia admixtum, sit sua actualitas, quia actualitas potentialitati repugnat. Solus autem Deus est actus purus. Unde in solo Deo sua substantia est suum esse et suum agere. Praeterea, si intelligere Angeli esset sua substantia, oporteret quod intelligere Angeli esset subsistens. Intelligere autem subsistens non potest esse nisi unum; sicut nec aliquod abstractum subsistens. Unde unius Angeli substantia non distingueretur neque a substantia Dei, quae est ipsum intelligere subsistens; neque a substantia alterius Angeli. Si etiam Angelus ipse esset suum intelligere, non possent esse gradus in intelligendo perfectius et minus perfecte, cum hoc contingat propter diversam participationem ipsius intelligere*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 54, a. 1 co.). “*Actio Angeli non est eius esse, neque actio alicuius creaturae. Duplex enim est actionis genus, ut dicitur IX Metaphys. Una scilicet actio est quae transit in aliquid exterius, inferens ei passionem, sicut urere et secare. Alia vero actio est quae non transit in rem exteriorem, sed manet in ipso agente, sicut sentire, intelligere et velle, per huiusmodi enim actionem non immutatur aliquid extrinsecum, sed totum in ipso agente agitur. De prima ergo actione manifestum est quod non potest esse ipsum esse agentis, nam esse agentis significatur intra ipsum, actio autem talis est effluxus in actum ab agente. Secunda autem actio de sui ratione habet infinitatem, vel simpliciter, vel secundum quid. Simpliciter quidem, sicut intelligere, cuius obiectum est verum, et velle, cuius obiectum est bonum, quorum utrumque convertitur cum ente; et ita intelligere et velle, quantum est de se, habent se ad omnia; et utrumque recipit speciem ab obiecto. Secundum quid autem infinitum est sentire, quod se habet ad omnia sensibilia, sicut visus ad omnia visibilia. Esse autem cuiuslibet creaturae est determinatum ad unum secundum genus et speciem, esse autem solius Dei est simpliciter infinitum, in*

misma distinción referida ahora al hombre, con los mismos criterios y principios que empleó cuando trató sobre el conocimiento angélico. Ahora bien, que el alma sea forma, y que se distinga su esencia de sus potencias, no quiere decir que opere directa e inmediatamente mediante su esencia. El alma solamente puede operar mediante sus potencias o facultades que se distinguen realmente de su esencia⁴¹. El error del doctor Rahner se basa en la identificación que él hace de la operación de entender con el ser-esencia del alma, que no es más que la propia conciencia o *ser consigo mismo*.

Sin embargo, hagamos una serie de necesarias puntualizaciones. En primer lugar, cabe decir que tampoco la antedicha distinción quiere decir que las potencias del alma no estén unidas a su esencia, puesto que ella es su principio, y, según de la potencia que se trate, también es su sujeto. Y, finalmente, tampoco se pretende negar el origen emanativo, en el orden natural, de las potencias a partir de su esencia, ni tampoco el surgimiento de algunas potencias a partir de otras más superiores. Todos estos elementos temáticos son tratados en la susodicha cuestión 77 a la cual el padre Rahner apela para sostener sus tesis, aunque distorsionando su sentido. Dicha distorsión queda patente ante la lectura de la decimoséptima de las *Veinticuatro tesis tomistas*: “*Duplicis ordinis facultates, organicae et inorganicae, ex anima humana per naturalem resultantiam emanant: priores, ad quas sensus pertinet, in composito subiectantur, posteriores in anima sola. Est igitur intellectus facultas ab organo intrinsece independens*”⁴². En esta tesis se demuestra cómo la facultad del intelecto es intrínsecamente independiente de órgano alguno. Ahora bien, en la primera parte de la tesis, se especifica que tanto las facultades orgánicas como las inorgánicas proceden del alma misma por emanación o *per naturalem resultantiam*. Esta resultancia natural se opone a la concepción del alma como *causa efficiens* de las mismas facultades en el ejercicio de su operación⁴³. Por ende, la doctrina de la emanación está situada en el orden natural, no en el cognoscitivo. El padre Rahner, en cambio, concibe la emanación en identidad con la *conversio ad phantasma* —como explicaremos en el próximo apartado—, lo cual significa que nuestro autor entiende que las facultades son

se omnia comprehendens, ut dicit Dionysius, V cap. de Div. Nom. Unde solum esse divinum est suum intelligere et suum velle” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 54, a. 2, co.).

⁴¹ Así lo afirma el padre Garrigou-Lagrange comentando la cuestión 77: “El alma racional es *eminente y formalmente* sensitiva y vegetativa, y estas cualidades son *virtualmente distintas* en ella. Repugnaría sin embargo que el alma humana fuese *principio inmediato* de los actos de intelección, de sensación, de nutrición; no puede ejercitar estos diversos actos sino mediante diversas facultades especificadas cada una de ellas por un objeto especial” (GARRIGOU-LAGRANGE, R. *La síntesis tomista*. Buenos Aires: Dedebec, Ediciones Desclée de Brouwer, 1947, p. 213).

⁴² SACRA STUDIORUM CONGREGATIO. *Theses quaedam, in doctrina Sancti Thomae Aquinatis contentae, et a philosophiae magistris propositae, adprobantur*. AAS 6 (1914), p. 385.

⁴³ Cfr. MATTIUSSI, G. *Les Points Fondamentaux de la Philosophie Thomiste*. Turín; Roma: Marietti, 1926, pp. 185-186.

causadas por eficiencia, mediante la acción de la operación espiritual correspondiente, aunque él se preocupe en negar dicha causa eficiente (*bewirkende Ursache*) apelando a la unidad *metafísica del espíritu*.

“En la cuestión del origen de una potencia a partir de otra y a partir del fundamento sustancial del espíritu, no se trata en absoluto de la relación de un ente acabado y completo, como causa eficiente, respecto a un efecto operado por él, pero que permanece exterior a él mismo. Se trata, por lo contrario, de la interna constitución metafísica de un ser singular en sí mismo como ser único y unitario desplegado en la multiplicidad de sus potencias”⁴⁴.

La anterior aseveración de Rahner que acabamos de leer queda ampliamente desmentida en el desarrollo de su argumentación posterior, al afirmar que la sensibilidad brota del intelecto posible mediante la *conversio*. La resultancia o emanación se contrapone a la eficiencia, a pesar de que nuestro autor no tiene claros dichos términos, como queda sobradamente manifiesto. Es importante, por lo tanto, tener en cuenta que la esencia del alma —como enseña santo Tomás— se compara a sus facultades como la substancia a los accidentes, los cuales no son resultado de ninguna transmutación, sino que son su *resultado natural*: “*emanatio propriorum accidentium a subiecto non est per aliquam transmutationem; sed per aliquam naturalem resultationem, sicut ex uno naturaliter aliud resultat, ut ex luce color*”⁴⁵. No obstante, conviene precisar aún más lo que significa dicha *natural resultancia* o *emanatio*. En primer lugar, las potencias solamente pueden emanar de algo que está en acto. Aunque sabemos que el alma no es el sujeto directo de todas las potencias, ya que algunas de ellas —como las sensibles— son del compuesto, hay que tener en cuenta que el mismo compuesto existe cuando está en acto, lo cual se produce porque la propia alma es el principio de su actualización, su *principium activum*. Por ende, podemos decir que, gracias al alma, el compuesto es el sujeto de las potencias sensitivas y de sus operaciones. Así pues, se concluye que cualquier potencia —tanto si su sujeto inmediato es el alma, como si es el compuesto— *fluye* o *emana* de la esencia del alma como su principio.

“*Manifestum est autem ex dictis quod potentiarum animae subiectum est vel ipsa anima sola, quae potest esse subiectum accidentis secundum quod habet aliquid potentialitatis, ut*

⁴⁴ EM, pp. 248-249: “[...] es sich in der Frage über den Ursprung eines Vermögens aus einem anderen und aus dem substantiellen Grund des Geistes überhaupt nicht um das Verhältnis eines fertigen, vollendeten Seienden als einer bewirkenden Ursache zu einem von ihm hervorgebrachten, ihm selbst aber äußerlich bleibenden Bewirkten handelt. Vielmehr geht es um die innere metaphysische Konstitution eines einzelnen Wesens in sich selbst als einem einzigen in der Vielfalt seiner Vermögen” (GW¹, p. 181; GW², p. 258).

⁴⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 77, a. 6, ad 3.

*supra dictum est; vel compositum. Compositum autem est in actu per animam. Unde manifestum est quod omnes potentiae animae, sive subiectum earum sit anima sola, sive compositum, fluunt ab essentia animae sicut a principio, quia iam dictum est quod accidens causatur a subiecto secundum quod est actu, et recipitur in eo inquantum est in potentia*⁴⁶.

En cuanto al carácter de la emanación, nos parece oportuno el comentario que hace Édouard Hugon. Según este dominico francés, debemos entender las potencias como realmente distintas del alma, aunque ligadas *esencialmente* a ella, puesto que de ella dimanar. Ahora bien, esta *emanatio* tiene que comprenderse en el orden natural, *per naturalem resultantiam*, lo cual significa que Dios crea simultáneamente la substancia y sus accidentes, aunque se pueda decir que estos accidentes sean creados a través de la substancia. Por esta razón, considerando las potencias *secundum naturalem originem*, es preciso afirmar que tanto la esencia del alma como dichas potencias, son *concreadas*, a pesar de que éstas estén subordinadas y dependan de aquélla en origen. Vale la pena leer directamente el comentario del doctor Hugon para entender bien el *résultat naturel* de las susodichas potencias a partir de la esencia del alma:

“El segundo punto de la tesis se refiere al modo con que proceden del alma las facultades. Aunque distintas de la esencia, de ella se derivan y con ella están esencialmente ligadas. No ha de entenderse este origen en un sentido material, como el río que nace de la fuente; ni como una consecuencia puramente lógica, a la manera que la conclusión viene de las premisas, sino como una consecuencia física, al modo de las propiedades que resultan de la esencia (*per resultantiam* o *resultationem*, en frase de Santo Tomás y los antiguos); esto es, una emanación natural, espontánea, irresistible. La acción del Creador llega a la substancia, y por la substancia a las facultades, de suerte que éstas son *concreadas* en virtud del acto divino que produce el alma y la une al cuerpo. De ahí aquel axioma escolástico: *Qui dat esse dat consequentia ad esse*; quien da el ser, da también todo lo que necesariamente sigue al ser. Suele a menudo compararse la substancia del alma y sus facultades con el tronco de un árbol y sus ramas, respectivamente; comparación que resulta exacta en el sentido de que obra el alma por sus facultades, como el árbol por sus ramas, pero que fallaría al forzarla demasiado; porque si el árbol produce ramas, hojas, flores y frutos, el alma, que también produce en sus múltiples acciones a modo de flores y frutos, no puede decirse con propiedad que dé algo comparable a las ramas, por la sencilla razón de que sus facultades fueron creadas al mismo tiempo que ella. Tal es el alcance de ese origen misterioso que nuestra filosofía llama una resultancia o emanación espontánea”⁴⁷.

⁴⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 77, a. 6, co.

⁴⁷ HUGON, E. *Las Veinticuatro Tesis Tomistas*. Traducción de A. SUÁREZ. México: Porrúa, 1974, pp. 115-116: “Le second point indiqué dans la thèse, c’est le monde dont les facultés émanent de l’âme. Bien que distinctes de l’essence, elles sont liées nécessairement avec elle et dérivent d’elle. Il ne faut pas concevoir cette origine d’une façon matérielle, comme le fleuve dérive de la source; ni comme une conséquence purement logique, à la manière dont la conclusion est le résultat des prémisses; mais comme une conséquence physique, à la façon dont les propriétés sont un résultat de l’essence (per

Por consiguiente, de la misma manera que santo Tomás comprende que las potencias emanan del alma de modo natural, así entiende también que la procedencia de las potencias inferiores resulte a través de otras superiores. Recordemos que Karl Rahner afirma que la sensibilidad brota o emana del intelecto posible, aunque —como hemos demostrado— entendiendo esta emanación como una consecuencia de la *eficiencia* causada por la operación del proceso cognoscitivo, en concreto por la *conversio ad phantasma*, que veremos en el próximo punto. Sin embargo, el Santo Doctor no enseña, en ningún momento, este peculiar modo de entender la presente cuestión, sino que, más bien, explica que, al haber un orden en los grados de perfección de las distintas potencias⁴⁸, se sigue de esto que las inferiores y más imperfectas provienen de la esencia del alma, aunque a través de las potencias superiores y más perfectas, representando, así, el papel de intermediarias en el orden emanativo. Al respecto, el siguiente pasaje de santo Tomás es suficientemente esclarecedor:

“In his quae secundum ordinem naturalem procedunt ab uno, sicut primum est causa omnium, ita quod est primo propinquius, est quodammodo causa eorum quae sunt magis remota. Ostensum est autem supra quod inter potentias animae est multiplex ordo. Et ideo

*resultantiam, ou resultationem selon le mot de saint Thomas et des anciens), c'est-à-dire une émanation naturelle, spontanée, irrésistible. L'action du Créateur atteint dans la substance et par la substance les facultés elles-mêmes, de telle sorte que celles-ci sont concrétées, en vertu de l'acte divin qui produit l'âme et l'unit au corps. De là cet axiome de l'École: Qui dat esse dat consequentia ad esse, celui qui donne l'être donne en même temps tout ce qui suit nécessairement l'être. On compare souvent la substance de l'âme au tronc de l'arbre et les facultés aux branches et aux rameaux. La comparaison est exacte dans ce sens que l'âme opère par ses facultés, comme l'arbre par ses rameaux et ses branches; elle manquerait de justesse si on la poussait plus loin: l'arbre produit peu à peu ses branches, ses feuilles, ses fleurs et ses fruits, l'âme produit comme fleurs ou comme fruits ses multiples actions, elle ne pousse pas de branches, car ses facultés ont été créées avec elle. Telle est la portée de celle origine mystérieuse que notre philosophie appelle un résultat naturel ou une émanation spontanée” (HUGON, E. “Les Vingt-quatre thèses thomistes. III—La Biologie et la Psychologie de saint Thomas”. *Revue Thomiste*. 1921, vol. 26, núm. 2, p. 358-359).*

⁴⁸ Efectivamente, santo Tomás enseña que existe un orden entre los diversos grados de perfección que existen entre las potencias del alma, fundamentándose en la relación de principio existente entre la unidad de la esencia del alma y la multiplicidad de sus potencias. El principio que hay que tener en cuenta es que *de lo uno a lo múltiple no se llega sin un orden*. Ahora bien, en el artículo cuarto, el Aquinate distingue, en cuanto a las relaciones de las múltiples potencias entre sí, el orden descendente en el plano natural, y el orden ascendente en el orden de la generación y del tiempo: *“Cum anima sit una, potentiae vero plures; ordine autem quodam ab uno in multitudinem procedatur; necesse est inter potentias animae ordinem esse. Triplex autem ordo inter eas attenditur. Quorum duo considerantur secundum dependentiam unius potentiae ab altera, tertius autem accipitur secundum ordinem obiectorum. Dependentia autem unius potentiae ab altera dupliciter accipi potest, uno modo, secundum naturae ordinem, prout perfecta sunt naturaliter imperfectis priora; alio modo, secundum ordinem generationis et temporis, prout ex imperfecto ad perfectum venit. Secundum igitur primum potentialium ordinem, potentiae intellectivae sunt priores potentiis sensitivis, unde dirigunt eas et imperant eis. Et similiter potentiae sensitivae hoc ordine sunt priores potentiis animae nutritivae. Secundum vero ordinem secundum, e converso se habet. Nam potentiae animae nutritivae sunt priores, in via generationis, potentiis animae sensitivae, unde ad earum actiones praeparant corpus. Et similiter est de potentiis sensitivis respectu intellectivarum. Secundum autem ordinem tertium, ordinantur quaedam vires sensitivae ad invicem, scilicet visus, auditus et olfactus. Nam visibile est prius naturaliter, quia est commune superioribus et inferioribus corporibus. Sonus autem audibilis fit in aere, qui est naturaliter prior commixtione elementorum, quam consequitur odor” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 77, a. 4, co.).*

*una potentia animae ab essentia animae procedit mediante alia. Sed quia essentia animae comparatur ad potentias et sicut principium activum et finale, et sicut principium susceptivum, vel seorsum per se vel simul cum corpore; agens autem et finis est perfectius, susceptivum autem principium, inquantum huiusmodi, est minus perfectum, consequens est quod potentiae animae quae sunt priores secundum ordinem perfectionis et naturae, sint principia aliarum per modum finis et activi principii. Videmus enim quod sensus est propter intellectum, et non e converso. Sensus etiam est quaedam deficiens participatio intellectus, unde secundum naturalem originem quodammodo est ab intellectu, sicut imperfectum a perfecto. Sed secundum viam susceptivi principii, e converso potentiae imperfectiores inveniuntur principia respectu aliarum, sicut anima, secundum quod habet potentiam sensitivam, consideratur sicut subiectum et materiale quoddam respectu intellectus. Et propter hoc, imperfectiores potentiae sunt priores in via generationis, prius enim animal generatur quam homo*⁴⁹.

Este texto tomasiano que acabamos de leer es, en efecto, la contestación contundente al planteamiento rahneriano. El Santo Doctor distingue meridianamente dos planos, sin confundirlos en absoluto: el natural y el cognoscitivo. En el orden natural, la esencia del alma es principio activo y final de las otras potencias. Por esta razón, las potencias inferiores dependen de las superiores, en cuanto, del mismo modo, éstas son de aquéllas principio activo y final, por ser primeras *secundum ordinem perfectionis et naturae*. Por ende, al considerar que las potencias sensitivas existen en razón del entendimiento, se puede decir que aquéllas son de éste una cierta participación imperfecta, *quaedam deficiens participatio intellectus*. Ahora bien, sin salir del plano natural, el Doctor Común matiza que, en la sucesión cronológica, las potencias inferiores se generan antes que las superiores⁵⁰. Sin embargo, lo que más nos importa

⁴⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 77, a. 7, co.

⁵⁰ En este punto, no es nuestra intención desarrollar la cuestión concreta de la generación natural, en el tiempo, de las distintas potencias. No obstante, cabe decir que santo Tomás piensa que se generan antes las potencias vegetativas, luego las sensitivas y, finalmente, las intelectivas. Esta postura depende de la teoría aristotélica de la llamada *animación retardada*, la cual, aparentemente, ha perdido fuerza en la actualidad, teniendo en cuenta los datos que aporta la biología contemporánea. Asimismo, en el plano teológico, parece que la Iglesia, a partir de la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción de María Santísima, ha tomado partido por la tesis de la *animación inmediata*, es decir, la que sostiene que, en el mismo instante de la concepción, Dios infunde un alma racional en el embrión, sin faltarle ninguna de las potencias que le corresponden, ya sean vegetativas, sensitivas o intelectivas. Asimismo, el cardenal Zeferino González, de forma magistral, señala que el alma entra en el cuerpo como forma substancial, siendo, desde el primer instante, causa de toda organización corporal y principio vital único: “[...] bueno será advertir que cuando decimos que el alma racional se une al cuerpo humano como forma sustancial, no debe entenderse que se une al cuerpo organizado de antemano, de suerte que el cuerpo humano, o sea, con organización humana, exista como tal, antes de ser animado y vivificado por el alma racional. Ésta, así como es causa y razón suficiente de la vivificación y animación del cuerpo, así también es causa de la organización humana y de todo lo que es actualidad o perfección en el hombre. La unión, pues, se verifica con la materia inmediateamente, materia prima, la cual recibe del alma racional, como de forma sustancial, todo lo que hay en ella de actual, todas sus determinaciones, todo lo que tiene en acto; porque así lo exige el concepto de forma sustancial, según se verá en la Cosmología. Excusado es añadir, que esta doctrina es absolutamente independiente de la hipótesis que se adopte acerca del origen de la animación del feto humano; porque, bien sea que ésta se verifique en su origen por el alma racional, bien sea que se

aquí destacar es la contraposición que santo Tomás hace entre el orden descendente que se produce en la *natural resultancia*, y el orden ascendente que se da en el plano cognoscitivo. En el ámbito de los procesos cognoscitivos, se deben tener en cuenta la relación de las susodichas potencias y de la misma alma respecto de los objetos cognoscibles de la realidad extramental. En este sentido, dice santo Tomás que las potencias más perfectas dependen de las imperfectas, puesto que, como sabemos, el conocimiento comienza en los sentidos. Karl Rahner no solamente confunde los planos natural y cognoscitivo, sino que llega también a invertir los términos; aunque él recurra al término *emanatio*, lo emplea *a sensu contrario*. Por un lado, para nuestro autor, la procedencia de las potencias sensitivas no se da por emanación, sino de modo eficiente. Y, por otro lado, este modo eficiente se produce, no en el plano natural, sino en el plano cognoscitivo. En el siguiente punto estudiaremos cómo, en el proceso de la *conversio ad phantasma*, la sensibilidad brota del intelecto posible, y también analizaremos la consecuente significación de que el conocimiento humano depende en general de un conocimiento apriórico, iniciándose éste, no en los sentidos, sino en el núcleo de la propia conciencia. De esta forma se entiende mucho mejor la ya analizada parte de *Geist in Welt* en la que nuestro autor define la sensibilidad como *actus materiae*. Finalmente, destacamos que la deformación que ha hecho nuestro autor de la doctrina de la *emanatio* estriba, sobre todo, en la confusión de la esencia del alma con sus potencias y operaciones. En cambio, como hemos visto, santo Tomás no pretende en ningún momento identificar el ser con el obrar, la esencia del alma con las potencias operativas: “*impossibile est dicere quod essentia animae sit eius potentia*”⁵¹. Ciertamente es que no podemos decir que no haya una unidad de la sensibilidad con el entendimiento, pero tampoco podemos aseverar que exista —como piensa Rahner— una identificación absoluta sensible-espiritual, como si se constituyera un *todo* llamado *espíritu*, puesto que, según santo Tomás, el *todo integral* no puede, *proprie loquendo*, predicarse de las partes en toda su esencia y virtud:

“Totum vero integrale non est in qualibet parte, neque secundum totam essentiam, neque secundum totam virtutem. Et ideo nullo modo de singulis partibus praedicatur; sed aliquo

verifique por medio de algún otro principio vital, siempre es necesario reconocer que cuando el alma racional entra en el cuerpo, entra como forma sustancial, es decir, como acto primero sustancial que actúa y determina esencialmente la materia; entra como principio vital único de todas las manifestaciones de la actividad humana” (GONZÁLEZ, Z. *Filosofía elemental*. Madrid: Policarpo López, 1873, vol. I, pp. 365-366). Por otra parte, es interesante la lectura de otro tomista contemporáneo, el dominico Manuel Barbado Viejo, el cual, habiendo hecho un minucioso recorrido histórico acerca de las diversas teorías, sostiene que, incluso hoy en día, teniendo en cuenta los avanzados conocimientos de la biología contemporánea, no hay motivos fundados para rechazar la doctrina filosófica tradicional de santo Tomás y de los antiguos acerca de la *animación retardada* (cfr. BARBADO VIEJO, M. “¿Cuándo se une el alma al cuerpo?”. *Revista de Filosofía*. 1943, núm. 4, pp. 7-60).

⁵¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 77, a. 1, co.

*modo, licet improprie, praedicatur de omnibus simul, ut si dicamus quod paries, tectum et fundamentum sunt domus. Totum vero potentiale adest singulis partibus secundum totam suam essentiam, sed non secundum totam virtutem. Et ideo quodammodo potest praedicari de qualibet parte; sed non ita proprie sicut totum universale. Et per hunc modum Augustinus dicit quod memoria, intelligentia et voluntas sunt una animae essentia*⁵².

2. El origen de la sensibilidad y la conversio ad phantasma

Ha quedado claro en el apartado precedente que, para Karl Rahner, la sensibilidad tiene un origen espiritual, resultado de una *emanatio*, no natural, sino de carácter eficiente, vinculada al orden operacional-cognoscitivo, en donde, *de facto*, el espíritu o el intelecto posible es *causa efficiens* de la propia sensibilidad, aunque nuestro autor niegue cualquier tipo de eficiencia, como vimos. Ahora, en este presente punto, se tienen en cuenta dos elementos en torno a dicho origen sensible. En primer lugar, Rahner concreta que esta *emanatio* se identifica con el proceso de la *conversio ad phantasma*, como ya anunciamos en su momento. En segundo lugar, nuestro autor identifica esta *conversio* con la *abstractio*, redefiniendo aquélla como *conversio abstractiva*, sosteniendo que el origen de la sensibilidad se da gracias a la cualidad apriórica del espíritu, no solamente en relación al conocimiento sensible, sino también, y sobre todo, al *ser en absoluto*, hacia el cual el mismo espíritu tiene un *apetito natural anticipante*, con el que de hecho se identifica.

2. 1. El origen de la sensibilidad como conversio ad phantasma

Hasta el momento, Rahner ha intentado probar que el origen de la sensibilidad se encuentra en el intelecto posible; de él brota. Ahora él especifica que dicho brotar (*Ursprung*) no es más que la propia *conversio ad phantasma*. Con toda seguridad, este punto constituye el núcleo de todo el sistema de *Geist in Welt*. Aquí nuestro autor recuerda que la sensibilidad se contempló, al principio, como *tenencia de mundo*. Pues bien, al considerarla ahora como un *brotar del espíritu*, él quiere decir que el propio *espíritu* tiene en sí mismo, de modo anticipado, esta misma *tenencia de mundo*. En otras palabras, el intelecto del hombre tiene un conocimiento apriórico de lo sensible, es

⁵² SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 77, a. 1, ad 1.

decir, del *mundo*. Así pues, queda cerrado el círculo inmanentista, siendo manifiesto que dicho mundo es el *mundo del espíritu*, puesto que en el espíritu tiene su origen y, a la vez, su término, ya que es el medio por el cual el espíritu llega a ser consciente, en donde se puede autocontemplar como *ser en el mundo*.

“En el capítulo sobre la sensibilidad quedó ya claro que la sensibilidad sólo en un sentido determinado y estricto es ‘pasiva’ respecto al objeto singular exterior, y que ella en sí misma y por sí misma, porque mora esencialmente en lo otro, es ‘tenencia de mundo’. Si ahora quedó claro que esta sensibilidad brota del espíritu, si se ha mostrado que ella es producida por el espíritu como por su principio activo, queda sin más dicho que el espíritu tiene ya siempre en sí mismo su tenencia de mundo producida por él mismo”⁵³.

Para Rahner, su tesis de la unidad sensible-espiritual queda sobradamente demostrada en la doctrina de santo Tomás, ya que él habla de la sensibilidad como *quaedam deficiens participatio intellectus*⁵⁴. Esto significa, para nuestro autor, que la sensibilidad es una potencia de la intuición pura del espíritu. Ahora bien, aún concediendo que dicha tesis sea tomista, el doctor Rahner debe demostrar cómo el susodicho brotar de la sensibilidad se identifica con la *conversio ad phantasma*, lo cual parece más incomprensible todavía. Sin embargo, éste es el propósito de nuestro autor en las presentes páginas que estamos analizando.

Primeramente, antes de proceder a intentar demostrar que el *Ursprung* de la sensibilidad y la *conversio ad phantasma* coinciden, el doctor Rahner pretende redefinir este último concepto, y lo hace identificándolo con el de la *abstractio*. Recordemos que anteriormente vimos cómo la *abstractio* y el *lumen intellectus agentis* le servía al espíritu para ser consciente de sí mismo, para existir como un *ser consigo* (*Beisichsein*), identificando, así, esta *abstractio* con la *reditio in seipsum*. En fin, lo que enseñó Rahner en su momento es que el intelecto del hombre está constituido por la unidad de un movimiento dialéctico: el *ser consigo mismo* (*Bei-sich-selber-Sein*) y el *estar frente a lo otro* (*Gegen-anderes-gestellt-Sein*). Esta dialéctica, según Rahner, corresponde tomísticamente a la que hay entre el *intellectus agens* y el *intellectus possibilis*. Habiendo recordado esto, y teniendo en cuenta que lo último que ha aseverado nuestro autor es que la sensibilidad brota del *intellectus possibilis*, y que

⁵³ EM, p. 258: “Im Kapitel über die Sinnlichkeit wurde schon herausgestellt, daß die Sinnlichkeit nur in einem bestimmten, engen Sinn dem einzelnen äußeren Objekt gegenüber ‚passiv‘ sei, daß sie schon von sich aus, weil im anderen wesend, Welthabe sei. Wenn nun diese Sinnlichkeit als dem Geist entspringende erscheint, wenn sie sich zeigt als durch den Geist als ihr principium activum erwirkt, dann ist damit in eins gesagt, daß der Geist seine Welt-Habe als von ihm erwirkte immer schon bei sich hat” (GW¹, p. 190; GW², pp. 268-269).

⁵⁴ En el próximo punto explicaremos qué entiende el Angélico Doctor mediante esta expresión.

dicho brotar es la misma *conversio*, concluye afirmando que la *conversio ad phantasma* y la *abstractio* son dos momentos de un único proceso, lo que equivale a decir que no son dos procesos, sino que, para él, ambos son idénticos, como podremos observar a medida que avancemos en la lectura.

“Se aclaró ya que lo ‘inteligible’ en sentido estricto es la luz del *intellectus agens*, es la estructura apriórica del espíritu mismo que llega a hacerse consciente como ‘forma’ de lo sensiblemente sabido. La *conversio ad phantasma* no es, por consiguiente, otra cosa que la *illustratio phantasmatis per lumen intellectus agentis*, por la cual queda realizada ya la *abstractio*. *Conversio ad phantasmata* y *abstractio* son momentos de un proceso único, en el que ambos momentos, en prioridad alternativa, quedan referidos inseparablemente el uno al otro”⁵⁵.

Recapitulando lo que hemos visto en la tercera parte de nuestro trabajo, Rahner vuelve a reiterar lo siguiente: “para santo Tomás la *conversio ad phantasma* es realmente el mismo proceso que la abstractiva *illustratio phantasmatis per lumen intellectus agentis*”⁵⁶. Nuestro autor enseña que *conversio* y *abstractio* son el mismo proceso, fundamentándose en que, para el Santo Doctor, “*anima non potest intelligere sine phantasmate*”⁵⁷. Según esto, el fantasma es *informado* por la luz del intelecto agente, que no es más —recordémoslo— que la orientación del espíritu hacia el *ser en general*⁵⁸; en este punto estriba la coincidencia. La *abstractio* es definida como *conversio intellectus agentis super phantasmata* —tomando una expresión de santo Tomás—, la cual el padre Rahner identifica injustificadamente con la propia *conversio ad phantasma*; “ambas son lo mismo”⁵⁹; “*Beide sind dasselbe*”⁶⁰. Por consiguiente, para explicar dicha tesis, Rahner recurre a la concepción que tiene sobre el acto de la

⁵⁵ EM, p. 260: “*Es hat sich schon gezeigt, daß das ‚intelligibile‘ im strengen Sinn das Licht des intellectus agens, die apriorische Struktur des Geistes selbst ist, die als ‚forma‘ des sinnlich Gewußten bewußt wird. So ist die conversio ad phantasma nichts anderes als die illustratio phantasmatis per lumen intellectus agentis, durch welche die abstractio schon vollzogen ist. Conversio ad phantasmata und abstractio sind Momente eines einzigen Vorganges, die in wechselseitiger Priorität unlöslich aufeinander bezogen sind*” (GW¹, p. 191; GW², p. 270).

⁵⁶ EM, p. 260: “[...] *daß für Thomas die conversio ad phantasma sachlich derselbe Vorgang ist wie die abstrahierende illustratio phantasmatis per lumen intellectus agentis*” (GW¹, p. 191; GW², p. 271).

⁵⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sententia De anima*, lib. 3, l. 12, n. 8 (772), citado en EM, pp. 260-261; GW¹, p. 191; GW², p. 271.

⁵⁸ “En este sentido se nos mostró ya la *abstractio* como una especie de ‘información’ del *phantasma* por la luz del *intellectus agens*, de manera que en el *phantasma* deviene visible esta luz al *intellectus possibilis*, y éste puede aprehender entonces en esta luz el contenido sensible como universal; porque esta luz, como actualidad del espíritu, no es otra cosa que su orientación connatural al *esse* en general aprehendido en la anticipación” (EM, p. 261): “*Die abstractio in diesem Sinn hat sich uns schon gezeigt als eine Art von ‚Information‘ des phantasma durch das Licht des intellectus agens, so daß am phantasma dieses Licht dem intellectus possibilis sichtbar wird, und der intellectus possibilis so in diesem Licht den sinnlichen Inhalt als allgemeinen erfassen kann, weil dieses Licht als actualitas des Geistes nichts anderes ist als seine Ausgerichtetheit auf das im Vorgriff erfaßte esse schlechthin*” (GW¹, p. 192; GW², p. 271-272).

⁵⁹ EM, p. 262.

⁶⁰ GW¹, p. 192; GW², p. 272.

cogitativa, pero esto preferimos tratarlo a parte más adelante, dedicando *ex professo* un apartado al respecto. Por el momento, antes de continuar, conviene discernir, de las afirmaciones que hemos leído anteriormente acerca de la sensibilidad, qué es lo propiamente tomista y qué es lo rahneriano; procederemos, como siempre, recurriendo a los mismos textos tomasianos a los cuales nuestro autor hace referencia.

a) *Cita de la Summa Theologiae (I, q. 77, a. 7, co.) acerca de la sensibilidad entendida como cierta participación deficiente del intelecto*

En efecto, Rahner cita a santo Tomás para definir la sensibilidad como “*quaedam deficiens participatio intellectus*”⁶¹. Ahora bien, el citar esta expresión aisladamente provoca una comprensión parcial de la totalidad del texto tomasiano, al cual nos hemos referido en el anterior punto para explicar la necesaria distinción que debe haber entre el orden natural y el cognoscitivo a la hora de hablar del origen de las potencias del alma. Efectivamente, en este pasaje santo Tomás afirma lo siguiente: “*Videmus enim quod sensus est propter intellectum, et non e converso. Sensus etiam est quaedam deficiens participatio intellectus, unde secundum naturalem originem quodammodo est ab intellectu, sicut imperfectum a perfecto*”⁶². Lo que nuestro autor ha obviado, precisamente, es que el Santo Doctor está hablando de un *naturalis origo* de la sensibilidad. De esta manera sí que puede hablarse de una cierta *participatio* del intelecto, pero en el orden esencial. Esto mismo ya quedó resuelto cuando tratamos a fondo la cuestión de la *emanatio* o de la *naturalis resultatio*, en donde vimos que las potencias inferiores dependen y participan, en cierto modo, de las superiores: “*potentiae animae quae sunt priores secundum ordinem perfectionis et naturae, sint principia aliarum per modum finis et activi principii*”⁶³. La sensibilidad depende del intelecto porque éste es su principio activo, y también su finalidad, puesto que la sensibilidad existe en razón del intelecto y no a la inversa. La sensibilidad existe para que el alma pueda entender; no es el intelecto que existe para que el alma pueda sentir. Por consiguiente, la razón de perfección del alma se encuentra en el intelecto, no en las potencias sensitivas. Es en este sentido que el Angélico Doctor habla de una *quaedam deficiens participatio intellectus*, y no en otro.

⁶¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 77, a. 7, co., citado en EM, p. 259; GW¹, p. 190; GW², p. 269.

⁶² SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 77, a. 7, co.

⁶³ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 77, a. 7, co.

Por el contrario, en el plano estrictamente cognoscitivo, para santo Tomás el orden es distinto, puesto que, para el conocimiento de la realidad extramental, las potencias inferiores actúan como principio de las superiores, como vimos anteriormente: “*Sed secundum viam susceptivi principii, e converso potentiae imperfectiores inveniuntur principia respectu aliarum, sicut anima, secundum quod habet potentiam sensitivam, consideratur sicut subiectum et materiale quoddam respectu intellectus*”⁶⁴.

No creemos que haga falta ahondar más en este asunto, habiendo quedado patente que Rahner tergiversa el texto de santo Tomás concibiendo el conocimiento sensible y su objeto como una participación del conocimiento intelectual, lo cual, para nuestro autor, quiere decir, por una parte, que el intelecto ya contiene en sí, de modo anticipado, dicho conocimiento sensible, y que, por otra, la sensación se origina y coincide con el proceso abstractivo del intelecto, no siendo para él otra cosa que la propia *conversio ad phantasma*, es decir, la salida del espíritu al *mundo* o, mejor dicho, la *conciencia de existir en el mundo*.

b) Citas en torno a la necesidad del fantasma para la intelección

¿Qué duda cabe, a estas alturas, que tanto santo Tomás como Karl Rahner consideran, como elemento imprescindible para la intelección, la imagen sensible o *phantasma*? Otra cosa es cómo ambos conciben dicho *phantasma* y la relación de la intelección con él mismo. Para revelar las diferencias contrastaremos dos textos de santo Tomás citados por nuestro autor, con la lectura que él hace de éstos.

a) Cita de la *Sententia De anima* (lib. 3, l. 12, n. 8)

Rahner cita lo siguiente: “*anima non potest intelligere sine phantasmate*”⁶⁵. Paradójicamente, la presente cita corresponde a un comentario que hace santo Tomás a Aristóteles en donde éste deja clara la diferencia entre el sentido y el intelecto, a pesar de su relación intrínseca: Τῆ δὲ διανοητικῆ ψυχῆ τὰ φαντάσματα οἷον αἰσθήματα ὑπάρχει, ὅταν δὲ ἀγαθὸν ἢ κακὸν φήσῃ ἢ ἀποφήσῃ, φεύγει ἢ διώκει· διὸ οὐδέποτε νοεῖ

⁶⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 77, a. 7, co.

⁶⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 77, a. 7, co., citado en EM, pp. 260-261; GW¹, p. 191; GW², p. 271.

ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ⁶⁶. La división que plantea el Estagirita y que asume el Aquinate es muy precisa, ya que la hace tanto en el orden cognoscitivo como en el orden apetitivo. Así pues, no solamente se diferencia el sentido del intelecto, sino también el apetito sensible del apetito racional (la voluntad), que siguen a ambos conocimientos respectivamente. Desde otra perspectiva, aquí santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, diferencia la sensibilidad del intelecto respecto del bien y también respecto de la verdad. Aunque en este trabajo no nos ocupamos del apetito sensible, ni de las pasiones ni de su división, es interesante leer el siguiente texto, puesto que pone de manifiesto la precisión con que el Aquinate distingue las diversas potencias, y, por ende, la inexactitud y confusión que, por contraposición, se revela en Rahner entre el intelecto y la sensibilidad.

"[...] Aristotelis duplex est attendenda differentia inter intellectum et sensum [...]. Nam ex apprehensione boni vel mali, non statim sequebatur desiderium vel fuga, sicut hic circa intellectum; sed sequebatur delectatio et tristitia, et ex hoc ulterius desiderium et fuga. Cuius ratio est, quia sicut sensus non apprehendit bonum universale, ita appetitus sensitivae partis non movetur a bono vel malo universali, sed a quodam determinato bono, quod est delectabile secundum sensum, et quodam determinato malo, quod est contristans secundum sensum. In parte autem intellectiva est apprehensio boni et mali universalis: unde et appetitus intellectivae partis movetur statim ex bono vel malo apprehenso. Secunda differentia est quod de intellectu dicit simpliciter quod affirmat vel negat; sed de sensu, quod quasi affirmat vel negat. Cuius ratio ex dictis patet. Ex hoc autem quod dixerat, concludit ulterius, quod si phantasmata se habent ad animam intellectivam sicut sensibile ad sensum; sicut sensus non potest sentire sine sensibili, ita anima non potest intelligere sine phantasmate"⁶⁷.

Como hemos podido leer, el apetito sensible no puede alcanzar el bien o el mal universales —que sólo puede alcanzarse por la voluntad o *appetitus intellectivae partis*—, sino solamente el bien o mal particulares. Pues bien, del mismo modo, en la sensibilidad sólo se encuentra el juicio particular, es decir, el acto de la cogitativa que estudiaremos posteriormente. Aquí el Santo Doctor entiende el intelecto respecto de la verdad o la falsedad —aunque no emplee los términos—, o sea, el intelecto en cuanto que afirma o niega, en cuanto puede hacer un juicio de carácter universal, el cual no puede darse en la sensibilidad, ya que los sentidos no pueden conocer la verdad de las cosas. Ahora bien, para afirmar o negar, el alma se sirve de las imágenes sensibles. Por ende, deja claro el Aquinate que dichas imágenes sensibles existen en relación al

⁶⁶ ARISTÓTELES. *De anima* III, 7, 431a14-16: "En vez de sensaciones, el alma discursiva utiliza imágenes. Y cuando afirma o niega (de lo imaginado) que es bueno o malo, huye de ello o lo persigue. He ahí cómo el alma jamás intelige sin el concurso de una imagen" (ARISTÓTELES. *Acerca del alma*. Traducción de T. CALVO MARTÍNEZ. Madrid: Gredos, 1978, p. 239).

⁶⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sententia De anima*, lib. 3, l. 12, nn. 7-8.

intelecto, como lo sensible respecto del sentido. Sin lo sensible, el sentido no puede estar en acto, no puede haber sensación. Así pues, santo Tomás, análogamente, dice que el intelecto no puede entender *sine phantasmate*, lo cual no significa que dichos fantasmas tengan su origen en el intelecto, sino que éste, al no poder utilizar directamente las sensaciones para entender, se sirve de las imágenes sensibles que ha recibido la sensibilidad, sin las cuales le es imposible el acto de la intelección. Tanto es así, que santo Tomás recuerda que, cuando existe la lesión de algún órgano de la sensibilidad interna, al intelecto le es imposible especular sobre la ciencia adquirida, porque no puede referirse a dichas imágenes sensibles: “*Manifestum est enim quod postquam aliquis acquisivit habitum scientiae, necesse est ad hoc quod speculetur, quod utatur phantasmate; et propter hoc per laesionem organi impeditur usus scientiae iam acquisitae*”⁶⁸. O, también, cuando acontece la muerte corporal, las potencias sensibles del alma desaparecen⁶⁹ y el intelecto ya no puede conocer del mismo modo, es decir, refiriéndose a los fantasmas, desapareciendo además todo conocimiento de la realidad particular: “*Sine hac autem parte animae corporalis, intellectus nihil intelligit. Non enim intelligit aliquid sine phantasmate, ut infra dicitur. Et ideo destructo corpore non remanet in anima separata scientia rerum secundum eundem modum, quo modo intelligit*”⁷⁰. Queda claro, en consecuencia, que, en santo Tomás, tanto el orden sensible como el inteligible mantienen su real distinción, aunque en la unidad armónica del proceso cognoscitivo, siendo dependiente para la intelección el intelecto respecto de la sensibilidad, al contrario de cómo piensa nuestro autor, el cual no solamente hace depender ésta respecto del aquél en el orden cognoscitivo, sino que confunde ambos órdenes y los procesos cognoscitivos correspondientes, como hemos podido leer con anterioridad.

β) *Citas de la Summa Theologiae (I, q. 85, a. 1, ad 3 y ad 4)*

Citando presuntamente a santo Tomás, Rahner asevera que la *abstractio* es definida por el Santo Doctor como “*conversio intellectus agentis super phantasmata*”⁷¹. En realidad, dicha expresión no se encuentra literalmente ni en la presente cuestión ni en todo el *corpus thomisticum*. Lo que hace Rahner es una paráfrasis del siguiente pasaje: “*virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili ex*

⁶⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sententia De anima*, lib. 3, l. 13, n. 6.

⁶⁹ “*Philosophus dicit, in XVI libro de animalibus, quod quarum potentiarum operationes non sunt sine corpore, neque ipsae potentiae sunt sine corpore. Sed operationes potentiarum sensitivarum non sunt sine corpore: exercentur enim per organa corporalia. Ergo potentiae sensitivae non sunt sine corpore*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Q. d. de anima*, a. 19 s. c. 2).

⁷⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sententia De anima*, lib. 3, l. 10, n. 18.

⁷¹ EM, p. 261; GW¹, p. 192; GW², p. 272.

*conversione intellectus agentis supra phantasmata*⁷². El texto completo, a partir del cual nuestro autor reelabora dicha expresión, dice lo siguiente:

“Colores habent eundem modum existendi prout sunt in materia corporali individuali, sicut et potentia visiva, et ideo possunt imprimere suam similitudinem in visum. Sed phantasmata, cum sint similitudines individuorum, et existant in organis corporeis, non habent eundem modum existendi quem habet intellectus humanus, ut ex dictis patet; et ideo non possunt sua virtute imprimere in intellectum possibilem. Sed virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata, quae quidem est repraesentativa eorum quorum sunt phantasmata, solum quantum ad naturam speciei. Et per hunc modum dicitur abstrahi species intelligibilis a phantasmatibus, non quod aliqua eadem numero forma, quae prius fuit in phantasmatibus, postmodum fiat in intellectu possibili, ad modum quo corpus accipitur ab uno loco et transfertur ad alterum”⁷³.

No puede negarse que el texto que acabamos de leer es iluminador para entender lo que significa la *conversio ad phantasmata*; nuestro autor es consciente de ello, y por este motivo no duda en citarlo. Sin embargo, su interpretación nuevamente fuerza y tergiversa la propia doctrina tomista; veamos cómo.

Efectivamente, en esta ocasión santo Tomás habla de una *conversio* refiriéndose al acto de iluminación de las imágenes sensibles, no al proceso de la abstracción, como piensa Karl Rahner. Es decir, el Aquinate considera que el *intelecto agente*, al iluminar los fantasmas, se convierte sobre ellos, esto es, *supra phantasmata*. El término latino *conversio* no quiere decir solamente retorno. Etimológicamente — siguiendo a Eduardo de Echegaray—, la palabra latina *conversio* es la forma substantivada abstracta del término *conversus*⁷⁴. También deriva del verbo *convertere*, formado por *cum* más *vertere*, que significa girar o dar la vuelta⁷⁵. Ahora bien, precisamente aquí hay que atender al término *vertere*, el cual, además de volver, significa derramar, vaciar, verter⁷⁶ o también volcar⁷⁷, que a su vez tiene su raíz en *volvere*, proveniente del sánscrito *vail* o *vaill*, que quiere decir *girar en torno*⁷⁸. Solamente con esta sucinta anotación etimológica del término *conversio*, nos damos cuenta de que sería erróneo concebirlo,

⁷² SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 85, a. 1, ad 3.

⁷³ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 85, a. 1, ad 3.

⁷⁴ Cfr. DE ECHEGARAY, E. “Conversión”. En DE ECHEGARAY, E. *Diccionario general etimológico de la lengua española*. Madrid: José María Faquineto, 1887, vol. II, pp. 431-432.

⁷⁵ Cfr. DE ECHEGARAY, E. “Convertir”. En *Ibidem*, p. 432.

⁷⁶ Cfr. DE ECHEGARAY, E. “Verter”. En DE ECHEGARAY, E. *Diccionario general etimológico de la lengua española*. Madrid: José María Faquineto, 1889, vol. V, p. 696.

⁷⁷ Cfr. DE ECHEGARAY, E. “Volcar”. En *Ibidem*, p. 733.

⁷⁸ Cfr. DE ECHEGARAY, E. “Volver”. En *Ibidem*, pp. 736-737.

exclusivamente, como una mera acción de retorno, error que se agravaría si además se entendiera este retorno de un modo físico-material y cronológico.

Por otra parte, debemos tener en cuenta la preposición *supra* que emplea aquí santo Tomás. En el *corpus thomisticum* solamente encontramos la expresión *supra phantasmata* cuatro veces en tres sitios⁷⁹, de los cuales el más importante es el que analizamos en este momento, que hace referencia al acto de iluminación de los fantasmas. En cambio, la expresión *super phantasmata* se encuentra a penas en dos ocasiones, no en referencia a la *iluminación*, sino al proceso reflexivo de la *conversio* propiamente dicha⁸⁰. Es legítimo, en consecuencia, que nos preguntemos por qué Rahner cambió el término *supra* por el de *super*. Asimismo, debemos descartar la hipótesis que sostendría que la causa de dicha substitución se encuentra en la *Editio Parmensis* que empleaba el padre Rahner, puesto que en ella también podemos leer *supra* y no *super*⁸¹. A pesar de que no queremos sobredimensionar esta cuestión menor, nuestra hipótesis es que el sutil cambio de preposición que hace nuestro autor es deliberado, pretendiendo favorecer su tesis inmanentista, aunque, *prima facie*, nuestra afirmación pueda parecer excesiva.

Tanto *supra* como *super* son sinónimos, como es evidente, pero tienen un matiz diferenciador que queremos señalar. La preposición *super* tiene una connotación de contacto mayor y más directo que *supra*. Así, *verbi gratia*, decimos que Cristo andaba *super terram*, como es natural, aunque también sus discípulos lo vieron andar milagrosamente *supra mare*, pensando que era un fantasma⁸². Si este matiz diferenciador lo aplicamos a la lectura de los textos gnoseológicos tomistas,

⁷⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 85, a. 1, ad 3; I, q. 89, a. 6, arg. 3; *De unitate intellectus*, cap. 4, co.

⁸⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 89 a. 6 arg. 2; *Sententia De anima*, lib. 3 l. 8 n. 14.

⁸¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 85, a. 1, ad 3. En SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Opera Omnia ad fidem optimarum editionum accurate recognita*. Parma: Petrus Fiaccadori, 1852, vol. I, p. 337.

⁸² No pretendemos hacer aquí una exégesis bíblica de dicho pasaje sagrado. Sin embargo, el ejemplo del texto latino de la Vulgata nos sirve para demostrar que la preposición *super* indica un contacto mayor con la superficie que *supra*, que pretende manifestar, precisamente, la falta de contacto físico y una posición elevada o superior. En los evangelios de San Marcos y en San Juan aparece la expresión *supra mare*, la cual enfatiza la visión aparentemente fantasmagórica que los discípulos tuvieron de Jesús andando sobre las aguas: “*At illi ut viderunt eum ambulantem supra mare, putaverunt phantasma esse, et exclamaverunt. Omnes enim viderunt eum, et conturbati sunt*” (Mc 6, 49); “*Cum remigassent ergo quasi stadia viginti quinque aut triginta, vident Jesum ambulantem supra mare, et proximum navi fieri, et timuerunt*” (Jn 6, 19). En cambio, en el evangelio de San Mateo la expresión que se utiliza es *super mare*, debido a que la apariencia de fantasma queda descartada ante la escena posterior de san Pedro caminando también *super aquam*: “*Quarta enim vigilia noctis, venit ad eos ambulans super mare. Et videntes eum super mare ambulantem, turbati sunt, dicentes: Quia phantasma est. Et prae timore clamaverunt. Statimque Jesus locutus est eis, dicens: Habete fiduciam: ego sum, nolite timere. Respondens autem Petrus, dixit: Domine, si tu es, jube me ad te venire super aquas. At ipse ait: Veni. Et descendens Petrus de navicula, ambulabat super aquam ut veniret ad Jesum*” (Mt 14, 25-29).

entenderemos que la iluminación se haga *supra phantasmata*, aunque la aplicación del universal al particular que representa la imagen sensible se haga *super phantasmata*. Podríamos decirlo en otras palabras: una cosa es iluminar desde lo más alto y superior, para poder abstraer lo más profundo que se encuentra en la especie sensible, y otra cosa es aplicar lo que se ha abstraído a dicha especie sensible considerada en su materialidad; en esta *conversio* la luz intelectual ya está en contacto con el fantasma, está *super phantasmata*, en donde se refiere lo abstraído a lo más superficial, o sea, a lo material y particular. Por ende, existe un solo acto de iluminación en el que la luz se vierte sobre las imágenes sensibles, y en donde se da un doble proceso —la *abstractio* y la *conversio ad phantasmata*—; de este modo, el intelecto posible conoce directamente lo universal, e indirectamente lo particular *per quandam reflexionem*:

“Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium. Indirecte autem, et quasi per quandam reflexionem, potest cognoscere singulare, quia, sicut supra dictum est, etiam postquam species intelligibiles abstraxit, non potest secundum eas actu intelligere nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit, ut dicitur in III de anima. Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit; indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata”⁸³.

Santo Tomás procuraba ser muy preciso en sus expresiones, y, por esta razón, él mismo también habló de la abstracción como “*actio intellectus agentis in phantasmate*”⁸⁴, en donde la preposición *in* —aquí de ablativo— enfatiza la dimensión *penetradora* de la luz del intelecto agente, la cual se *convierte* o se *vuelca en* el fantasma. Por lo general, santo Tomás, para referirse al otro tipo de *conversio*, a la *conversio super phantasmata*, emplea frecuentemente la expresión *conversio ad phantasmata*, en donde la preposición de acusativo *ad* revela una dimensión de contacto o de vinculación, en donde ya no se trata de abstraer mediante una iluminación *supra particularem* —empleando una expresión que podría ser equivalente a la de santo Tomás—, sino de aplicar lo abstraído a lo particular (*super particularem*). En cambio, en la iluminación, la luz del intelecto, al ser una participación de la luz divina, está por encima de la imagen sensible y la ilumina desde lo alto hasta lo más profundo, pudiendo decir, así, que la luz intelectual se vierte o con-vierte *supra particularem ex potentiis superioribus*.

Habiéndonos entretenido en un matiz lingüístico que muchos considerarán insignificante, el lector nos sabrá disculpar si cae en la cuenta de que el doctor Rahner

⁸³ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 86, a. 1, co.

⁸⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 77, n. 3.

piensa que la luz intelectual no es algo que participe de algo superior a ella, sino que es la misma luz de la autoconciencia del sujeto. Por otro lado, para Rahner el fantasma siempre está iluminado desde su origen, porque es constituido por la misma autoiluminación del *ser consigo* abierto al *ser en general*, al mismo tiempo que el sujeto se convierte *ad materiam*, o sea, cuando la luz de su autoconciencia se proyecta *super mundum suum*. Por consiguiente, para nuestro autor la *abstractio* se produce *ex conversione intellectus agentis super phantasmata*, y no *supra phantasmata*, concluyendo que la propia *conversio ad phantasma* y la *abstractio* (*conversio intellectus agentis super phantasma*) son lo mismo.

Con todo lo anteriormente expuesto no pretendemos decir que Karl Rahner no tuviera razón a la hora de rechazar una sucesión cronológica entre la *abstractio* y la *conversio*. Son muchos los manuales escolásticos que, al enfatizar tanto la distinción real entre la *conversio* y la *abstractio*, parece que las sitúan separadas en el tiempo⁸⁵. No obstante, antes de proseguir con esto, leamos otro pasaje de la misma cuestión referenciado por nuestro autor en el que santo Tomás no identifica *simpliciter* la iluminación con la abstracción.

“Phantasmata et illuminantur ab intellectu agente; et iterum ab eis, per virtutem intellectus agentis, species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem, quia, sicut pars sensitiva ex coniunctione ad intellectivam efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatis, in quantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus, secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur”⁸⁶.

Aunque no compartamos las conclusiones del doctor Rahner, la interpretación que hace del texto que acabamos de leer nos parece interesante, en tanto que señala el discernimiento que el Santo Doctor hace de los conceptos de iluminación y de abstracción. Parece que la iluminación precede a la abstracción, pero esto no debe entenderse de un modo cronológico, sino más bien de un modo lógico: la iluminación es el fundamento de la abstracción, tanto es así que se puede decir que *en la iluminación* se produce el proceso de la abstracción, y también el de la *conversio ad phantasmata*, aunque teniendo mucho cuidado en no negar la distinción real entre ambos procesos. Pero antes de valorar la distinción de dichos elementos, leamos la interpretación que del propio texto tomasiano hace nuestro autor:

⁸⁵ Por ejemplo, el padre Gardeil, cuando trata del retorno a las imágenes, dice que éstas se encuentran una segunda vez en el proceso intelectual (cfr. GARDEIL, H. D. *Psicología*. En GARDEIL, H. D. *Iniciación a la filosofía de santo Tomás de Aquino*. México: Tradición México, 1974, vol. III, pp. 126-128).

⁸⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 85, a. 1, ad 4.

“En este texto se distingue la *illuminatio* de la *abstractio*: *et illuminantur... et iterum... abstrahuntur*. Esta doble afirmación disyuntiva la aclara santo Tomás por dos frases consecuentes: *illuminantur quidem...; abstrahit autem...* Esta segunda frase nos va a decir cómo entiende el Doctor Angélico aquella *abstractio* que él distingue de la *illuminatio*. Esta *abstractio* acontece *inquantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus...* Se ve claramente que esta *abstractio*, la cual se distingue de la *illuminatio*, es sólo el *considerare* lo universal, el tomar en consideración lo universal; con otras palabras, la tenencia consciente de lo universal como tal. Se presupone ya el proceso por el que este universal ha sido constituido y entregado así a la *consideratio*. Este proceso, por tanto, ha tenido que suceder ya en la misma *illuminatio*. Y en tanto que la *abstractio*, en el sentido aquí empleado, es la natural secuencia formal de la *illuminatio*, no es extraño el que santo Tomás designe siempre como *illuminatio* al conjunto del proceso de abstracción, incluido el saber acerca de lo universal”⁸⁷.

En efecto, la interpretación de nuestro autor sólo sirve para contradecir al Doctor Común, al concebir la abstracción como una *toma consciente* de lo universal, como hemos podido leer, pero de alguna manera nos da pie para poder esclarecer esta compleja cuestión. Volviendo a lo que hemos dicho más arriba acerca del significado del término *conversio*, debemos constatar ante todo que, según santo Tomás, la relación entre el intelecto posible y las imágenes sensibles empieza por una iluminación operada por la virtud del intelecto agente. Pues bien, en esta iluminación se dan dos procesos realmente distintos, al contrario de lo que piensa el padre Rahner. Por una parte, se da el proceso de la *abstractio*, y, por otra, el de la *conversio*, como hemos ido repitiendo hasta el momento. Cabe decir que no son dos iluminaciones distintas —en esto acierta Karl Rahner—; son dos procesos realmente distintos que se dan simultáneamente en el tiempo, en el acto unitario de una sola iluminación intelectual. Cuando el intelecto agente ilumina los fantasmas, se vierte o vuelca sobre ellos, no cesando su actividad iluminativa hasta que las especies inteligibles han sido abstraídas

⁸⁷ EM, p. 262: “Wir gehen aus von einem Text, der der früheren Interpretation der *abstractio* als eines Vorganges, der mit der *illuminatio phantasmatis per lumen intellectus agentis* identisch ist, zu widersprechen schien. In diesem Text wird die *illuminatio* von der ‚*abstractio*‘ unterschieden: *et illuminantur... et iterum... abstrahuntur*. Diese unterscheidende Doppelaussage wird von Thomas in zwei folgenden Sätzen erklärt: *illuminantur quidem...; abstrahit autem...* Der zweite Satz muß uns daher sagen, wie Thomas diejenige ‚*abstractio*‘ versteht, die er von der *illuminatio* unterscheidet. Diese *abstractio* geschieht ‚*inquantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus...*‘. Man sieht deutlich, diese von der *illuminatio* unterschiedene *abstractio* ist nur das ‚*considerare*‘ selbst des Allgemeinen, das In-Erwägung-Nehmen des Allgemeinen, mit anderen Worten das Bewußthaben des Allgemeinen als solches. Der Vorgang, durch den ein solches Allgemeines für die *consideratio* durch seine Konstituierung gegeben wird, ist demnach schon vorausgesetzt und muß also in der *illuminatio* selbst schon geschehen sein. Insofern daher die *abstractio* in dem hier verwendeten Sinn nur die selbstverständliche formale Folge der *illuminatio* ist, ist es nicht verwunderlich, wenn Thomas sonst mit *illuminatio* den ganzen Abstraktionsvorgang einschließlich des Wissens um das Allgemeine bezeichnet“ (GW¹, p. 193; GW², pp. 272-273).

y se ha producido la *conversio ad phantasmata*. Por supuesto, es muy difícil entender del todo estas operaciones intelectuales, pero al menos debe quedarnos claro que no existe una sucesión temporal de ambos procesos; lo contrario significaría que existirían también dos iluminaciones separadas temporalmente, en donde habría incluso un momento intermedio en donde dichos fantasmas no serían iluminados. Por otro lado, también debemos tener en cuenta que, en el presente estado de vida, no podemos entender sin recurrir a los fantasmas, ya sea para producir la abstracción, ya sea para la aplicación del universal al particular; así debe interpretarse esta célebre cita: “*Impossibile est intellectum nostrum, secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata*”⁸⁸. De ahí que santo Tomás de Aquino muchas veces hable del *intelligere in phantasmatibus*; con esta expresión queda más clara la existencia de una iluminación vigorosa, profunda e incesante que reciben dichas imágenes sensibles: “*Intellectus noster et abstrahit species intelligibiles a phantasmatibus, inquantum considerat naturas rerum in universali; et tamen intelligit eas in phantasmatibus, quia non potest intelligere etiam ea quorum species abstrahit, nisi convertendo se ad phantasmata*”⁸⁹.

Aunque Rahner acierte en darse cuenta de que, en el mismo acto de iluminación, la abstracción y la *conversio* se dan simultáneamente, y de que no existe una sucesión temporal entre ésta y aquella, su error está en identificar la propia iluminación con la luz de la conciencia y en concluir que esta iluminación abstractiva (autoconsciente) se identifica con la *conversio ad phantasma*, la cual no es más que el proceso en el que el sujeto es consciente de ser en el mundo, y por el cual brota la sensibilidad. En efecto, tiene razón nuestro autor al detectar en la doctrina tomasiana una sola iluminación, sin embargo, esto no justifica la negación que él hace de la distinción real de los dos procesos cognoscitivos aludidos cuando llega a hablar de la *conversio abstractiva ad phantasma*. En fin, podemos concluir diciendo que el acto de la iluminación es una *conversio* en el sentido de que la luz intelectual se vuelca, vierte o convierte sobre las imágenes sensibles. Esta iluminación del intelecto agente es necesaria, ya que dichas imágenes sensibles, por sí mismas, no tienen la virtud necesaria para imprimirse en el intelecto posible. Ahora bien, en dicha *conversión iluminativa* se producen dos procesos: por una parte, un proceso abstractivo de desmaterialización que descubre la especie inteligible que hay en la especie sensible; y, por otra parte, una *conversión* de carácter particular, en cierta manera reflexiva, en donde se aplica el conocimiento universal a la realidad particular que representa dicho fantasma, porque, en definitiva,

⁸⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 84 a. 7 co.

⁸⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 85, a. 1, ad 5.

aunque sea cierto que el sujeto puede autoconocerse, y volver reflexionando sobre su propio acto, siendo consciente del mismo, no debe olvidarse que también se llega a conocer la realidad extramental, y no solamente el saber consciente de estar situado ante ella, como piensa nuestro autor.

2. 2. El origen de la sensibilidad en el anticipante apetito del espíritu del ser en general

En las páginas precedentes se ha expuesto cómo Rahner entiende el origen de la sensibilidad a partir del espíritu, y a este *brotar sensible* en identidad con la *conversio ad phantasma*. Existe, pues, una *coniunctio*, unidad sensible espiritual, unidad originaria y originante, que puede deducirse de los textos de santo Tomás, según el padre Rahner⁹⁰, que, asimismo, ya pretendió probar en capítulos precedentes al tratar acerca de la identidad de la *abstractio* y de la *conversio ad phantasma*. Para el doctor Rahner, esta unidad-identidad sensible-espiritual significa que la actualización de la sensibilidad es la propia actualización del espíritu, porque el brotar de la sensibilidad supone la constitución misma del espíritu en su propio ser:

“Pues si, como se ha probado, el espíritu se constituye a sí mismo en su propio ser tan sólo haciendo brotar de sí continuamente a la sensibilidad y reteniéndola continuamente en sí como potencia suya, resulta ya, sin más, que la perfección de la sensibilidad, su actualidad en la aprehensión sensible actual (en la tenencia del *phantasma*) es una actualización del espíritu mismo”⁹¹.

Ahora bien, en este punto Rahner va mucho más allá de la identificación de las potencias y procesos del alma. Aquí intenta demostrar que la raíz de todo lo expuesto está en la misma naturaleza del espíritu, el cual goza de un apetito de carácter apriórico y dinámico hacia el *ser en general*. De hecho, cuando tratamos la cuestión de la *abstractio*, vimos que Rahner la entiende como una realización del *excessus auf esse*⁹². Sin embargo, aquí nuestro autor asevera que esta apertura hacia el *ser en absoluto*

⁹⁰ Cfr. EM, p. 271; GW¹, p. 201; GW², p. 282.

⁹¹ EM, p. 272: “Denn wenn, wie schon nachgewiesen wurde, der Geist sich selbst nur konstituiert in seinem eigenen Wesen, indem er die Sinnlichkeit dauernd aus sich entspringen läßt und fortwährend als seine Fähigkeit bei sich hält, dann ergibt sich von selbst, daß die Vollendung der Sinnlichkeit, ihre Aktualität im aktuellen sinnlichen Erfassen (im Haben des *phantasma*) eine Aktualisierung des Geistes selbst ist” (GW¹, p. 202; GW², pp. 283-284).

⁹² “La *abstractio* se presentaba, por una parte, radicada y realizada en un *excessus* sobre el *esse* en general y, por otra parte, como el devenir consciente de la estructura apriórica del espíritu mismo en el contenido sensiblemente dado, al que tal estructura conforma” (EM, p. 273): “Die *abstractio* gab sich einerseits als gegründet und vollzogen in einem *excessus* auf das *esse* schlechthin, und andererseits als Bewußtwerden der apriorischen Struktur des Geistes selbst am sinnlich gegebenen Inhalt, den sie durchformt” (GW¹, p. 202; GW², p. 284).

(*Offenheit des Seins im Ganzen*) es una determinación del espíritu en su totalidad: “El ser del espíritu es *quo est omnia fieri*. El espíritu es en potencia el ser en absoluto. Él es *quodammodo* (es decir, en potencia y en orientación dinámica) *omnia*. El devenir consciente de su realidad apriórica es, por tanto, anticipación sobre el *esse* en general y al revés”⁹³. Al respecto, el padre Rahner manifiesta el carácter fielmente tomista de la antedicha doctrina: “Santo Tomás, frecuente e insistentemente, llama la atención sobre esta determinación del espíritu”⁹⁴. Por otro lado, de que íntegramente el espíritu tenga esta tendencia, esta *orientación dinámica* hacia el *esse*, resulta, por ende, que el conjunto de todas sus potencias y operaciones también existe y se perfecciona por esta propia *orientación*. El *ser en general* aparece como la *finalidad* del espíritu, su *término fin* (*Ziel-Ende*). A dicha finalidad el espíritu tiende mediante un *impulso interior* (*innerer Trieb*) dinamizante que lo perfecciona a él y a sus propias potencias con las cuales —no lo olvidemos— se identifica. De este modo, todas las operaciones inmanentes del espíritu tienen el *ser en general* como su *obiectum formale*, puesto que todo conocimiento debe entenderse —según Rahner— como un movimiento hacia dicho *Ziel-Ende*.

“Pero ya se mostró que el espíritu aprehende con su acto cada objeto en una anticipación del ser en absoluto, que éste es, por tanto, su *obiectum formale*. Así el espíritu, con cada acto, posee ya siempre anticipativamente la totalidad del ser y busca a través del objeto de cada acto llenar el vacío formal del ser dado en la anticipación. El ser en absoluto en esta su material plenitud, el ser en absoluto, es, por consiguiente, el ‘término fin’ del espíritu como tal. Toda actividad del espíritu, cualquiera que sea, sólo puede llegar a ser entendida como un estadio en el movimiento sobre el ser en absoluto en cuanto éste es el ‘término fin’ del apetito del espíritu”⁹⁵.

Toda esta argumentación que ha hecho nuestro autor acerca de la finalidad de las potencias es para concluir que la misma sensibilidad *brot*a, precisamente, de este impulso interior (*innerer Trieb*) hacia el *ser en general*, aunque mediante la *oposición al mundo*. De la misma manera que no existe espíritu hasta que no se pone en movimiento hacia el ser en absoluto, tampoco existe la sensibilidad hasta que no se da

⁹³ EM, p. 273: “*Das Wesen des Geistes ist das ‚quo est omnia fieri‘. Der Geist ist das Sein schlechthin in Möglichkeit. Er ist quodammodo (d. h. in Möglichkeit und Hingeordnetheit) omnia*” (GW¹, p. 203; GW², pp. 284-285).

⁹⁴ EM, p. 274: “*Thomas macht oft eindringlich auf diese Bestimmung des Geistes aufmerksam*” (GW¹, p. 203; GW², p. 285).

⁹⁵ EM, p. 276: “*Es wurde aber gezeigt, daß der Geist in seinem Akt jeden Gegenstand in einem Vorgriff auf das Sein schlechthin erfaßt, daß dieses also sein objectum formale ist. So hat der Geist vorgreifend schon immer in jedem Akt das Sein im Ganzen und sucht durch den Gegenstand eines jeden Aktes die formale Leere des im Vorgriff gegebenen Seins zu erfüllen. Das Sein überhaupt in solch materialer Erfülltheit, das absolute Sein, ist darum das Ziel-Ende des Geistes als solchen. Alles Wirken des Geistes, mag es sein wie immer, kann daher nur verstanden werden als Moment an der Bewegung auf das Sein schlechthin als auf das eine Ziel-Ende der Begierde des Geistes*” (GW¹, p. 205; GW², p. 287).

la *conversio ad phantasma*, es decir, hasta que el espíritu no es consciente de ser en el mundo. Por consiguiente, es el espíritu que hace brotar la sensibilidad, constituyéndola y perfeccionándola desde su propio ser: “hace brotar de sí la sensibilidad, la comporta en sí como potencia propia, y produciéndola, precisamente como camino hacia su propia plenitud, la modela desde el comienzo con la legalidad de su propio ser. Ahora resulta que esta tendencia del espíritu hacia su propia plenitud es el apetito del ser en absoluto”⁹⁶. Por otro lado, como este mismo brotar sensible se hace en el mismo apetito anticipante del *ser en general*, el doctor Rahner concluye que la *conversio* se identifica con la *abstractio* y la propia luz del intelecto agente, lo cual concuerda —al menos en el plano lógico— con lo que pudimos estudiar cuando tratamos acerca de la *abstractio*, en donde vimos cómo Rahner identificaba el *lumen intellectus agentis* con la misma anticipación del espíritu hacia el *esse absolutum*: “El brotar de la sensibilidad a partir del espíritu es la decisiva *conversio ad phantasma*, y en cuanto este ‘hacer brotar’ se realiza en el apetito anticipante del ser en absoluto, esta *conversio ad phantasma* es ya siempre y esencialmente *abstractio, illuminatio phantasmatis per lumen intellectus agentis*”⁹⁷.

“Y significando el espíritu siempre la apertura a la totalidad del ser, el mundo operado y abierto por el espíritu al nivel de la sensibilidad se abre ya siempre dentro de la espiritual apertura del espíritu sobre la totalidad del ser. Y al revés: siendo la misma sensibilidad origen receptivo del espíritu, la actualidad del espíritu, como actualidad consciente, deviene tal como actualidad de la sensibilidad”⁹⁸.

A pesar de que para llegar a este punto se ha tenido que recorrer un tortuoso camino argumentativo y conceptual, el padre Rahner acaba sentenciando explícitamente lo que hemos sospechado hasta el momento. Para él mismo, al ser la sensibilidad el origen receptivo del espíritu, la *tenencia de mundo (Welthabe)* está sometida a la *ley del espíritu (Gesetz des Geistes)*, mediante una intuición pura de espacio-tiempo, como vimos en su momento⁹⁹. Esto quiere decir, nada más y nada menos, que el *phantasma* no es recibido por la sensibilidad a partir de la realidad extramental. Es el espíritu que,

⁹⁶ EM, p. 276: “[...] die Sinnlichkeit aus sich entspringen läßt, sie dauernd als sein Vermögen in sich trägt, und sie, weil im Vorsprung auf seine eigene Vollendung erwirkt, von Vornherein mit der Gesetzmäßigkeit seines eigenen Wesens durchformt. Nun hat sich aber die die Sinnlichkeit erwirkende Begierde des Geistes nach seiner eigenen Vollendung enthüllt als eine Begierde nach dem Sein schlechthin” (GW¹, p. 205; GW², pp. 287-288).

⁹⁷ EM, p. 277: “Das Entspringen der Sinnlichkeit aus dem Geist ist die entscheidende *conversio ad phantasma*, und insofern dieses Entspringenlassen geschieht in der vorgreifenden Begierde auf das Sein überhaupt, ist diese *conversio ad phantasma* immer schon wesentlich *abstractio, illuminatio phantasmatis per lumen intellectus agentis*” (GW¹, p. 205; GW², p. 288).

⁹⁸ EM, p. 278: “Und insofern der Geist immer schon die Offenheit des Seins im Ganzen besagt, steht die geistgewirkte Welt als sinnlich offene immer schon in der geistigen Offenheit des Seins im Ganzen. Wenn aber die Sinnlichkeit selbst empfangender Ursprung des Geistes ist, dann ist die bewußte Wirklichkeit des Geistes bewußt als Wirklichkeit der Sinnlichkeit” (GW¹, p. 206; GW², p. 289).

⁹⁹ Cfr. EM, p. 277; GW¹, p. 206; GW², p. 288.

de modo anticipado, tiene en sí mismo el mundo, y, por esta razón, es el espíritu que prepara activamente los fantasmas, los cuales se encuentran —como la misma sensibilidad— de modo apriórico en el propio espíritu hasta que éste no se lanza hacia el mundo mediante la *conversio ad phantasma*, en el mismo brotar sensible, que no es más que el proceso de su autoconstitución (*Selbstkonstituierung*)¹⁰⁰:

“Puesto que esta espiritualidad de la sensibilidad es operada originariamente por el mismo espíritu, es él el que causa activamente esta preparación del *phantasma*, como después hará en la ‘libre’ conducción de la sensibilidad, una vez esté ya en posesión de sí mismo. En este último caso pueden entonces distinguirse dos preparaciones: la de la sensibilidad (que es originariamente la del espíritu mismo en su proceso natural de autoconstitución), y la del espíritu que dispone ya libremente de su sensibilidad”¹⁰¹.

Con todo, solamente nos queda constatar si dicha teoría es compatible, aunque sea mínimamente, con la doctrina de santo Tomás de Aquino. Rahner asegura enfáticamente que sí, aunque apelando, más que a la lectura literal de los textos tomasianos, a su *dinámica interior*. “Es claro que las últimas etapas de esta prueba se han de buscar más en la espontánea dinámica interior de la concepción tomística que en textos expresos”¹⁰². Nosotros, por nuestra parte, creemos que para elaborar una gnoseología rigurosamente tomista es imprescindible atenerse *ad pedem litterae* a dichos textos, a lo cual renuncia manifiestamente nuestro autor, al no encontrar en la *letra* tomasiana ninguna fundamentación para sus teorías, como muy bien confiesa: “no se encuentra en Tomás de Aquino de manera inmediata una visión sintética detallada y expresa de aquello que él mismo trata con los títulos respectivos de *abstractio* y de originación de la sensibilidad a partir del espíritu. Pero, en cambio, sí que se puede

¹⁰⁰ EM, p. 278: “Y en cuanto el espíritu es el origen originante de la sensibilidad, lo sensiblemente percibido está ya siempre ‘abstraído’, porque es aprehendido en el ser en absoluto sobre el que se proyecta el apetito del espíritu al operar la sensibilidad. En cuanto la sensibilidad es el origen receptivo del espíritu, está ya dada una *conversio ad phantasma*, porque la totalidad del ser es tan sólo poseída en una ‘intuitivo-sensitiva’ ‘tenencia de mundo’. Con esto se ha ganado una comprensión de la posibilidad de una *conversio abstractiva ad phantasma* desde el origen de la sensibilidad a partir del espíritu”: “*Insofern der Geist entspringenlassender Ursprung der Sinnlichkeit ist, ist das sinnlich Gewußte immer schon abstrahiert, weil es im Sein überhaupt erfaßt ist, nach dem der Geist in der Erwirkung der Sinnlichkeit Begierde trägt. Insofern die Sinnlichkeit empfangender Ursprung des Geistes ist, ist immer schon eine conversio ad phantasma vollzogen, weil das Sein im Ganzen nur gehabt ist in einer sinnlich anschauenden Welthabe. Damit ist ein Begriff der Möglichkeit einer abstrahierenden conversio ad phantasma vom Entspringen der Sinnlichkeit aus dem Geist her gewonnen*” (GW¹, p. 207; GW², pp. 289-290).

¹⁰¹ EM, p. 282: “*Insofern diese Geistigkeit der Sinnlichkeit vom Geist selbst ursprünglich erwirkt ist, ist er es selbst, der diese Bereitung der phantasmata tätigt, was er dann aus demselben Grund auch in freier Lenkung der Sinnlichkeit vollbringen kann, sobald er nur einmal bei sich selbst ist. In diesem letzten Fall lassen sich dann auch zwei Bereitungen unterscheiden: die der Sinnlichkeit (die ursprünglich die des Geistes selbst in seiner naturhaften Selbstkonstituierung ist) und die des Geistes als frei über seine Sinnlichkeit gebietenden*” (GW¹, p. 210; GW², p. 294).

¹⁰² EM, p. 278: “*Dieser Nachweis mußte sich freilich in seinen letzten Etappen mehr auf die weitertreibende innere Dynamik thomistischer Gedanken verlassen als auf ausdrückliche Texte*” (GW¹, p. 207; GW², p. 290).

mostrar que la estructura formal del proceso, aun en su última etapa, es tomística¹⁰³. Reconocemos que nos resulta harto difícil descubrir cuál es la *dinámica interior* de los textos del Santo Doctor, de igual modo que tampoco sabemos cuál es la *dinámica interior* de los textos rahnerianos. Por esta misma razón, siendo conscientes de nuestras propias limitaciones, pero, por otro lado, siendo fieles al método que hemos seguido hasta el momento, contrastaremos a continuación la *letra* de Rahner *in concreto* con la de santo Tomás, seleccionando una serie de citas y referencias que creemos dignas de destacar.

2. 3. Citas y referencias a *De malo* (q. 1, a1), a la *Summa Theologiae* (I, q. 80, a. 1) y al *De veritate* (q. 25) en torno al *appetitus naturalis*

Para demostrar que el conocimiento sensible brota del espíritu, y este brotar es causado por un impulso dinámico interior, Rahner recurre a la tesis tomista de que “*quidquid est in rebus, habet aliquam inclinationem et appetitum alicuius sibi convenientis*”¹⁰⁴. En efecto, todas las cosas existentes tienen un *appetitus naturalis*. Dicho apetito es una inclinación natural innata —puesta por el Creador, como causa final—¹⁰⁵ que tienen todas las cosas, determinándolas necesariamente hacia aquello que más les conviene y perfecciona. Pues bien, Karl Rahner, tomando esta tesis propia de la filosofía natural y de la metafísica, y recordando que la inteligencia también es *res quaedam*, concluye que la potencia intelectual está inclinada naturalmente hacia su propio fin, que, como hemos dicho anteriormente, es el *ser en general*, que para nuestro autor corresponde al *unum, bonum y verum* hacia lo cual el espíritu está natural y necesariamente inclinado:

“El intelecto comporta consigo un apetito en el que reside su propio impulso interior. Él es también, como tal, un ente (*res quaedam*) con su propia estructura intrínseca (*forma, natura*). Y todo ente comporta consigo su propio apetito hacia su propia perfección

¹⁰³ EM, p. 279: “[...] eine ausdrückliche und ausführliche Zusammenschau dessen, was Thomas unter den beiden Titeln der *abstractio* und des *Entspringens der Sinnlichkeit aus dem Geist* je für sich allein behandelt, bei Thomas unmittelbar nicht mehr nachweisen. Immerhin läßt sich die formale Struktur auch der letzten Gedankengänge noch klar als thomistisch erweisen” (GW¹, p. 207; GW², p. 290).

¹⁰⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De malo*, q. 1, a. 1, co., citado en EM, p. 274; GW¹, p. 203; GW², p. 285.

¹⁰⁵ “*Omne agens agit propter finem, alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud, nisi a casu. Est autem idem finis agentis et patientis, in quantum huiusmodi, sed aliter et aliter, unum enim et idem est quod agens intendit imprimere, et quod patiens intendit recipere. Sunt autem quaedam quae simul agunt et patiuntur, quae sunt agentia imperfecta, et his convenit quod etiam in agendo intendant aliquid acquirere. Sed primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicuius finis; sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est eius bonitas. Et unaquaeque creatura intendit consequi suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 44, a. 4, co.).

(*appetitus in bonum*): *quidquid est in rebus, habet aliquam inclinationem et appetitum alicuius sibi convenientis*. Como *res quaedam* tiene, por tanto, también el intelecto como tal su inmanente *appetitus naturalis* hacia su propio fin. Apetito por sí mismo, por consiguiente, se encuentra el intelecto en movimiento hacia un ‘término fin’, hacia su *bonum* que de manera general puede inmediatamente decirse, es lo *verum*. De este ‘término fin’ vale ahora: *natura non tendit nisi ad unum*, de forma que sólo existe un único ‘término fin’¹⁰⁶.

Sin embargo, leyendo bien los textos tomasianos, nos damos cuenta del error del padre Rahner, puesto que él —a diferencia de santo Tomás— no hace la debida distinción entre los distintos apetitos existentes en planos también diferentes. Por otra parte, parece que también confunde las potencias de la sensibilidad, la inteligencia y la voluntad. Dicha confusión se produce en nuestro autor a pesar de que hace una gran cantidad de referencias a los mismos textos de santo Tomás, de entre los cuales debemos destacar la cuestión octogésima de la *Pars Prima* de la *Summa Theologiae* y la cuestión vigésimo quinta del *De veritate*¹⁰⁷; en ambas el Santo Doctor clasifica de modo magistral los diversos apetitos que se dan en la realidad creada.

Karl Rahner apela a santo Tomás para afirmar que toda potencia del alma tiene una inclinación natural a algo: “*unaquaque potentia animae est quaedam forma seu natura, et habet naturalem inclinationem in aliquid*”¹⁰⁸. Ahora bien, debemos explicar adecuadamente lo que significa esta inclinación natural, y determinar si es exclusiva o no en las potencias del alma. Veamos el pasaje correspondiente a la *Summa Theologiae*:

“Necesse est ponere quandam potentiam animae appetitivam. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio, sicut ignis ex sua forma inclinatur in superiorem locum, et ad hoc quod generet sibi simile. Forma autem in his quae cognitionem participant, altiori modo invenitur quam in his quae cognitione carent. In his enim quae cognitione carent, invenitur tantummodo forma ad unum esse proprium determinans unumquodque, quod etiam naturale uniuscuiusque est. Hanc igitur formam naturalem sequitur naturalis inclinatio, quae appetitus naturalis vocatur. In habentibus autem cognitionem, sic determinatur unumquodque ad proprium esse naturale per formam naturalem, quod tamen est receptivum specierum aliarum rerum, sicut sensus recipit species omnium sensibilium, et

¹⁰⁶ EM, p. 274: “[...] der Intellekt hat auch eine Begierde bei sich selbst als seinen eigenen inneren Trieb. Er ist auch als solcher ein Seiendes (*res quaedam*) mit seiner eigenen inneren Struktur (*forma, natura*). Jedes Seiende aber hat seine Begierde zu seiner eigenen Vollendung (*appetitus in bonum*): *quidquid est in rebus, habet aliquam inclinationem et appetitum alicuius sibi convenientis*. Als *res quaedam* hat darum auch der Intellekt als solcher seinen ihm innerlichen *appetitus naturalis* auf sein eigenes Ziel. So in sich selbst Begierde ist der Intellekt in Bewegung auf ein Ziel-Ende, auf sein *bonum*, das, wie zunächst allgemein gesagt werden kann, das *verum* ist. Von diesem Zielende gilt nun auch: *natura non tendit nisi ad unum*, so daß es nur ein einziges Ziel-Ende gibt” (GW¹, pp. 203-204; GW², pp. 285-286).

¹⁰⁷ Cfr. EM, p. 274, nota 139; GW¹, p. 203, nota 139; GW², p. 285, nota 7.

¹⁰⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 80, a. 1, ad 3.

intellectus omnium intelligibilium, ut sic anima hominis sit omnia quodammodo secundum sensum et intellectum, in quo quodammodo cognitionem habentia ad Dei similitudinem appropinquant, in quo omnia praeexistunt, sicut Dionysius dicit. Sicut igitur formae altiori modo existunt in habentibus cognitionem supra modum formarum naturalium, ita oportet quod in eis sit inclinatio supra modum inclinationis naturalis, quae dicitur appetitus naturalis. Et haec superior inclinatio pertinet ad vim animae appetitivam, per quam animal appetere potest ea quae apprehendit, non solum ea ad quae inclinatur ex forma naturali. Sic igitur necesse est ponere aliquam potentiam animae appetitivam”¹⁰⁹.

Como ha quedado patente en la lectura anterior, santo Tomás admite la existencia de un apetito natural en todo lo existente, es decir, en todo aquello que tiene forma —y por ende participa del ser—, puesto que, como hemos leído, *formam naturalem sequitur naturalis inclinatio, quae appetitus naturalis vocatur*. Así pues, no hay motivo para negar que las potencias del alma humana, tanto las sensibles, como la intelectual y la de la voluntad, tengan un apetito natural según su forma natural. Pero este apetito natural de las potencias no es más que una ordenación innata hacia los objetos que les son propios. En otras palabras, la potencia visiva está ordenada naturalmente hacia lo visible; la intelectual hacia el ente en toda su extensión —y, por ende, hacia lo verdadero—; y la voluntad hacia lo bueno. Este apetito natural de las potencias es simplemente una ordenación que las capacita para que, ulteriormente, puedan aprehender el objeto que les corresponde, y para el cual han sido creadas. Por otro lado, aunque esta ordenación o este apetito natural de las potencias siempre está en acto, esto no significa que dichas potencias tengan un impulso interior que las permita actualizarse espontáneamente a ellas mismas —que es lo que asevera nuestro autor—, pues éstas están en potencia, y nada que esté en potencia puede pasar a estar en acto por sí mismo, como es bien sabido: *“Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum, de potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu”¹¹⁰*. Asimismo, nada puede estar simultáneamente en potencia y en acto respecto de sí mismo: *“Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa”¹¹¹*.

Por otro lado, es cierto que la lectura entera del texto nos enseña que, en los entes provistos de conocimiento —sensible o intelectual—, existe, además de un apetito natural, un apetito superior a éste, es decir, una inclinación que impulsa al alma a aprehender como bueno, útil o deleitable aquello que previamente ha sido conocido sensible o intelectualmente. Dicha inclinación es un *appetitus elicitus*, lo cual implica la

¹⁰⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 80, a. 1, co.

¹¹⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3, co.

¹¹¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3, co.

imposibilidad de apetecer objeto alguno que permanezca ignoto. Dicho esto, creemos que aún nos quedará más clara la cuestión mediante la provechosa y obligada lectura —a pesar de su extensión— de un pasaje del *De veritate*, en el cual el Doctor Común distingue, aún con más precisión, entre el apetito natural, el sensible y el racional.

“Appetitus autem potentia passiva est, quia movetur ab appetibili, quod est movens non motum, ut dicitur in III de anima. Appetibile vero non movet appetitum nisi apprehensum. In quantum ergo ex appetibili apprehenso per sensum movetur vis appetitiva inferior, eius motus sensualis dicitur, et ipsa potentia sensualitas nominatur. Hic autem appetitus sensibilis medius est inter appetitum naturalem, et appetitum superiorem rationalem, qui voluntas nominatur. Quod quidem ex hoc inspicere potest, quod in quolibet appetibili duo possunt considerari: scilicet ipsa res quae appetitur, et ratio appetibilitatis, ut delectatio vel utilitas, vel aliquid huiusmodi. Appetitus ergo naturalis tendit in ipsam rem appetibilem sine aliqua apprehensione rationis appetibilitatis: nihil enim est aliud appetitus naturalis quam quaedam inclinatio rei, et ordo ad aliquam rem sibi convenientem, sicut lapidem ferri ad locum deorsum. Quia vero res naturalis in suo esse naturali determinata est; et una est eius inclinatio ad aliquam rem determinatam: unde non exigitur aliqua apprehensio, per quam secundum rationem appetibilitatis distinguatur res appetibilis a non appetibili. Sed haec apprehensio praeexigitur in instituyente naturam, qui unicuique naturae dedit inclinationem propriam sibi convenientem. Appetitus autem superior, qui est voluntas, tendit directe in rationem appetibilitatis absolute; sicut voluntas ipsam bonitatem appetit primo et principaliter, vel utilitatem, aut aliquid huiusmodi; hanc vero rem vel illam appetit secundo, in quantum est praedictae rationis particeps; et hoc ideo quia natura rationalis est tantae capacitatis quod non sufficeret ei inclinatio ad unam rem determinatam, sed indiget rebus pluribus et diversis: et ideo inclinatio eius est in aliquid commune, quod in pluribus invenitur, et sic per apprehensionem illius communis tendit in rem appetibilem, in qua huiusmodi rationem appetendam esse cognoscit. Appetitus vero inferior sensitivae partis, qui sensualitas dicitur, tendit in ipsam rem appetibilem prout invenitur in ea id quod est ratio appetibilitatis: non enim tendit in ipsam rationem appetibilitatis, quia appetitus inferior non appetit ipsam bonitatem vel utilitatem aut delectationem, sed hoc utile vel hoc delectabile: et in hoc appetitus sensibilis est infra appetitum rationalem; sed quia non tendit tantum in hanc rem aut tantum in illam, sed in omne id quod est sibi utile vel delectabile, ideo est supra appetitum naturalem; et propter hoc apprehensione indiget, per quam delectabile a non delectabili distinguat. Et huius distinctionis signum evidens est, quod appetitus naturalis habet necessitatem respectu ipsius rei in quam tendit, sicut grave necessario appetit locum deorsum. Appetitus autem sensitivus non habet necessitatem in rem aliquam, antequam apprehendatur sub ratione delectabilis vel utilis; sed apprehenso quod est delectabile, de necessitate fertur in illud: non enim potest brutum animal inspiciens delectabile, non appetere illud. Sed voluntas habet necessitatem respectu ipsius bonitatis et utilitatis: de necessitate enim vult homo bonum, sed non habet necessitatem respectu huius vel illius rei quantumcumque apprehendatur ut bona vel utilis quod ideo est, quia unaquaeque potentia habet quamdam necessariam habitudinem ad suum proprium obiectum. Unde datur intelligi quod obiectum appetitus naturalis est haec res in quantum talis res; appetitus vero sensibilis haec res in

*quantum est conveniens vel delectabilis: sicut aqua, in quantum est conveniens gustui, et non in quantum est aqua; obiectum vero proprium voluntatis est ipsum bonum absolute*¹¹².

Como hemos leído, santo Tomás de Aquino diferencia tres géneros de apetitos: el natural, el sensible y el racional. El Santo Doctor destaca que en esta cuestión es forzoso tener en cuenta dos elementos: el objeto apetecido y la *ratio appetibilitatis*. En el apetito natural se da, como hemos dicho antes, una inclinación hacia el objeto que más le conviene a una determinada cosa para su perfección. Primeramente, en este caso la razón de apetibilidad no es previamente aprehendida por los entes desprovistos de conocimiento, como es lógico, pero tampoco por aquellos que gozan de él, ya sea sensible o intelectual. Esta razón de apetibilidad es dada, como dice el Angélico, por el Autor de la creación, que ha puesto en cada forma o naturaleza particular el apetito propio más conveniente. En segundo lugar, en aquellos que gozan de conocimiento sensible, además del apetito natural, se da un apetito sensible o sensualidad, una inclinación hacia unos determinados objetos que de ningún modo se puede considerar *a priori*, sino *elícita*. Este apetito es superior al natural porque tiende hacia los objetos particulares cuando previamente han sido aprehendidos por el conocimiento sensible, el cual ha sabido discernir aquellos que son deleitables y aquellos que no lo son. La sensualidad no apetece los objetos deleitables en cuanto a la razón de la apetibilidad considerada universalmente, sino en cuanto se encuentra la razón de apetibilidad circunscrita a tal o cual objeto particular. La sensualidad no desea la bondad misma, sino los objetos particulares en cuanto éstos son útiles y deseables. En tercer lugar, nos encontramos con el apetito racional, llamado también voluntad. Este apetito es superior al sensible, ya que la voluntad desea el bien universal, es decir, la razón de apetibilidad considerada *absolute*. Por este motivo, la voluntad desea los objetos particulares, no en tanto que particulares, sino en cuanto participan de esta razón universal de apetibilidad. Por este motivo, creemos que no se puede sostener que la voluntad tienda hacia algo irreal, hacia un ente de razón, sino hacia algo universal, que es común a todas las cosas y se encuentra en la realidad misma por participación. Por consiguiente, aprehendiendo lo que es común es como la voluntad puede desear algo particular. En resumen, podemos decir que el apetito natural es una inclinación u ordenación innata y necesaria que tienen todas las cosas hacia su propio bien, sin necesidad de conocerlo previamente; el apetito sensible es una inclinación hacia un objeto particular conocido sensiblemente, aunque sin llegar a conocer la razón universal por la cual este objeto es apetecible; y el apetito racional es una inclinación hacia un objeto conocido intelectualmente en cuanto a la razón de apetibilidad considerada *simpliciter*. El primer

¹¹² SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, q. 25, a. 1, co.

género debe entenderse en el orden natural, es decir, con respecto a una forma natural. Por ende, en el alma se da necesariamente esta inclinación u ordenación en las potencias, que son formas accidentales. En cambio, los dos últimos géneros son una inclinación elícita de las potencias, no en el orden natural, sino en el orden cognoscitivo. Dicho apetito elícito depende de las formas aprehendidas, diferentes, como es obvio, de las formas naturales de las antedichas potencias.

La imprecisión de Rahner en torno a los tres géneros de apetitos, y también la identificación de las distintas potencias del alma es una clara preparación para la próxima cuestión acerca de la *libertad del espíritu*, la cual —como hemos podido constatar aquí— carece por completo de fundamento sólido alguno. Él, al no distinguir la facultad intelectual de la voluntad, atribuye al intelecto mismo la capacidad de apetecer el *ser en general* (*unum, verum et bonum*). Por otra parte, también se equivoca en el objeto apetecido, puesto que santo Tomás siempre tiene en consideración un objeto real —ya sea particular, ya sea universal—; los entes particulares son reales, pero el *ens commune*, el *esse commune* y el bien universal también lo son. En cambio, el *ser en general* del padre Rahner es irreal e indeterminado, es decir, es un *ens rationis*. Por este motivo, aún si concediésemos que el entendimiento fuera también un apetito racional, no se podría admitir que el objeto de apetencia fuera un irreal *ens rationis*. El intelecto y la voluntad son dos potencias distintas: lo propio del intelecto es conocer; lo propio de la voluntad es apetecer. La operación del intelecto tiene el término en el sujeto cognoscente mismo; la de la voluntad en el mismo objeto que apetece. No obstante, la voluntad no puede apetecer nada que no haya sido previamente conocido, ni nada que sea irreal, como hemos dicho. Así pues, tampoco se puede afirmar que la voluntad pueda apetecer un ente de razón, como es el *ser en general*, al que se refiere nuestro autor.

El intelecto no conoce en acto todas las cosas, al estar él mismo en potencia de conocer; de un modo contrario a esto entiende nuestro autor el célebre *quodammodo omnia*. Como hemos dicho más arriba, el intelecto solamente tiene un apetito natural, es decir, una ordenación hacia todo lo cognoscible, hacia todo aquello que está en potencia de ser conocido, que es todo aquello que tiene ser, y es, por esta razón, que el hombre es *quodammodo omnia*. Sin embargo, la voluntad, además de tener un apetito natural, o sea, una ordenación hacia el *bonum universale*, tiene un apetito racional que, aunque también está en potencia, tiene un carácter activo y actual desde el momento en que el objeto aprehensible ha sido conocido por el intelecto. Por esto, se considera a la voluntad un apetito racional elícito. Sin embargo, lo más grave es que, a partir de

esta teoría invertida, y de la identificación que nuestro autor hace del *ser en general* con el *esse absolutum* de Dios —como vimos en anteriores capítulos—, se acaba afirmando que existe un impulso interior de la conciencia que afirma a Dios, implícita y atemáticamente, en el mismo acto de afirmación del juicio del espíritu, pero esta es una cuestión que veremos mejor en la última parte de nuestro trabajo.

Finalmente, otro elemento a tener en cuenta en nuestro autor es la unidad sensible-espiritual. Asimismo, el doctor Rahner no hace ninguna diferencia entre el conocimiento sensible y el apetito sensible. Por otra parte, él tiene una peculiar visión *unificada* de la sensibilidad y el intelecto, que termina identificando a ambos en origen. La sensibilidad brota mediante un apetito, pero no un apetito de la sensibilidad misma, sino del mismo espíritu, en cuanto éste tiene una apetencia o un impulso interior espontáneo hacia el *ser en general*. Este apetito del espíritu es lo que configura las potencias sensibles, constituyéndolas como estructuras aprióricas de espacio y tiempo, en tanto que, simultáneamente, el espíritu se sitúa conscientemente ante su propio mundo inmanente. Dicha dinámica es originadora de la sensibilidad, y es identificada por nuestro autor con la *conversio ad phantasma*. Para santo Tomás, la sensibilidad ya está naturalmente constituida por un conjunto de potencias pasivas que no se actualizan mediante la conciencia del espíritu, ni siquiera por un surgimiento espontáneo de un apetito que les impulse hacia el mundo —*lo otro del ser consigo mismo*—, sino que dichas potencias se actualizan al estar en contacto con los objetos sensibles que están en acto. Posteriormente, el alma apetece, de modo elícito y mediante la sensualidad, aquellos objetos particulares que ha conocido sensiblemente. Teniendo en cuenta esto, debemos concluir que, en efecto, Rahner no sólo deforma los conceptos gnoseológicos, sino que invierte el orden cognoscitivo en razón de su concepción idealista de la sensibilidad y del conocimiento sensible, situándolo en origen en el espíritu mismo o en el acto de la conciencia.

3. La libertad del espíritu y el acto de la cogitativa

Antes de pasar al capítulo siguiente acerca de la *species intelligibilis*, nos disponemos a tratar por separado dos cuestiones consecutivas a todo lo que hemos expuesto: la *libertad del espíritu* y el acto de la cogitativa. La primera cuestión es el resultado de la doctrina rahneriana de la *emanatio*; según nuestro autor, y apelando a la doctrina

tomista, el fundamento metafísico de la libertad del espíritu se encuentra en dicha *emanatio*, en tanto que la originación de la sensibilidad a partir del espíritu supone un desbordamiento metafísico. La segunda cuestión presenta la potencia de la cogitativa como la potencia sensible de la *conversio ad phantasma*. Además, se contempla el acto de dicha potencia, en unidad con la *imaginatio*, como el principal elemento unificador del espíritu, en su unidad sensible-espiritual, y en su doble dimensión consciente: como *ser consigo mismo* y como *ser en lo otro* o *en el mundo*.

3. 1. *La libertad del espíritu*

Recapitulando lo que ha expuesto Rahner anteriormente al tratar de la *emanatio*, tengamos en cuenta que nuestro autor señalaba que las potencias dimanaban a partir de otras, aunque no en el plano natural, sino el orden cognoscitivo. Por otra parte, en la segunda parte de nuestro trabajo vimos cómo la sensibilidad es definida como *materia*. Y, en tercer lugar, el padre Rahner concluía que, como lo que primero dimana del ente material es la *quantitas*, es por este motivo que la sensibilidad se constituye, por esta emanación, en potencia cuantitativa o en estructura espacio-temporal, lo cual supone, a la vez, una verdadera disgregación en *lo otro*, en la materia, en donde no existe ningún tipo de unidad. Ahora bien, la cuestión que plantea aquí nuestro autor es cómo el espíritu, en el hacer brotar de sí la sensibilidad, en el proceso de la *conversio ad phantasma*, en el lanzarse tras *lo otro*, proyectado hacia el mundo, no queda también disgregado y perdido en *lo otro* material de la sensibilidad. La respuesta a este interrogante —que ya quedó planteado en el capítulo acerca de la sensibilidad— se encuentra en la presente cuestión acerca de la libertad. En primer lugar, el doctor Rahner recuerda que la finalidad del espíritu, en el brotar sensible, no es otra que el *ser en su totalidad* y, en consecuencia, el mismo ser consciente, en cuanto se descubre como *no sensible* en su mismidad:

“Poseemos ya los principios para dar respuesta a esta pregunta: basta con darse cuenta de cuál es el fin hacia el que el espíritu se proyecta al hacer brotar de sí la sensibilidad. Este fin no es lo otro, la materia y, por tanto, tampoco la sensibilidad, sino la totalidad del ser, el espíritu mismo precisamente en cuanto ‘no sensible’, puesto que él produce la sensibilidad en su apetito de la totalidad del ser, apetito que él mismo estructuralmente es”¹¹³.

¹¹³ EM, pp. 284-285: “Die Voraussetzungen zur Beantwortung dieser Frage sind uns schon gegeben: sie beantwortet sich durch die Feststellung des Endes, auf das der Geist zuspringt, indem er die Sinnlichkeit aus sich entspringen läßt. Dieses Ende ist nicht das andere, die materia und darum auch nicht die Sinnlichkeit, sondern das Sein überhaupt, der Geist selbst als nicht-sinnlicher, weil er die Sinnlichkeit erwirkt in der Begierde nach dem Sein schlechthin, die er selber ist” (GW¹, p. 212; GW², p. 296).

Es a partir de este planteamiento que surge el concepto de libertad del espíritu (*Freiheit des Geistes*). El espíritu, originando la sensibilidad, al no quedar coartado o disperso en lo otro material, sino siempre orientado hacia el *ser en general*, permanece del todo libre. La finalidad de todo proceso —sensible o intelectual— es el espíritu mismo: “el mismo espíritu es el origen originante de la sensibilidad, y no es ésta, sino el espíritu, el fin sobre el que el mismo espíritu se proyecta en su hacer brotar la sensibilidad”¹¹⁴. Es más, la materia es la que está determinada por el espíritu, y la sensibilidad por el ser consciente. El mismo espíritu desborda la sensibilidad al volver sobre sí mismo, y a este desbordamiento, a esta elevación del espíritu por encima de la sensibilidad, Rahner —apelando a santo Tomás— lo llama libertad del espíritu: “Este ‘haber desbordado’ lo otro de la sensibilidad, que constituye por identidad el regreso del espíritu sobre sí mismo, podemos llamarlo tomísticamente la libertad del espíritu”¹¹⁵. El espíritu, en el proceso de su autoconsciencia, supera o desborda lo otro, se eleva por encima de la angostura de la sensibilidad: “Por esto la libertad, en el sentido tradicional del término, se deriva para santo Tomás de la absoluta amplitud del espíritu (de la *universalitas*)”¹¹⁶. Mediante la orientación anticipada hacia el *ser en general*, es decir, hacia esta *universalitas*, y mediante el regreso sobre sí mismo, en la *abstractio* y la *reditio*, el espíritu se revela como libre, y, a la vez, *dominatur materiae*, domina la materia y es su señor. La libertad del espíritu, para Karl Rahner, no es más que un sinónimo de la propia anticipación del espíritu hacia el *ser en general*.

“Si, por tanto, la libertad del espíritu es tan sólo otro título para la posibilidad de la anticipación de la totalidad del ser, y por otra parte esta anticipación no es otra cosa que la conciencia que el mismo espíritu cobra de su propio ser, en virtud del cual salta hacia su propio fin y, en este salto, produce la sensibilidad trasmontándola y no deviniendo él mismo sensible por la manera en que la produce, sino que permanece él mismo ‘abstraído’ y siempre regresando hacia sí mismo, entonces se puede decir que la posibilidad de la *abstractio* y de la *reditio completa* radica en la libertad del espíritu”¹¹⁷.

¹¹⁴ EM, p. 286: “[...] *der Geist selbst entspringenlassender Ursprung der Sinnlichkeit ist, und nicht diese, sondern er selbst das Ende ist, auf das sein Entspringenlassen hingehet*” (GW¹, p. 213; GW², p. 297).

¹¹⁵ EM, pp. 286-287: “*Dieses Hinausgekommensein über das andere der Sinnlichkeit, welches die Rückkunft des Geistes zu sich selber ist, dürfen wir thomistisch die Freiheit des Geistes nennen*” (GW¹, p. 214; GW², p. 298).

¹¹⁶ EM, p. 287: “*Die Freiheit im herkömmlichen Sinn leitet sich für Thomas darum auch von der absoluten Weite des Geistes (der universalitas) her*” (GW¹, p. 214; GW², p. 298).

¹¹⁷ EM, pp. 287-288: “*Wenn also die Freiheit des Geistes nur ein anderer Titel für die Möglichkeit des Vorgriffs auf das Sein im Ganzen ist, und andererseits dieser Vorgriff nur die Bewußtheit des Wesens des Geistes ist, kraft dessen er auf sein eigenes Ziel vorspringt und in diesem Sprung die Sinnlichkeit überspringend erwirkt und durch diese Weise des Entspringenlassens der Sinnlichkeit nicht selber sinnlich wird, sondern selbst ‚abstrakt‘ und zu sich selbst zurückkehrend bleibt, dann kann auch gesagt werden, daß die Möglichkeit der abstractio und der reditio completa in der Freiheit des Geistes gründet*” (GW¹, pp. 214-215; GW², p. 299).

La expresión más clara, según Rahner, de la amplitud o de la libertad del espíritu estriba, precisamente, en la *negación* enfrente de la sensibilidad. Para nuestro autor, el *no* tiene un sentido ontológico, puesto que el *esse* es siempre aprehendido en la *conversio ad phantasma* como limitado. El espíritu no puede alcanzar el ser por sí mismo, sino que necesita contraponerse al mundo, a lo sensible, mediante una *remotio*, la cual es el índice de la libertad que tiene el espíritu al desbordar la sensibilidad. Sin negación, sin *remotio*, no puede producirse el conocimiento metafísico del sujeto, de manera que el juicio se fundamenta, a la vez, en la afirmación y en la negación, en el *ens* y en el *non ens*; *affirmatio* y *negatio* se identifican¹¹⁸.

“De esta manera, la negación de lo sensible dado pertenece a las condiciones aprióricas de posibilidad de todo conocimiento objetivo. La *remotio*, sin la cual no puede darse metafísica alguna sobre el plano de la *imaginatio*, es sólo la tematización de la anticipación del *esse* que sobrepasa al *ens*, por cuya anticipación el contenido representativamente dado llega a ser por vez primera objetivable”¹¹⁹.

El padre Rahner no ahonda más en dicha cuestión, a pesar de la gravedad de sus afirmaciones. Él mismo ha puesto el fundamento metafísico de la libertad en el desbordamiento del espíritu respecto de la sensibilidad; como muy bien apunta Cornelio Fabro, es la primera vez en la historia del tomismo que la libertad es definida de este modo¹²⁰, a pesar de que el doctor Rahner quiera revestir su teoría de una autoridad tomística. Asimismo, no podemos entender este concepto rahneriano de *libertad* si no perdemos de vista la identidad que él mismo hace del ser y conocer, que es, junto con su *Vorgriff*, el verdadero *Leitmotiv* de su metafísica trascendental. En efecto, desde el principio de *Geist in Welt*, Rahner ha proclamado la dependencia del ser respecto del conocer. Hemos visto cómo, para nuestro autor, el conocer funda el ser, lo constituye mediante el proceso de autoconciencia del espíritu, respecto de él mismo y del mundo. Pues bien, lo que aquí nos ha enseñado Rahner es que la libertad consiste en este mismo proceso autoconsciente, en el desbordamiento de la sensibilidad (*Freiheit als Überspringen der Sinnlichkeit*). En fin, no hace falta decir que dicha novedad rahneriana

¹¹⁸ Cfr. EM, p. 290; GW¹, pp. 216-217; GW², pp. 301-302.

¹¹⁹ EM, p. 290: “So gehört die *negatio des sinnlich Gegebenen zu den apriorischen Bedingungen der Möglichkeit gegenständlicher Erkenntnis überhaupt. Die remotio, ohne die es keine Metaphysik auf dem Boden der imaginatio gibt, ist nur die Thematisierung des das ens überspringenden Vorgriffs auf das esse, durch den der repräsentativ gegebene Inhalt allein gegenständlich wird*” (GW¹, p. 216; GW², p. 301).

¹²⁰ “[...] la emergencia ontológica del alma espiritual es llamada, por primera vez en la historia del tomismo, con el término ‘libertad’; se hace converger e identificar la *libertas in essendo* (absoluta considerada) con la *libertas in operando*, y la *libertas in operando* con la aprioridad anticipante del *Vorgriff auf das esse*. [...] Toda esta argumentación —que resume los mayores desvaríos del método de Rahner— no tiene nada que hacer con el problema auténtico de la libertad que se halla en la base de la ética tomística y de la deontología cristiana, sino que es la radical negación” (FABRO, C. *El viraje antropológico de Karl Rahner*. Buenos Aires: CIAFIC, 1981, p. 193).

representa una verdadera aberración conceptual, como ahora mismo comprobaremos, exponiendo unos textos del Santo Doctor que hemos seleccionado y a los que el mismo Rahner hace referencia en su argumentación para sostener lo que él denomina *Freiheit des Geistes*.

a) *Referencias a la Summa contra Gentiles (lib. II, cap. 47 y 48)*

Hemos dicho que, según el doctor Rahner, el desbordamiento metafísico del espíritu sobre la sensibilidad, como *libertad del espíritu*, es un concepto fielmente tomístico. Para Rahner, el concepto tradicional de libertad está vinculado a la *amplitud del espíritu*, a la *universalitas*, que para él no es más que la apriórica orientación hacia el *ser en general*. Sin embargo, en la *Summa contra Gentiles* —en las referencias que hace nuestro autor¹²¹—, precisamente no encontramos la más mínima coincidencia con esta curiosa tesis rahneriana.

En páginas anteriores ya tratamos acerca del apetito natural de los entes, y del apetito sensible o racional que encontramos en los entes con la facultad de conocer, sean irracionales o intelectuales. En la misma línea, al final del capítulo 47 santo Tomás recuerda que los entes intelectuales están en potencia de conocer todo aquello cognoscible, es decir, todo aquello que tiene ser. Así pues, ya que solamente se puede apetecer por la voluntad aquello que ha sido previamente aprehendido por el entendimiento, debemos concluir que el apetito racional también se extiende a todo lo que tiene ser, que coincide con todo lo que es bueno, o sea, con todo lo que participa del *bonum universale*. Ahora bien, para santo Tomás, esta *universalitas* del *bonum* no es un ente de razón, no es el irreal e indeterminado *bien* o *ser en general* rahneriano. En efecto, el *bonum commune* es un concepto análogo que puede aplicarse en el plano moral, en el político, en el natural o, en este caso, en el metafísico. Sin embargo, aunque el *bonum commune* sea un concepto metafísico, no quiere decir que sea irreal, sino todo lo contrario, ya que el bien y el ser se convierten: "*omne ens est bonum; nec potest aliquid esse bonum nisi aliquo modo sit. Ergo bonum et ens convertuntur*"¹²². El *bonum commune* es de carácter trascendental, y es identificado, por santo Tomás, con la substancia divina¹²³. Por ende, no podemos admitir la identificación que Rahner hace

¹²¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 47 y cap. 48, referenciados en EM, p. 287, nota 183; GW¹, p. 214, nota 182; GW², p. 299, nota 18.

¹²² SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, q. 21, a. 2, s.c. 1.

¹²³ "*Bonum particulare ordinatur in bonum commune sicut in finem: esse enim partis est propter esse totius; unde et bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis. Bonum autem summum, quod*

de este *bonum commune* con la irrealidad del *ser en general*. No obstante, también podríamos entender el *bonum commune*, en correspondencia con el *ens commune*, como la comunidad de los bienes creados que participa del *ipsum esse subsistens*. Ahora bien, si se entiende el bien común como la universal creación, en tanto que participa del sumo bien o del bien absoluto de Dios, tampoco lo podemos entender como un *ens rationis*. Por esta razón, santo Tomás admite —en el pasaje referenciado por Rahner— que el conocimiento de las substancias intelectuales se extiende a todo lo real, y, por esto, el apetito intelectual de la voluntad también se extiende al bien universal.

“Activum oportet esse proportionatum passivo, et motivum mobili. Sed in habentibus cognitionem vis apprehensiva se habet ad appetitivam sicut motivum ad mobile: nam apprehensum per sensum vel imaginationem vel intellectum, movet appetitum intellectualem vel animale. Apprehensio autem intellectiva non determinatur ad quaedam, sed est omnium: unde et de intellectu possibili philosophus dicit, in III de anima, quod est quo est omnia fieri. Appetitus igitur intellectualis substantiae est ad omnia se habens. Hoc autem est proprium voluntatis, ut ad omnia se habeat: unde in III Ethicorum philosophus dicit quod est et possibilium et impossibilium. Substantiae igitur intellectuales habent voluntatem”¹²⁴.

Habiendo demostrado que las substancias intelectuales tienen voluntad o apetito racional, santo Tomás de Aquino enseña que dichas substancias intelectuales tienen libre albedrío *in operando*. Fijémonos que santo Tomás no está definiendo al hombre como *ser libre* —la libertad no se identifica con su ser ni con su substancia—, sino que está diciendo que cualquier ente intelectual, al tener también voluntad, goza de *liberum arbitrium* en sus operaciones. Por otra parte, la libertad no estriba en la elevación del intelecto por encima de la sensibilidad, como cree nuestro autor, sino que, para el Aquinate, las substancias intelectuales tienen libertad en tanto que son dueñas de sus actos, es decir, en tanto que obran por sí y tienen la causa de sus movimientos concretos en sí mismas: *“Liberum est quod sui causa est”¹²⁵*. En consecuencia, dichas substancias intelectuales se mueven a sí mismas libremente: *“Sola ergo moventia se*

est Deus, est bonum commune, cum ex eo universorum bonum dependeat: bonum autem quo quaelibet res bona est, est bonum particulare ipsius et aliorum quae ab ipso dependent. Omnes igitur res ordinantur sicut in finem in unum bonum, quod est Deus” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 17, n. 6). *“Cum in Deo sit unum et idem eius substantia et bonum commune, omnes qui vident ipsam Dei essentiam, eodem motu dilectionis moventur in ipsam Dei essentiam prout est ab aliis distincta, et secundum quod est quoddam bonum commune. Et quia in quantum est bonum commune, naturaliter amatur ab omnibus; quicumque videt eum per essentiam, impossibile est quin diligat ipsum. Sed illi qui non vident essentiam eius, cognoscunt eum per aliquos particulares effectus, qui interdum eorum voluntati contrariantur. Et sic hoc modo dicuntur odio habere Deum, cum tamen, in quantum est bonum commune omnium, unumquodque naturaliter diligat plus Deum quam seipsum”* (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 60, a. 5, ad 5).

¹²⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 47, n. 5.

¹²⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 48, n. 3.

*ipsa libertatem in agendo habent*¹²⁶. Es cierto que los animales irracionales obran de algún modo con una cierta libertad en sus acciones, pero no se puede afirmar que éstos tengan libertad a la hora de juzgar o de deliberar; no tienen una voluntad libre: “*Sunt igitur animalia irrationalia quodammodo liberi quidem motus sive actionis, non autem liberi iudicii; inanimata autem, quae solum ab aliis moventur, neque etiam liberae actionis aut motus; intellectualia vero non solum actionis, sed etiam liberi iudicii, quod est liberum arbitrium habere*”¹²⁷.

Por otro lado, el libre albedrío de los entes intelectuales también se fundamenta en que éstos pueden apetecer los objetos particulares en razón de su universalidad, es decir, en tanto que dichos objetos participan del bien universal. Aquí sí que podemos decir que en esto la libertad tiene su fundamento metafísico, en tanto que la voluntad se determina, no por una necesidad particular, sino por el *bonum commune* que se encuentra participado en todo ente real particular.

*“Intellectus enim apprehendit non solum hoc vel illud bonum, sed ipsum bonum commune. Unde, cum intellectus per formam apprehensam moveat voluntatem; in omnibus autem movens et motum oporteat esse proportionata; voluntas substantiae intellectualis non erit determinata a natura nisi ad bonum commune. Quicquid igitur offeretur sibi sub ratione boni, poterit voluntas inclinari in illud, nulla determinatione naturali in contrarium prohibente. Omnia igitur intellectualia liberam voluntatem habent ex iudicio intellectus venientem. Quod est liberum arbitrium habere, quod definitur esse liberum de ratione iudicium”*¹²⁸.

En este punto no parece que el Doctor Común esté refiriéndose, en el desarrollo de su argumentación, a ninguna suerte de *libertad del espíritu*, entendida como la independencia del intelecto respecto de la sensibilidad, después de que ésta haya brotado de aquélla mediante la *conversio ad phantasma* o en la inclinación del *ser consciente* hacia *lo otro* del mundo. Por otra parte, el *bonum commune* del Aquinatense no puede identificarse con la *universalitas* de Rahner, ya que la *universalitas* de éste es irreal y sólo se da anticipadamente en el espíritu hasta que éste la aprehende actualmente en el juicio de su conciencia, en el *ser consciente de ser en el mundo*. Finalmente, queremos destacar que Rahner, curiosamente, olvida referirse a la enseñanza del Santo Doctor, que afirma que la libertad no puede considerarse ni siquiera una potencia distinta de la voluntad; es una sola potencia la que quiere y

¹²⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 48, n. 3.

¹²⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 48, n. 3.

¹²⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 48, n. 6.

elige¹²⁹. Por consiguiente, la *libertad del espíritu* que defiende Rahner no tiene nada que ver con el libre albedrío ni con la voluntad, sino solamente con el espíritu en tanto que éste es consciente de ser *libre* respecto de la sensibilidad material y, por esto, puede existir como *ser consigo mismo*. En el siguiente punto, mediante la lectura comentada al *De veritate*, aún podremos precisar mejor el concepto tomista de libertad en contraste con el de nuestro autor.

b) *Referencias al De veritate (q. 22, a. 4, ad 2; q. 24, a. 1, co.; a. 2, co.)*

En este caso, el doctor Rahner hace unas referencias a unos conocidos pasajes del *De veritate*¹³⁰ en los que santo Tomás vuelve a tratar acerca de la libertad, pero, como evidenciaremos, la lectura de dichos pasajes sirve para desacreditar a nuestro autor, además de ser útil para definir el verdadero concepto tomista de libertad. No hace falta decir que, durante todo el tiempo, hemos estado tratando de la libertad interna —psicológica o subjetiva—, no de la libertad externa, es decir, de la libertad física, política o de la *libertas a coactione*. Sin embargo, atendiendo a la libertad psicológica es preciso también hacer una serie de distinciones. Antes de nada, santo Tomás nos vuelve a recordar que la voluntad está orientada hacia el bien universal contenido en lo particular por participación. Esto quiere decir que, aunque la voluntad pueda apetecer el *bonum commune* considerado *simpliciter*, es imposible que lo pueda apetecer sin la mediación de los entes particulares. El apetito racional es elícito, no se da hasta que se produce previamente un conocimiento intelectual del objeto hacia el cual la voluntad se inclinará. Aunque el intelecto aprehenda las esencias universales, las entiende de modo particular mediante la propia *conversio ad phantasmata*, ya que las esencias existen en

¹²⁹ La potencia de la voluntad se puede considerar bajo dos aspectos, en tanto que quiere —*voluntas ut natura*— o en tanto que elige —*voluntas ut libera*—: “*Potentias appetitivas oportet esse proportionatas potentiis apprehensivis, ut supra dictum est. Sicut autem ex parte apprehensionis intellectivae se habent intellectus et ratio, ita ex parte appetitus intellectivi se habent voluntas et liberum arbitrium, quod nihil aliud est quam vis electiva. Et hoc patet ex habitudine obiectorum et actuum. Nam intelligere importat simplicem acceptionem alicuius rei, unde intelligi dicuntur proprie principia, quae sine collatione per seipsa cognoscuntur. Ratiocinari autem proprie est devenire ex uno in cognitionem alterius, unde proprie de conclusionibus ratiocinamur, quae ex principiis innotescunt. Similiter ex parte appetitus, velle importat simplicem appetitum alicuius rei, unde voluntas dicitur esse de fine, qui propter se appetitur. Eligere autem est appetere aliquid propter alterum consequendum, unde proprie est eorum quae sunt ad finem. Sicut autem se habet in cognitivis principium ad conclusionem, cui propter principia assentimus; ita in appetitivis se habet finis ad ea quae sunt ad finem, quae propter finem appetuntur. Unde manifestum est quod sicut se habet intellectus ad rationem, ita se habet voluntas ad vim electivam, idest ad liberum arbitrium. Ostensum est autem supra quod eiusdem potentiae est intelligere et ratiocinari, sicut eiusdem virtutis est quiescere et moveri. Unde etiam eiusdem potentiae est velle et eligere. Et propter hoc voluntas et liberum arbitrium non sunt duae potentiae, sed una*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 83, a. 4, co.).

¹³⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De veritate* q. 22, a. 4, ad 2; q. 24, a. 1, co.; a. 2, co., referenciados en EM, p. 287, nota 183; GW¹, p. 214, nota 182; GW², p. 299, nota 18.

la realidad concreta de los entes particulares. Por consiguiente, la voluntad podrá apetecer el bien universal, considerado absolutamente, en la medida en que es común a todos los entes particulares. La razón humana puede alcanzar el concepto universal de bien, considerado *simpliciter*, en tanto que aprehende, a partir de los mismos entes o bienes particulares, alguna condición universal; *per apprehensionem alicuius universalis conditionis*. En efecto, así debe entenderse el siguiente pasaje tomasiano al que hace referencia nuestro autor:

“Quamvis appetitus semper intendat ad aliquid in rerum natura existens, quod est per modum particularis, et non universalis, tamen ad appetendum quandoque movetur per apprehensionem alicuius universalis conditionis: sicut appetimus hoc bonum ex hac consideratione qua consideramus simpliciter bonum esse appetendum; quandoque vero per apprehensionem particularis secundum suam particularitatem. Et ideo sicut appetitus ex consequenti distinguitur per differentiam apprehensionis quam sequitur, ita etiam ex consequenti distinguitur per universale et particulare”¹³¹.

Reconocemos que esta presente cuestión se encuentra de algún modo a caballo entre la metafísica, la teodicea y la teología —lo cual se ve potenciado en el padre Rahner—, y, por esta razón, nos parece oportuno advertir que debemos ser extremadamente cuidadosos a la hora de precisar los términos. Es cierto que santo Tomás habla de que la criatura intelectual tiene un *desiderium naturale summi boni* —que correspondería al *desiderium naturale videndi Deum* al que Rahner apela—, pero este *desiderium* no es *innato*, sino *elícito*, es decir, se da después de que se haya producido el acto del conocimiento. De modo natural, el hombre tiene un deseo de alcanzar a conocer la causa de los objetos que ha conocido; tiene un *naturale desiderium cognoscendi causam*: *“Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae”¹³²*. Como muy bien apunta el padre Garrigou-Lagrance, en contra de los teólogos modernistas, este deseo es condicional e ineficaz, a excepción de cuando Dios, de modo gratuito, quiere elevarnos al orden sobrenatural¹³³. Sobre este punto volveremos al final de nuestro trabajo, cuando tratemos de la concepción rahneriana de la *potentia oboedientialis*. Por ahora, nos contentamos con dejar claro que santo Tomás

¹³¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, q. 22, a. 4, ad 2.

¹³² SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 12, a. 1, co.

¹³³ Cfr. GARRIGOU-LAGRANGE, R. *La síntesis tomista*. Buenos Aires: Dedebec, Ediciones Desclée de Brouwer, 1947, p. 105.

entiende que, en la naturaleza intelectual, existe un deseo de alcanzar el sumo bien a partir del conocimiento de sus efectos que participan de este bien universal¹³⁴.

Pues bien, como los bienes particulares —efectos del *summum bonum*— no llegan a ser perfectamente buenos, y, por ende, no pueden satisfacer plenamente la voluntad, este mismo apetito racional tiene la propiedad de elegir entre dichos bienes, que no son más que medios para poder alcanzar el bien absoluto. Solamente los bienaventurados tienen el deseo de su voluntad satisfecho, tendiendo necesariamente hacia el bien divino. En el estado de vida presente, si un bien particular fuera pleno y perfecto, la voluntad humana estaría inclinada hacia él de modo necesario, y, por esto, no tendría la facultad de no elegir dicho bien ni de no quererlo. Pero este caso no se da en la realidad creada; Dios es el único bien absoluto y necesario. Por consiguiente, la voluntad, respecto de los bienes particulares, se determina a sí misma, es decir, es libre de quererlos o no, y de elegirlos o no; esto es lo que llamamos *liberum arbitrium*. Al respecto, es sorprendente que el doctor Rahner haya obviado —no sabemos si intencionalmente o por negligencia— el artículo sexto de la misma cuestión 22 del *De veritate* en donde el Angélico explica con gran precisión los tres tipos de determinaciones de la voluntad —respecto del acto, del objeto y del fin— y, en consecuencia, la distinción entre los tres géneros de libertad: de ejercicio, de especificación y de contrariedad (moral), como las denominaban los escolásticos. Así pues, según este texto, la voluntad se llama libre en tanto que no tiene ningún tipo de necesidad. Respecto del acto, la voluntad puede querer o no querer; respecto del objeto, puede querer uno u otro; y respecto del orden al fin, puede querer sólo aquellos objetos que son medios para alcanzar dicho fin. Es cierto que, además de los actos buenos, se pueden ejecutar actos malos mediante este tercer tipo de libertad; esto es debido a que el mal moral es presentado a la voluntad por el entendimiento bajo la apariencia de bien, ya que, desde un punto de vista metafísico, el hombre solamente puede inclinarse hacia el bien universal y los bienes particulares:

“Cum autem voluntas dicatur libera, in quantum necessitatem non habet, libertas voluntatis in tribus considerabitur: scilicet quantum ad actum, in quantum potest velle vel non velle; et quantum ad obiectum, in quantum potest velle hoc vel illud, etiam eius oppositum; et quantum ad ordinem finis, in quantum potest velle bonum vel malum. Sed quantum ad primum horum inest libertas voluntati in quolibet statu naturae respectu cuiuslibet obiecti.

¹³⁴ “*Desiderium autem naturale non potest esse nisi rei quae naturaliter haberi potest; unde desiderium naturale summi boni inest nobis secundum naturam, in quantum summum bonum participabile est a nobis per effectus naturales. Similiter amor ex similitudine causatur; unde naturaliter diligitur summum bonum super omnia, in quantum habemus similitudinem ad ipsum per bona naturalia*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super Sent.*, lib. 3, d. 27, q. 2, a. 2, ad 4).

*Cuiuslibet enim voluntatis actus est in potestate ipsius respectu cuiuslibet obiecti. Secundum vero horum est respectu quorundam obiectorum, scilicet respectu eorum quae sunt ad finem, et non ipsius finis; et etiam secundum quemlibet statum naturae. Tertium vero non est respectu omnium obiectorum, sed quorundam, scilicet eorum quae sunt ad finem; nec respectu cuiuslibet status naturae, sed illius tantum in quo natura deficere potest. Nam ubi non est defectus in apprehendendo et conferendo, non potest esse voluntas mali etiam in his quae sunt ad finem, sicut patet in beatis. Et pro tanto dicitur, quod velle malum nec est libertas, nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum*¹³⁵.

A partir de lo que hemos leído, se confirma que el libre albedrío del hombre estriba en su naturaleza racional. El hombre no obra por instinto, como los animales irracionales, sino mediante el juicio. El hombre, siendo dueño de su propio juicio¹³⁶, es dueño de su voluntad, y, por este motivo, santo Tomás dice que es *causa sui motus*¹³⁷ o, como vimos anteriormente en la cuestión 48, *sibi causa agendi*: “*Liberum est quod sui causa est. Quod ergo non est sibi causa agendi, non est liberum in agendo. Quaecumque autem non moventur neque agunt nisi ab aliis mota, non sunt sibi ipsis causa agendi*”¹³⁸. El hombre es capaz de ser tan dueño de su juicio, que puede juzgar acerca de su propio juicio, discerniendo cuál es la razón de finalidad, y cuáles son los medios que están ordenados a dicha finalidad. Por este motivo, el hombre, en tanto que tiene capacidad de juicio, es sujeto con responsabilidad moral, pues puede saber lo que conviene o lo que no conviene hacer, lo cual sería imposible si no tuviera libre albedrío. Esto lo encontramos muy bien explicado en un importante texto del Santo Doctor, correspondiente a la segunda referencia que el doctor Rahner hace al *De veritate*:

“Eorum autem quae a seipsis moventur, quorundam motus ex iudicio rationis proveniunt, quorundam vero ex iudicio naturali. Ex iudicio rationis homines agunt et moventur; conferunt enim de agendis; sed ex iudicio naturali agunt et moventur omnia bruta. Quod quidem patet tum ex hoc quod omnia quae sunt eiusdem speciei, similiter operantur, sicut omnes hirundines similiter faciunt nidum: tum ex hoc quod habent iudicium ad aliquod opus determinatum et non ad omnia; sicut apes non habent industriam ad faciendum aliquod aliud opus nisi favos mellis; et similiter est de aliis animalibus. Unde recte consideranti apparet quod per quem modum attribuitur motus et actio corporibus naturalibus inanimatis,

¹³⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, q. 22, a. 6, co.

¹³⁶ “*Quaedam vero agunt quodam arbitrio, sed non libero, sicut animalia irrationalia, ovis enim fugit lupum ex quodam iudicio, quo existimat eum sibi noxium; sed hoc iudicium non est sibi liberum, sed a natura inditum. Sed solum id quod habet intellectum, potest agere iudicio libero, inquantum cognoscit universalem rationem boni, ex qua potest iudicare hoc vel illud esse bonum. Unde ubicumque est intellectus, est liberum arbitrium*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 59, a. 3, co.).

¹³⁷ “*Liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui id quod liberum est, sicut nec ad hoc quod aliquid sit causa alterius, requiritur quod sit prima causa eius*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 83, a. 1, ad 3).

¹³⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 48, n. 3.

per eundem modum attribuitur brutis animalibus iudicium de agendis; sicut enim gravia et levia non movent seipsa, ut per hoc sint causa sui motus, ita nec bruta iudicant de suo iudicio, sed sequuntur iudicium sibi a Deo inditum. Et sic non sunt causa sui arbitrii, nec libertatem arbitrii habent. Homo vero per virtutem rationis iudicans de agendis, potest de suo arbitrio iudicare, in quantum cognoscit rationem finis et eius quod est ad finem, et habitudinem et ordinem unius ad alterum: et ideo non est solum causa sui ipsius in movendo, sed in iudicando; et ideo est liberi arbitrii, ac si diceretur liberi iudicii de agendo vel non agendo”¹³⁹.

Por otra parte, en el artículo segundo de la misma cuestión 24, santo Tomás abunda sobre la capacidad que tiene el hombre de juzgar sobre su propio juicio merced a su naturaleza racional, y a la facultad que tiene la razón de poder volver o reflexionar sobre su propio acto. Por esto el Santo Doctor asevera que la raíz de la libertad se encuentra en la propia razón:

“Iudicium autem est in potestate iudicantis secundum quod potest de suo iudicio iudicare: de eo enim quod est in nostra potestate, possumus iudicare. Iudicare autem de iudicio suo est solius rationis, quae super actum suum reflectitur, et cognoscit habitudines rerum de quibus iudicat, et per quas iudicat: unde totius libertatis radix est in ratione constituta. Unde secundum quod aliquid se habet ad rationem, sic se habet ad liberum arbitrium. Ratio autem plene et perfecte invenitur solum in homine: unde in eo solum liberum arbitrium plenarie invenitur”¹⁴⁰.

Es difícil de comprender, después de leer estos textos, cómo el padre Rahner, apelando al tomismo, acaba deformando el concepto de libre albedrío, negándolo *de facto*. Las consecuencias teológicas y morales de negar el *liberum arbitrium* pueden ser calamitosas, teniendo en cuenta que es un concepto exigido por la fe (*fides astringit*), como muy bien apunta el Doctor Común al principio del cuerpo del artículo primero: “*Absque omni dubitatione hominem arbitrio liberum ponere oportet. Ad hoc enim fides astringit, cum sine libero arbitrio non possit esse meritum vel demeritum, iusta poena vel praemium. Ad hoc etiam manifesta indicia inducunt, quibus apparet hominem libere unum eligere, et aliud refutare*”¹⁴¹. Según nuestro juicio, el padre Rahner concibe la libertad psicológica, no como *liberum arbitrium*, sino como una *liberación* al modo hegeliano —como desarrollaremos en la parte final de este trabajo—, es decir, como una independencia de la conciencia del espíritu respecto de la materia de la sensibilidad en tanto que este espíritu consciente está orientado necesariamente hacia la irrealidad del *ser en general*, a la vez que está en negación o confrontación con el mundo; de aquí que nuestro autor haga estribar la libertad del espíritu en la negación

¹³⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, q. 24, a. 1, co.

¹⁴⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, q. 24, a. 2, co.

¹⁴¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, q. 24, a. 1, co.

—*libertas est negatio*—, de la misma manera que —como vimos al principio de nuestro trabajo— fundamenta en la nada el mismo ser. En otras palabras, la libertad es una negación (liberación) —según nuestro autor— que hace el espíritu respecto de la materia para encontrarse en su propia autoconciencia, lo cual se consigue mediante la doble dinámica de la *abstractio* y la *conversio ad phantasma*.

3. 2. La cogitativa

Ha llegado el momento de hablar de la cogitativa. Rahner solamente considera este sentido interno desde el punto de vista de la *conversio ad phantasma*, es decir, dentro del marco de la originación de la sensibilidad a partir del espíritu. La potencia de la cogitativa es el nexo de unión del espíritu y la sensibilidad: “la cogitativa es el medio en el que el espíritu y la sensibilidad, que de él ha brotado, se ensamblan para constituir el conocimiento humano integral”¹⁴². Considerando así la cogitativa, nuestro autor, en su afán por identificarlo todo, llega a decir que el acto de la cogitativa y el de la *conversio ad phantasma* son lo mismo¹⁴³. Por otra parte, el padre Rahner recuerda que la cogitativa es también denominada por santo Tomás *ratio particularis*, que Edith Stein, a la vez, traduce al alemán por *Urteilkraft* (potencia de juicio)¹⁴⁴. Sin esta *ratio particularis* no podría darse un conocimiento completo, es decir, una conciencia completa del espíritu, en tanto que *ser consigo* y *ser en lo otro*; de hecho, ella es producida por el espíritu como una prolongación de su ser, es decir, como una *continuación* del espíritu en el interior de la sensibilidad (*Fortsetzung des Geistes in die Sinnlichkeit hinein*): “La cogitativa (*ratio particularis*) es producida por una especie de

¹⁴² EM, p. 264: “[...] *die cogitativa ist die Mitte, in der sich der Geist und die Sinnlichkeit, die ihm entsprungen ist, zum einen menschlichen Erkennen zusammenschließen*” (GW¹, p. 194; GW², p. 274).

¹⁴³ Cfr. EM, p. 264; GW¹, p. 194; GW², p. 274.

¹⁴⁴ La referencia explícita a la traducción de Edith Stein (Santa Teresa Benedicta de la Cruz) que hace Karl Rahner en la cuestión de la cogitativa, podría llevar a pensar al lector que en la obra de esta santa filósofa podemos encontrar coincidencias con las de nuestro autor. Rahner simplemente se limita a decir —lo cual, por otra parte, es cierto— que la doctora Stein traduce al alemán *ratio particularis* por *Urteilkraft*, lo que en español corresponde *litteraliter* a *potencia de juicio*. Ella traduce el término en el contexto del comentario a las *Quaestiones disputatae de veritate*, en concreto acerca de la posibilidad o no de que el intelecto conozca lo singular. Aunque ella no se limite a traducir el texto íntegramente —por ejemplo, omite las objeciones—, añade algunos comentarios explicativos propios y se permite algunas licencias para acomodar sus comentarios, podemos decir que la traducción de este pasaje es fiel a la doctrina tomista, y, por consiguiente, hubiera sido preferible que Rahner hubiera tenido en consideración dicho texto, y no solamente la traducción alemana de un término aislado, sobre el cual ha hecho un vago y superficial apunte descontextualizante. En efecto, lo que enseña Stein, siguiendo a santo Tomás, es que el juicio particular es propio de la cogitativa. En este sentido, *Urteilkraft* se refiere a que la cogitativa es una potencia de un juicio de carácter particular, de aquí que santo Tomás la llame *ratio particularis* (cfr. STEIN, E. *Übersetzung: Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit Quaestiones disputatae De veritate*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2008, vol. I, p. 71, referenciado en EM, p. 299, nota 232; GW¹, p. 224, nota 227; GW², p. 311, nota 37).

‘continuación del espíritu’ en el interior de la sensibilidad (*mens... continuatur viribus sensitivis*). Brotando de esta manera del espíritu y conformada, por tanto, de manera especial por él, presenta la cogitativa, ‘en segundo lugar’, a visión lo universal¹⁴⁵. De hecho, la cogitativa es considerada de modo espiritual por nuestro autor, como la manifestación o, mejor dicho, la *revelación (Enthüllung)* del ser *no sensible (nicht-sinnlicher)* del espíritu en la misma sensibilidad:

“Pero, precisamente en cuanto el espíritu despliega su propio ser haciendo brotar a la sensibilidad, ha de revelar necesariamente en la sensibilidad su ser no sensible; el mismo espíritu tiene que manifestarse en la sensibilidad como no sensible. A la sensibilidad como revelación de la ‘no sensibilidad’ del espíritu llama santo Tomás cogitativa¹⁴⁶.”

Mediante la cogitativa —como extensión suya— el espíritu aprehende lo singular material, y, a la vez, se aprehende a sí mismo: “Y, sin embargo, tiene que ser el intelecto en su ‘continuación’ el que conoce lo singular y ciertamente el intelecto mismo; no sólo la sensibilidad de la cogitativa considerada como facultad ‘distinta’ del intelecto¹⁴⁷. Efectivamente, Rahner afirma que la *conversio ad phantasma* coincide también con la *reflexio*, y es de este modo que hay que entender la máxima tomista “*eodem actu intelligit se et intelligit se intelligere*”¹⁴⁸. Así pues, a partir de la tesis que sostiene que el hombre se conoce conociendo su propio acto —como bien explica santo Tomás—, Karl Rahner procede deformativamente, sentenciando por enésima vez que la iluminación abstractiva es la misma *conversio ad phantasma*:

“Y así esta *illuminatio* abstractiva resulta idéntica ella misma con la *conversio ad phantasma*. Ésta no es meramente una aplicación del espíritu a la sensibilidad que precede lógicamente al conocimiento actual de lo singular, como posibilitación de éste que es, sino que es precisamente aquel movimiento del espíritu en el que el contenido sensible es conformado por la estructura apriórica del espíritu, por su ‘luz’ cabe decir, o sea, es visto en el ser en general sobre el que el espíritu se anticipa y es así conocido en su universalidad. *Abstractio* y

¹⁴⁵ EM, p. 264: “*Die cogitativa (ratio particularis) wird bewirkt durch eine Art ‚Fortsetzung‘ des Geistes in die Sinnlichkeit hinein (mens... continuatur viribus sensitivis). Als so dem Geist entspringend und daher besonders von ihm ‚durchformt‘ bietet die cogitativa 2. das Allgemeine zur Sicht an*” (GW¹, pp. 194-195; GW², p. 275).

¹⁴⁶ EM, p. 288: “*Insofern der Geist aber gerade sein eigenes Wesen treibt, indem er die Sinnlichkeit entspringen läßt, muß sich in der Sinnlichkeit selbst sein nichtsinnliches Wesen enthüllen, es muß in der Sinnlichkeit selber der Geist als nicht-sinnlicher zutagetreten. Die Sinnlichkeit als Enthüllung des nichtsinnlichen Geistes nennt Thomas die cogitativa*” (GW¹, p. 215; GW², p. 300).

¹⁴⁷ EM, p. 266: “*In seiner ‚Fortsetzung‘ soll jedoch dennoch der Intellekt das Einzelne erkennen, demnach der Intellekt doch selbst, nicht etwa bloß die Sinnlichkeit der cogitativa, betrachtet als vom Intellekt verschiedenes Vermögen*” (GW¹, pp. 196-197; GW², p. 277).

¹⁴⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super Sent.*, lib. 1, d. 10, q. 1, a. 5, ad 2, citado en EM, p. 268, nota 122; GW¹, p. 198, nota 122; GW², p. 279, nota 35.

conversio son las dos caras de un mismo proceso. La *abstractio* se realiza al tener lugar una *conversio* de la estructura apriórica del espíritu mismo sobre la sensibilidad¹⁴⁹.

Por consiguiente, la cogitativa es, al mismo tiempo, la potencia y el acto que permite el ensamblaje o identidad de dicha *abstractio* y *conversio*, constituyendo una misma *conversio abstractiva ad phantasma* en el mismo proceso del brotar sensible del espíritu. En otras palabras, las sucesivas identidades que hemos visto hasta el momento, de *abstractio* y *conversio*, de espíritu y sensibilidad, de *ser consigo mismo* y *ser en lo otro*, de *ser consciente* y *ser en el mundo*, son expresadas *simpliciter* por el mismo acto de la cogitativa.

Por otro lado, recordemos que Rahner solamente considera la cogitativa como potencia de la *conversio ad phantasma*, al mismo tiempo que afirma que ambas son una misma cosa, lo cual entra dentro de la lógica rahneriana, ya que en páginas anteriores expusimos que, sin el proceso de la *conversio*, no existiría la unidad sensible-espiritual que proclama nuestro autor. Esto lo fundamenta el padre Rahner alegando que santo Tomás explica la imposibilidad de que se dé conocimiento sin la cogitativa o sin la *conversio*. De este modo, se concluye con una visión reduccionista de la propia cogitativa, confundiendo nuevamente una potencia sensible con una operación intelectual: “La necesidad de la cogitativa y de la *conversio* coinciden, una y otra, por tanto, tienen que ser la misma cosa”¹⁵⁰. Esta identidad se afirma por el mero hecho de que santo Tomás explica que la conversión a los fantasmas se hace con la colaboración de la potencia cogitativa. Pero nuestro autor, olvidando que unidad no quiere decir identidad, prosigue con su argumentación manifestando que la cogitativa, al ser el lugar (de identidad) de la *conversio ad phantasma* y del brotar sensible, es, por tanto, el lugar de la libertad del espíritu, cerrando así el círculo inmanentista en el acto de la cogitativa¹⁵¹. Parece, por otra parte, que nuestro autor fuerza la traducción que hace Edith Stein de *ratio particularis* como *Urteilkraft*, como si la cogitativa fuera una potencia del espíritu, es decir, del juicio de la conciencia. Como hemos señalado anteriormente, la cogitativa es una potencia sensible que tiene la facultad de hacer un

¹⁴⁹ EM, p. 271: “Diese abstrahierende illuminatio zeigt sich damit selbst als mit der conversio ad phantasma identisch. Die conversio ad phantasma ist nicht bloß eine der aktuellen Erkenntnis des Allgemeinen als deren Ermöglichung logisch vorausgehende Hinwendung des Geistes zur Sinnlichkeit, sondern ist gerade diejenige Hinbewegung des Geistes, in der der sinnliche Inhalt durch die apriorische Struktur des Geistes, durch sein ‚Licht‘ gleichsam durchformt wird, d. h. im Sein überhaupt, auf das der Geist vorgreift, gesehen und damit in seiner Allgemeinheit erkannt wird. Abstractio und conversio sind zwei Seiten des einen Vorganges. Die abstractio geschieht, indem eine conversio der apriorischen Struktur des Geistes selbst zum Sinnlichen stattfindet” (GW¹, pp. 200-201; GW², p. 271).

¹⁵⁰ EM, p. 292: “Die Notwendigkeit der cogitativa und der conversio fallen zusammen, diese selbst sind daher sachlich eine” (GW¹, p. 218; GW², p. 303).

¹⁵¹ Cfr. EM, p. 296; GW¹, p. 221; GW², p. 308.

juicio de carácter particular. Santo Tomás, a diferencia de nuestro autor, demuestra una fineza en el discernimiento de las distintas potencias del alma, y de ningún modo confunde la cogitativa con el intelecto ni mucho menos con los procesos cognoscitivos. El intelecto necesita, no sólo para la abstracción, sino para el conocimiento de los entes singulares, de los fantasmas y de la cogitativa, potencia de la cual se diferencia¹⁵², a pesar de que la misma cogitativa sea la potencia sensible más elevada y más cercana al intelecto; con razón santo Tomás dice de ella que “*est in confinio sensitivae et intellectivae partis, ubi pars sensitiva intellectivam attingit*”¹⁵³.

Otra cuestión que le quedaba pendiente al doctor Rahner era la de dilucidar cuál era la relación existente entre la potencia imaginativa y la misma cogitativa. Como no podía

¹⁵² He aquí un pasaje de la traducción y breve comentario explicativo de Edith Stein, en donde deja patente la necesidad que tiene el intelecto de la cogitativa (*ratio particularis*) y de los fantasmas para el conocimiento de la realidad singular: “*Die Unterscheidung der singularen Dinge, die bei einer bloß universellen Erkenntnis nicht möglich wäre und die wir doch für das praktische Leben brauchen, wird uns nicht durch den bloßen Verstand, sondern durch die Sinne ermöglicht; ,nicht nur der Verstand wirkt in uns als bewegende Kraft (est movens), sondern auch das Phantasma, durch das die universelle Verstandeserkenntnis auf den partikulären Gegenstand des Handelns (operabile) Anwendung findet; darum ist der Verstand [als das Erkenntnisvermögen für das Allgemeine] gleichsam das entferntere Bewegungsprinzip, die auf das Besondere gerichtete Vernunft aber (= Urteilskraft, ratio particularis) und die Phantasmen sind das nächste Bewegungsprinzip*” (STEIN, E. *Übersetzung: Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit Quaestiones disputatae De veritate*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2008, vol. I, p. 71). El texto de santo Tomás es el siguiente: “[...] *non solum intellectus est movens in nobis, sed etiam phantasia, per quam universalis conceptio intellectus ad particulare operabile applicatur; unde intellectus est quasi movens remotum; sed ratio particularis et phantasia sunt movens proximum*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, q. 2, a. 6, ad 2). La traducción de la traducción del texto de Stein podría ser ésta: “La diferenciación de las cosas singulares, que no sería posible en un conocimiento meramente universal y que sin embargo necesitamos para la vida práctica, no se nos posibilita a través del mero intelecto, sino a través de los sentidos: ‘no sólo el intelecto actúa en nosotros como fuerza dinámica (*est movens*), sino también el fantasma, a través del cual el conocimiento intelectual universal encuentra una aplicación en el objeto particular de la acción (*operabile*); por ello, el entendimiento [en tanto que facultad del conocimiento para lo general] es, en cierto modo, el principio dinámico más lejano, mientras que la razón orientada a lo particular (= potencia de juicio, *ratio particularis*) y los fantasmas son el principio dinámico más próximo” (traducción A. CLIMENT BELART). Por otra parte, en la traducción de la santa carmelita queda clara la diferencia entre el conocimiento intelectual y el sensible, a pesar de que el intelecto, mediante la sensibilidad, llegue a conocer *indirecte* lo singular de un modo inmaterial: “*Sagt man, der Verstand müsse das Singuläre erkennen, weil die jeweils höhere Fähigkeit immer das vermag, wozu die niedere imstande ist, so ist wohl zuzugeben, daß die höhere das auch leisten können muß, was die niedere kann; ,aber nicht auf dieselbe Weise, sondern auf eine vollkommene; darum erkennt dasselbe Ding wie die Sinne auch der Verstand, jedoch auf vollkommene Weise, nämlich immateriell; und so folgt nicht, daß der Verstand das Singuläre erkennen müsse, wie es die Sinne erkennen*” (STEIN, E. *Übersetzung: Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit Quaestiones disputatae De veritate*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2008, vol. I, p. 71). Aquí el texto tomasiano correspondiente: “[...] *illud quod potest virtus inferior, potest etiam superior; non tamen eodem modo, sed nobiliori; unde eadem rem quam cognoscit sensus, cognoscit et intellectus, nobilius tamen, quia immaterialius; et sic non sequitur, quod si sensus singulare cognoscit, quod intellectus cognoscat*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, q. 2, a. 6, ad 4). Y aquí la traducción de la traducción de Stein: “Si se afirma que el entendimiento debería conocer lo singular, porque la capacidad respectivamente más elevada logra siempre aquello de lo que la más inferior es capaz, entonces hay que admitir que la más elevada debe poder también ser capaz de aquello que la inferior puede; pero no de la misma manera, sino de una más perfecta; por ello, el entendimiento conoce la misma cosa igual que los sentidos, si bien de forma mucho más perfecta, a saber, inmaterialmente; y de ello no se sigue que el entendimiento deba conocer lo singular como lo conocen los sentidos” (traducción de A. CLIMENT BELART).

¹⁵³ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super Sent.*, lib. 3, d. 23, q. 2, a. 2, qc. 1, ad 3.

ser de otra manera, nuestro autor también acaba identificando dichas potencias, pero, esta vez, reconociendo que santo Tomás las distingue en sus textos. Ahora bien, Rahner insinúa que esta distinción de todas las potencias de la sensibilidad interna se debe más a una tradición que el propio Doctor Común recogió sin llegar a cuestionarla:

“Es perfectamente exacto, con todo, que santo Tomás distingue la *imaginatio* y la cogitativa una de otra como dos potencias, y no necesitamos ahora determinar si la distinción de los cuatro sentidos interiores que Tomás concibe como distinción real, procede de la dinámica interior de la metafísica tomista del conocimiento, o es más bien un residuo de tradición que se transmite una vez más sin prestar atención a su contenido”¹⁵⁴.

La identidad de la imaginación y de la cogitativa se debe, según Rahner, a que ambas tienen su raíz común en el espíritu, que es su origen originante (*entspringenlasenden Ursprung*). Por consiguiente, el *phantasma* pertenece a la imaginación, a la cogitativa y, en su fundamento, al espíritu, que —como leímos anteriormente— es el encargado de prepararlo, siendo este proceso de preparación la misma *conversio ad phantasma* y, simultáneamente, la formación tanto de la imaginativa como de la cogitativa. Sin embargo, Rahner resta importancia a la cuestión de si entre ambas potencias hay o no una distinción real o de razón; lo importante para él es que no se olvide que la sensibilidad brota del espíritu, constituyendo, así, una perfecta unidad. Léase, pues, esta definición de dicha sensibilidad espiritual: “[...] la sensibilidad, que brota del espíritu y que por ello es el *topos perespiritualizado* y modelado por la virtud espontánea de configuración del espíritu, en cuyo lugar puede el espíritu recibir pasiva y, sin embargo, libremente la formal limitación y determinación de su amplitud apriórica”¹⁵⁵. Por consiguiente, la conclusión lógica de todos estos enrevesados argumentos es que la sensibilidad —*imaginatio*— solamente le sirve al espíritu para que él pueda quedar reflejado o plasmado en ella, y así pueda contemplarse a sí mismo en *lo otro* del mundo. Es en este sentido que debemos entender la *imaginatio* como la virtud configurante del espíritu (*Einbildungskraft des Geistes*):

“En alemán sería perfectamente adecuado a la real situación que se trata de describir, si se caracterizara a esta unitaria sensibilidad interior, a partir de la *imaginatio*, como virtud

¹⁵⁴ EM, pp. 296-297: “Nun ist es richtig, daß Thomas die *imaginatio* und die *cogitativa* als zwei Vermögen voneinander scheidet, und wir brauchen hier nicht zu unter suchen, ob diese als sachlich gemeinte Unterscheidung der vier *sensus interni* wirklich von der inneren Dynamik der thomistischen Erkenntnismetaphysik geboten oder mehr ein Stück sorglos weitergegebener Tradition ist” (GW¹, pp. 221-222; GW², pp. 308-309).

¹⁵⁵ EM, p. 298: “[...] als die Sinnlichkeit, die dem Geist entspringt, und daher ursprünglich und nicht nachträglich der immer schon durchgeistete und unter der spontanen Bildungskraft des Geistes stehende Ort ist, an dem der Geist die formale Eingrenzung und Bestimmung seiner apriorischen Weite passiv und doch in Freiheit entgegenzunehmen vermag” (GW¹, p. 223; GW², p. 310).

plastificante o configurante del espíritu (*Einbildungskraft des Geistes*). El espíritu mismo se plasma a sí mismo en el interior de la 'otredad' de la sensibilidad configurando desde dentro a ésta (*forma corporis* y forma de las potencias sensibles), y 'haciéndose brotar' en el interior de la materia permanece libre señor de ella que la configura y conforma en su virtud configurante (*Einbildungskraft*) conforme a su propia ley"¹⁵⁶.

Seguidamente procederemos a confrontar todo lo que hemos expuesto acerca de la cogitativa con la doctrina tomista. En primer lugar, veremos cómo santo Tomás está convencido de la distinción real que hace de las potencias sensibles, no siendo un mero repetidor de una tradición infundada, como, por el contrario, interpreta nuestro autor. Y, en segundo lugar, de entre todas las referencias que hace nuestro autor, hemos seleccionado una correspondiente a la cuestión décima del *De veritate*, a partir de la cual trataremos acerca de la definición que el Santo Doctor hace de la cogitativa en contraposición a la concepción rahneriana de la misma, es decir, como una *continuación* del espíritu en el interior de la sensibilidad, en identidad, a la vez, con la *conversio ad phantasma*. Asimismo, queremos advertir que, aunque la cuestión de la sensibilidad fue tratada en la segunda parte de nuestro trabajo, ahora volvemos a ella debido a que, al entender nuestro autor la sensibilidad al modo kantiano, es decir, constituida por las estructuras aprióricas del espacio y del tiempo, sólo dedica un apartado especial a la cogitativa —obviando las otras potencias— en el contexto de la *conversio abstractiva ad phantasma*, llegando a fusionar toda la sensibilidad en lo que él denomina el *plano de la imaginatio*, y ésta, a la vez, con el espíritu. Por esta razón, es conveniente hacer un correcto discernimiento. Evidentemente, no volveremos a tratar aquí *in extenso* acerca de la sensibilidad, simplemente nuestra pretensión es, siguiendo a santo Tomás, demostrar, en el primer punto, que la cogitativa es distinta de las otras potencias de la sensibilidad, y, en el segundo, que dicha cogitativa no es espiritual, o sea, que es distinta del intelecto.

a) Referencia al *De anima* (a. 13, co.) y a la *Summa Theologiae* (I, q. 78, a. 4, co.) en torno a la distinción real de las potencias sensibles

Aunque en *Geist in Welt* todas las potencias sensibles queden confundidas en el llamado *plano de la imaginatio*, al padre Rahner no le queda más remedio que

¹⁵⁶ EM, p. 299: "Im Deutschen wäre es der Sache am angemessensten, diese eine innere Sinnlichkeit von der imaginatio her als Einbildungskraft des Geistes zu bezeichnen. Der Geist selbst bildet sich in das andere der Sinnlichkeit ein (forma corporis und forma der sinnlichen Vermögen) und bleibt in diesem Sich-selbst-entfließen-Lassen in die materia freier Herr, der die Materie in der Einbildungskraft nach eigenem Gesetz bildet" (GW¹, p. 224; GW², p. 311).

reconocer que santo Tomás sostiene la distinción real entre las potencias sensitivas. Sin embargo, parece —según nuestro autor— que esta doctrina sería heredada de una tradición obsoleta a la cual el Santo Doctor no habría prestado mucha atención, a pesar de que una lectura atenta de los mismos textos tomasianos referenciados por Rahner nos revela, por el contrario, la gran fineza de discernimiento que realiza el Aquinate entre las distintas potencias sensibles¹⁵⁷; leamos, pues, el primer pasaje perteneciente a la *Quaestio disputata de anima*, el cual comentaremos intercalándolo con el pasaje correspondiente de la *Summa Theologiae*:

“Ad perfectam autem sensus cognitionem, quae sufficiat animali, quinque requiruntur. Primo, quod sensus recipiat speciem a sensibilibus: et hoc pertinet ad sensum proprium. Secundo, quod de sensibilibus perceptis diiudicet, et ea ad invicem discernat: quod oportet fieri per potentiam ad quam omnia sensibilia perveniunt, quae dicitur sensus communis. Tertium est quod species sensibilibus receptae conserventur. Indiget autem animal apprehensione sensibilibus non solum ad eorum praesentiam, sed etiam postquam abierint: et hoc necessarium est reduci in aliquam potentiam. Nam et in rebus corporalibus aliud principium est recipiendi, et aliud conservandi, nam quae sunt bene receptibilia sunt interdum male conservativa. Huiusmodi autem potentia dicitur imaginatio sive phantasia. Quarto autem, requiruntur intentiones aliquae quas sensus non apprehendit, sicut nocivum et utile et alia huiusmodi. Et ad haec quidem cognoscenda pervenit homo inquirendo et conferendo; alia vero animalia quodam naturali instinctu, sicut ovis naturaliter fugit lupum tamquam nocivum. Unde ad hoc in aliis animalibus ordinatur aestimativa naturalis; in homine autem vis cogitativa, quae est collativa intentionum particularium: unde et ratio particularis dicitur, et intellectus passivus. Quinto autem, requiritur quod ea quae prius fuerunt apprehensa per sensus et interius conservata, iterum ad actualem considerationem revocentur. Et hoc quidem pertinet ad rememorativam virtutem: quae in aliis quidem animalibus absque inquisitione suam operationem habet, in hominibus autem cum inquisitione et studio; unde in hominibus non solum est memoria, sed reminiscencia. Necesse autem fuit ad hoc potentiam ab aliis distinctam ordinari, quia actus aliarum potentialium sensitivarum est secundum motus a rebus ad animam, actus autem memorativae potentiae est e contrario secundum motum ab anima ad res. Diversi autem motus diversa principia motiva requirunt: principia autem motiva potentiae dicuntur”¹⁵⁸.

Efectivamente, santo Tomás de Aquino fundamenta la teoría de la susodicha distinción entre las potencias sensibles en una larga tradición, atendiendo sobre todo al peripatetismo de Avicena¹⁵⁹, a pesar de que, en origen, la teoría incompleta de Aristóteles al respecto adolecía de varias imprecisiones, propias de una doctrina

¹⁵⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Q. d. de anima*, a. 13, co.; *Summa Theologiae* I, q. 78, a. 4, co., referenciados en EM, p. 296, nota 216; GW¹, p. 221, nota 213; GW², p. 308, nota 23.

¹⁵⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Q. d. de anima*, a. 13, co.

¹⁵⁹ Cfr. PURKISS, M. U. *Introducción al tratado del hombre*. En SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Madrid: BAC, 1959, vol. III (2), pp. 33-35.

incipiente, como es la concepción unitaria que tenía él de toda la sensibilidad interna a la que llamaba κοινή αἴσθησις (*sensus communis*)¹⁶⁰. Santo Tomás, por el contrario, recogiendo el posterior desarrollo de la teoría de la sensibilidad y perfeccionándola, establece una clara distinción entre las diversas potencias: sentido común, imaginación, memoria y, finalmente, estimativa (en los animales irracionales) o cogitativa (en el hombre). Esta distinción no es gratuita, sino que responde a la necesidad natural de atribuir una potencia diferente a cada una de las distintas funciones que se producen en la sensibilidad interna, como son la receptiva, la conservativa o la reproductora, que permiten la perfección natural de la vida sensitiva: “*Cum natura non deficiat in necessariis, oportet esse tot actiones animae sensitivae, quot sufficient ad vitam animalis perfecti. Et quaecumque harum actionum non possunt reduci in unum principium, requirunt diversas potentias, cum potentia animae nihil aliud sit quam proximum principium operationis animae*”¹⁶¹.

En el texto del *De anima* que hemos leído más arriba, santo Tomás deja claras las cinco condiciones necesarias para que se dé una perfecta cognición sensitiva, mientras nos aporta, a la vez, los criterios que debemos tener en cuenta para hablar con propiedad acerca de las distintas potencias. En primer lugar, son los sentidos propios (externos) los primeros en recibir las *species* de los objetos sensibles. Este punto es el más fundamental, puesto que deja patente, por una parte, que lo que percibe la

¹⁶⁰ Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τῶν κοινῶν οἷόν τ' εἶναι αἰσθητήριόν τι ἴδιον, ὃν ἐκάστη αἰσθήσει αἰσθανόμεθα κατὰ συμβεβηκός, οἷον κινήσεως, στάσεως, σχήματος, μεγέθους, ἀριθμοῦ· ταῦτα γὰρ πάντα [κινήσει] αἰσθανόμεθα, οἷον μέγεθος κινήσει (ὥστε καὶ σχῆμα· μέγεθος γάρ τι τὸ σχῆμα), τὸ δ' ἡρεμοῦν τῷ μὴ κινεῖσθαι, ὁ δ' ἀριθμὸς τῆ ἀποφάσει τοῦ συνεχοῦς, καὶ τοῖς ἰδίους (ἐκάστη γὰρ ἐν αἰσθάνεται αἴσθησις)· ὥστε δῆλον ὅτι ἀδύνατον ὅτουοῦν ἰδίαν αἴσθησιν εἶναι τούτων, οἷον κινήσεως· οὕτω γὰρ ἔσται ὥσπερ νῦν τῆ ὄψει τὸ γλυκὸν αἰσθανόμεθα· τοῦτο δ' ὅτι ἀμφοῖν ἔχοντες τυγχάνομεν αἴσθησιν, ἢ ὅταν συμπέσωσιν ἅμα γνωρίζομεν. Εἰ δὲ μή, οὐδαμῶς ἂν ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός ἦσθάνόμεθα (οἷον τὸν Κλέωνος υἱὸν οὐχ ὅτι Κλέωνος υἱός, ἀλλ' ὅτι λευκός, τούτω δὲ συμβέβηκεν υἱῷ Κλέωνος εἶναι)· τῶν δὲ κοινῶν ἤδη ἔχομεν αἴσθησιν κοινήν, οὐ κατὰ συμβεβηκός· οὐκ ἄρ' ἐστὶν ἴδια· οὐδαμῶς γὰρ ἂν ἦσθάνόμεθα ἀλλ' ἢ οὕτως ὥσπερ εἴρηται [τὸν Κλέωνος υἱὸν ἡμᾶς ὁρᾶν] (ARISTÓTELES. *De anima* III, 1, 425a14-29): “Tampoco es posible que exista un órgano especial para los sensibles comunes, es decir, aquellos que percibimos por accidente por medio de cada sentido como son movimiento, reposo, figura, magnitud, número y unidad. Todos éstos los percibimos gracias al movimiento: por ejemplo, gracias al movimiento percibimos la magnitud y, por tanto, también la figura ya que también la figura es una magnitud; el reposo, a su vez, lo percibimos por la ausencia de movimiento y el número por la negación del continuo así como por los sensibles propios, dado que cada sensación percibe una sola cualidad. Queda evidenciada, por tanto, la imposibilidad absoluta de que exista un sentido especial para estos sensibles —por ejemplo, para el movimiento— ya que en tal supuesto ocurriría lo que ocurre cuando percibimos lo dulce con la vista. En este caso sucede que de hecho poseemos sensación de lo uno y lo otro y gracias a ello reconocemos ambas cualidades cuando se dan juntas. De no ser de este modo, los sensibles comunes no podríamos percibirlos a no ser por accidente: como ante el hijo de Cleón percibimos no que es el hijo de Cleón, sino que es algo blanco, si bien lo blanco, a su vez, es por accidente hijo de Cleón. Contra esto último, sin embargo, está el hecho de que poseemos una sensación común y no por accidente de los sensibles comunes. No hay, pues, un sentido especial, ya que, de haberlo, no podríamos percibir los sensibles comunes a no ser, como queda dicho que percibimos al hijo de Cleón” (ARISTÓTELES. *Acerca del alma*. Traducción de T. CALVO MARTÍNEZ. Madrid: Gredos, 1978, pp. 215-216).

¹⁶¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 78, a. 4, co.

sensibilidad es la realidad extramental, y, por otra, que hay una evidente distinción entre los sentidos externos y los internos. Aunque éstos sean más elevados que aquéllos, la sensibilidad interna no puede pasar al acto sin las *species* (dato externo) que le proporcionan los sentidos externos, lo cual —no lo olvidemos— es totalmente obviado por el padre Rahner.

A partir de aquí, los tres puntos subsiguientes hacen referencia a las cuatro potencias de la sensibilidad interna, en donde la percepción de la realidad exterior se revelará mucho más perfecta y elevada. Así pues, en segundo lugar, nos encontramos con el *sensus communis*, en donde desembocan todos los sentidos externos —es su *radix et principium*¹⁶²—, cuyo cometido es el de discriminar los antedichos sensibles percibidos, siendo consciente del propio acto de los demás sentidos, lo cual les es imposible realizar a las otras potencias sensitivas como, en efecto, sí lo puede hacer el intelecto¹⁶³: “*Oportet ad sensum communem pertinere discretionis iudicium, ad quem referantur, sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum; a quo etiam percipiuntur intentiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre*”¹⁶⁴. En tercer lugar, la potencia imaginativa es la encargada de conservar las especies de los objetos sensibles que se han recibido. Asimismo, aquí lo que queremos destacar es el criterio al que apunta el Santo Doctor: a principios distintos corresponden potencias distintas. Sin embargo, en Rahner solamente existe el principio del juicio de la conciencia que lo constituye todo —incluso el ser—, y, por ende, en esta uniformización del espíritu no puede existir diversidad alguna. Por el contrario, santo Tomás admite la existencia de varios principios y, en consecuencia, de varias potencias. Así pues, para el Aquinate la imaginación es realmente distinta del sentido común, debido a que el principio conservador es distinto también del principio receptor:

*“Oportet ergo quod animal per animam sensitivam non solum recipiat species sensibilium, cum praesentialiter immutatur ab eis; sed etiam eas retineat et conservet. Recipere autem et retinere reducuntur in corporalibus ad diversa principia, nam humida bene recipiunt, et male retinent; e contrario autem est de siccis. Unde, cum potentia sensitiva sit actus organi corporalis, oportet esse aliam potentiam quae recipiat species sensibilium, et quae conservet”*¹⁶⁵.

¹⁶² “*Vis sentiendi diffunditur in organa quinque sensuum ab aliqua una radice communi, a qua procedit vis sentiendi in omnia organa, ad quam etiam terminantur omnes immutationes singulorum organorum*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sententia De anima*, lib. 3, l. 3, n. 11).

¹⁶³ “*Nullus sensus seipsum cognoscit, nec suam operationem: visus enim non videt seipsum, nec videt se videre, sed hoc superioris potentiae est, ut probatur in libro de anima. Intellectus autem cognoscit seipsum, et cognoscit se intelligere*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 66, n. 5).

¹⁶⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 78, a. 4, ad 2.

¹⁶⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 78, a. 4, co.

A continuación, el Angélico Doctor habla de la necesidad de una potencia, que llamamos estimativa, para las *intentiones insensatae*, para los instintos naturales de los animales que permite a la oveja —como le gusta ejemplificar a santo Tomás— huir del lobo por suponer éste un peligro para ella, lo cual es de carácter innato y natural. La estimativa se distingue totalmente del sentido común y de la imaginación, puesto que dichas *intentiones* no son recibidas del exterior, aunque se actualicen por la sensación, sino que éstas son aplicadas a la realidad exterior percibida, *estimando* su utilidad o la nocividad para el propio animal. Sin embargo, aquí lo que más nos interesa es la cogitativa del hombre, que corresponde a la estimativa del animal irracional. Así como la oveja tiene unas *intentiones insensatae* que le permiten huir del lobo, el hombre huye del lobo por comparación, es decir, por un cierto juicio que se hace sobre la realidad particular percibida, resultando unas intenciones particulares; de aquí que la cogitativa sea denominada también *ratio particularis*, porque ella conserva dichas *intentiones particulares*. De la naturaleza de la cogitativa hablaremos en el siguiente punto; aquí lo importante es destacar que de ningún modo se puede afirmar —como hace Karl Rahner— que la cogitativa y la imaginativa sean potencias idénticas, a pesar de que la cogitativa necesite de las imágenes sensibles conservadas por la imaginativa para poder hacer un juicio particular.

“Considerandum est autem quod, quantum ad formas sensibiles, non est differentia inter hominem et alia animalia, similiter enim immutantur a sensibilibus exterioribus. Sed quantum ad intentiones praedictas, differentia est, nam alia animalia percipiunt huiusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem etiam per quandam collationem. Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa, quae per collationem quandam huiusmodi intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur ratio particularis, cui medici assignant determinatum organum, scilicet mediam partem capitis, est enim collativa intentionum individualium, sicut ratio intellectiva intentionum universalium”¹⁶⁶.

Finalmente, es menester que haya una potencia encargada de conservar la percepción del dato sensible que se adquirió en el pasado para que pueda volverse a considerar. Aquí el Aquinate hace una fina matización, diciendo que la potencia de la memoria corresponde a un movimiento que va del alma hacia las cosas, en cambio, las otras tres potencias sensibles internas corresponden a un movimiento que va de las cosas hacia el alma. Por esta razón, santo Tomás concluye ofreciéndonos otro valioso criterio de discernimiento: *“Diversi autem motus diversa principia motiva requirunt: principia autem motiva potentiae dicuntur”¹⁶⁷*. El padre Rahner, en cambio, hace depender todo el

¹⁶⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 78, a. 4, co.

¹⁶⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Q. d. de anima*, a. 13, co.

conocimiento sensitivo de un movimiento que parte de la conciencia hacia el mundo. Por este motivo, es lógico que nuestro autor haga coincidir todas las potencias sensitivas en la cogitativa o en el *plano de la imaginatio*.

En conclusión, hace muy bien el doctor Rahner en señalar que santo Tomás de Aquino defiende la distinción real de las potencias sensitivas. Sin embargo, lo que se ha evidenciado como absolutamente infundado, después de la lectura de la magistral explicación expuesta en los textos tomasianos, es la gratuita insinuación de Rahner sobre una presunta inadvertencia del Aquinate a la hora de asumir unas teorías transmitidas por un residuo de una tradición que estaría en contradicción con el resto de su gnoseología. En definitiva, Rahner pretende mostrarse indulgente con el Santo Doctor por su falta de precisión en este punto, a causa de lo que él considera una influencia negativa de una tradición desfasada, aunque a nosotros nos parece más bien arrogancia esta exculpación mediante un condescendiente *aliquando bonus dormitat Homerus* que no ha lugar, como ha quedado demostrado.

b) *Referencia al De veritate (q. 10, a. 5, co.) en torno a la naturaleza de la cogitativa*

Después de haber expuesto la distinción existente entre la cogitativa y el resto de las potencias sensitivas, es hora de demostrar que, para santo Tomás, la misma cogitativa es una potencia distinta del intelecto, y que, por supuesto, difiere absolutamente de la conciencia del espíritu, y también de la libertad. Rahner, para justificar que la sensibilidad —y, por ende, la cogitativa— brota del espíritu en la *conversio ad phantasma*, y para sostener la unidad sensible-espiritual, recurre a la idea de la *continuatio* de la que se vale santo Tomás, aunque de modo distinto, como podemos leer en el *De veritate*¹⁶⁸. En este pasaje que comentamos, el Doctor Común enseña que la mente humana puede conocer lo singular, pero no directamente. Primeramente se conocen las cosas materiales según la forma; en segundo lugar, la mente se dirige a la materia, pero en cuanto ésta está referida a dicha forma: "*Cognitio enim mentis humanae fertur ad res materiales primo secundum formam, et secundario ad materiam prout habet habitudinem ad formam*"¹⁶⁹. Resulta que lo singular no puede ser conocido directamente por el intelecto, sino de modo mediato, es decir, con el auxilio de las potencias sensitivas. Ahora bien, aquí la dificultad estriba en saber cómo se puede producir lo antedicho; santo Tomás afirma que es gracias a que la mente está en

¹⁶⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, q. 10, a. 5, co., referenciado en EM, p. 264, nota 103; GW¹, p. 195, nota 103; GW², p. 275, nota 16.

¹⁶⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, q. 10, a. 5, co.

continuidad con las potencias sensibles (*inquantum continuatur viribus sensitivis*), que versan acerca de las cosas particulares, lo cual también ha de menester una explicación.

La antedicha *continuatio* es el resultado de un doble movimiento: el de las cosas hacia la mente y el de la mente hacia las cosas. En el primer caso, la continuidad se fundamenta en la percepción sensible, en concreto en los fantasmas. El intelecto, conociendo su objeto —una naturaleza universal—, por una cierta reflexión vuelve sobre su propia operación y también sobre el *phantasma* del cual ha sido abstraída la *species intelligibilis* que lo ha puesto en acto: “*Et sic mens singulare cognoscit per quamdam reflexionem, prout scilicet mens cognoscendo obiectum suum, quod est aliqua natura universalis, redit in cognitionem sui actus, et ulterius in speciem quae est sui actus principium, et ulterius in phantasma a quo species est abstracta; et sic aliquam cognitionem de singulari accipit*”¹⁷⁰. Sin embargo, para evitar los equívocos rahnerianos acerca de esta continuidad entre el intelecto y la sensibilidad, conviene recordar lo que ya advertimos anteriormente cuando tratamos acerca de la *emanatio*, es decir, que no debemos confundir el orden natural y el cognoscitivo. En efecto, las potencias inferiores del alma —las sensibles— proceden del intelecto en el orden natural, pero no en el cognoscitivo, dándose esta procedencia *per naturalem resultantiam*. Ahora bien, como ya dijimos, a diferencia de Rahner, dicha *natural resultancia* o *emanatio* no debe entenderse como si el alma o el intelecto fuera *causa efficiens* de las potencias sensitivas en el propio ejercicio de la operación intelectual¹⁷¹. Por el contrario, el padre Rahner concibe la emanación en identidad con la *conversio ad phantasma* en donde la potencia de la cogitativa se manifiesta como la condición de posibilidad para que del espíritu brote la sensibilidad en dicho proceso de la *conversio*.

A pesar de la deformación que obra Rahner con su teoría acerca de la cogitativa o *ratio particularis*, es cierto que, en los textos de santo Tomás, podemos observar como ésta representa un papel muy importante en el conocimiento de los singulares. El Aquinate explica que esta potencia, junto con la memoria, tiene una preeminencia sobre las demás potencias inferiores, en razón de su mayor proximidad con el intelecto: “*Illam eminentiam habet cogitativa et memorativa in homine, non per id quod est proprium sensitivae partis; sed per aliquam affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem, secundum quamdam refluentiam*”¹⁷². Es por esta *refluencia* que puede considerarse que la cogitativa participa, en cierto modo, de la razón: “*haec pars animae*

¹⁷⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, q. 10, a. 5, co.

¹⁷¹ Cfr. MATTIUSI, G. *Les Points Fondamentaux de la Philosophie Thomiste*. Turín; Roma: Marietti, 1926, pp. 185-186.

¹⁷² SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 78, a. 4, ad 5.

*dicitur intellectus, sicut et dicitur rationalis, inquantum aliquo modo participat rationem, obediendo rationi, et sequendo motum eius*¹⁷³. Ahora bien, sería un error entender que el intelecto es el que mueve la cogitativa directamente, como si ésta fuera un mero instrumento del intelecto por el que éste se prepara a sí mismo los fantasmas. Al respecto, nos parece iluminadora la reflexión que nos ha hecho —mediante una comunicación personal— el filósofo tomista Hernán Muszalski, discípulo del padre Andereggen y un magnífico experto en la presente cuestión:

“Me parece que entender la operación *discursiva* de la cogitativa como producida por un supuesto gobierno racional inmediato, en el sentido de la causalidad motora principal e instrumental, podría llevar a algunos equívocos, sobre todo si se vincula esta tesis con la de la preparación del fantasma por parte de la cogitativa. Es claro que si la cogitativa realizara una preparación última del fantasma comparando las intenciones particulares, y esta comparación la hiciera no por virtud propia, sino porque la razón le imprime su propio movimiento (aquí hay un equívoco con la tesis tomista de que *lo participado no pertenece al participante como algo propio de éste*), podría llegarse a una solución alejada del realismo de Tomás. En efecto, por ese camino podría entenderse que la razón usa la cogitativa para prepararse el fantasma a sí misma, en el sentido de que el acto colativo de la cogitativa es absorbido en la operación propiamente racional, y esto, me parece, es acercarse al esquematismo de Kant”¹⁷⁴.

El lector podrá comprobar cómo, en las advertencias de Muszalski de no caer en el kantismo, nos es inevitable ver, *a sensu contrario*, la tesis del doctor Rahner. De hecho, lo que hace nuestro autor es considerar la cogitativa como una potencia espiritual, es decir, como una potencia vinculada a la ley apriórica del espíritu, lo cual no puede estar más alejado de la doctrina tomista, puesto que, para el Doctor Común, la cogitativa, a pesar de estar “*in confinio sensitivae et intellectivae partis, ubi pars sensitiva intellectivam attingit*”, no es más que una potencia sensible interna, dependiente, además, del órgano cerebral:

“*Motus qui est ab anima ad res, incipit a mente, et procedit in partem sensitivam, prout mens regit inferiores vires. Et sic singularibus se immiscet mediante ratione particulari, quae est potentia quaedam sensitivae partis componens et dividens intentiones individuales quae*

¹⁷³ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sentencia De anima*, lib. 3, l. 10, n. 18.

¹⁷⁴ MUSZALSKI, H. *Comunicación personal a Mn. Jaime Mercant Simó* (22 de febrero de 2017). Este filósofo, siguiendo a Francisco Canals, sostiene que el influjo que recibe la cogitativa por parte del intelecto *secundum quandam refluentiam* es en razón de la iluminación intelectual que recibe el sentido común, *radix et fundamentum omnium sensuum* (cfr. MUSZALSKI, H. “El objeto formal de la vis cogitativa en Santo Tomás de Aquino”. *Sapientia*. 2014, vol. LXX, núm. 235, p. 83, nota 14; CANALS VIDAL, F. *Sobre la esencia del conocimiento*. Barcelona: PPU, 1987, pp. 407-411).

*alio nomine dicitur cogitativa, et habet determinatum organum in corpore, scilicet mediam cellulam capitis*¹⁷⁵.

Por otra parte, la cogitativa tampoco es espiritual porque es potencia de lo concreto y particular. Ella ni siquiera puede afectar al entendimiento posible poniéndolo en acto, sino que preparara los *phantasmata* para que el intelecto agente los haga inteligibles: “*Virtus cogitativa non habet ordinem ad intellectum possibilem, quo intelligit homo, nisi per suum actum quo praeparantur phantasmata ut per intellectum agentem fiant intelligibilia actu et perficientia intellectum possibilem*”¹⁷⁶.

Finalmente, la cogitativa es llamada por el Aquinate *ratio particularis* porque tiene la función de hacer un juicio particular, es decir, de componer y de dividir las intenciones particulares, a partir de la aplicación del universal que ha aprehendido el intelecto al objeto particular. Así, gracias a esta potencia, se pueden realizar juicios particulares —de relación, no de identidad— que pueden ser de carácter especulativo o teórico, y también de carácter práctico; es decir, con la cogitativa el hombre puede afirmar que Sócrates es sabio o que no debemos ir por un camino peligroso. En el juicio particular de la cogitativa —en el orden teórico— el predicado es lo universal aprehendido por el intelecto, y el sujeto lo singular aprehendido en la sensibilidad; así, la cogitativa ve lo singular bajo lo universal. En el orden práctico santo Tomás emplea otra analogía: él llega a hablar de la realización de una especie de silogismo en donde la premisa mayor es el universal; la premisa menor el singular; y la conclusión es la elección de la acción singular que debe operarse¹⁷⁷. Como puede deducirse de esto, la cogitativa es muy importante para que pueda existir libre albedrío, puesto que, sin ella, no se podría hacer juicio particular alguno sobre los bienes particulares, distinguiéndolos entre sí, ni tampoco se podría considerar el bien común participado en el bien particular. En cambio, la tesis del padre Rahner es del todo errónea al concebir la propia cogitativa en vinculación con una libertad que sirve para que el espíritu se sepa consciente de su orientación hacia la universalidad en tanto que independiente (liberado) de la materia sensible de *lo otro* del mundo.

¹⁷⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, q. 10, a. 5, co.

¹⁷⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 73, n. 16.

¹⁷⁷ “*Universalem enim sententiam quam mens habet de operabilibus, non est possibile applicari ad particularem actum nisi per aliquam potentiam mediam apprehendentem singulare, ut sic fiat quidam syllogismus, cuius maior sit universalis, quae est sententia mentis; minor autem singularis, quae est apprehensio particularis rationis; conclusio vero electio singularis operis, ut patet per id quod habetur III de anima*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, q. 10, a. 5, co.).

CAPÍTULO X

LA SPECIES INTELLIGIBILIS

1. La *species intelligibilis* como ley apriórica del espíritu

1. 1. *Species intelligibilis* y *conversio ad phantasma*

Al final del capítulo cuarto de *Geist in Welt*, Rahner explica la conexión existente entre la *conversio ad phantasma* y la *species intelligibilis*. A partir de la *conversio ad phantasma* —recordemos que identificada con la *abstractio*— se puede decir que la *species intelligibilis* determina ópticamente al intelecto o espíritu: “*Species* de algo puede ser toda determinación entitativa del espíritu”¹. Por otra parte, lo que pretende decir Karl Rahner en este punto es que, de la misma manera que se identifican *conversio ad phantasma* y *abstractio*, existe también una identificación del fantasma y la *species intelligibilis*, teniendo el fantasma su origen entitativo en la *species*, igualmente que la sensibilidad tiene su origen en el espíritu. Asimismo, nuestro autor señala que, ya que santo Tomás entiende dicha *species intelligibilis* como una suerte de *imagen intencional*, se puede admitir que esta *imagen* tiene su origen a partir de la sensibilidad, pero en el sentido de que dicha *species* incluye al fantasma, y deviene interior al espíritu —pues es su actualidad—, aunque permaneciendo *libre* respecto de dicha sensibilidad, como vimos en el capítulo anterior.

“Ahora bien: la *species* es precisamente la ‘actualidad’ del intelecto en cuanto éste es ‘posibilidad’. La *species* tiene, por consiguiente, que llevar consigo la peculiaridad de su ser posibilidad. Y por esto se hace necesario concebir a la *species* bajo un doble aspecto: 1° como actualidad del intelecto, en cuanto éste incluye a la sensibilidad como su origen receptivo y, a una con ello, en cuanto la *species* misma incluye al *phantasma*; 2° como actualidad del intelecto,

¹ EM, p. 302: “*Species von etwas kann jede Seinsbestimmung eines Geistes sein*” (GW¹, p. 226; GW², p. 314).

en cuanto éste permanece libre frente a la sensibilidad, y en cuanto por lo mismo la misma *species* puede ser contrapuesta al *phantasma*².

Por otro lado, Rahner define así la especie inteligible: “la estructura apriórica del mismo espíritu como potencia orientada hacia el ser en absoluto”³. Para él, esto parece una contradicción, ya que santo Tomás dice que las *species* son *conservadas* en el intelecto posible *habitualiter*, pareciendo, por ende, que la *species* es accidental y no parte aprióricamente constitutiva del espíritu. Sin embargo, para el doctor Rahner es solamente aparente la contradicción de estas dos tesis de santo Tomás: por una parte el Aquinate afirma que la *species* permanece *habitualiter*, es decir, en un *medius modus*, pero, por otra parte, dicha *species* permanece según el modo del ser del intelecto posible, es decir, *stabiliter et immobiliter*. Para Rahner, la solución a esta contradicción está en la inclusión que debe hacerse del fantasma y de la sensibilidad en el mismo concepto de *species*.

“Estas dos afirmaciones sobre la *species*, que se encuentran en un mismo aserto tomístico, sólo pueden ser conciliadas en el presupuesto de que el incremento en riqueza de ser que la *species* habitual experimenta al devenir determinación del pensar actual no la afecta a ella misma en cuanto es determinación del ‘intelecto’ como tal, sino más bien en cuanto ella es también en su ser determinación de una potencia, que es fundamentalmente accesible a tal oscilación en su actualidad de ser; dicho de otra manera, en cuanto la *species* incluye en su concepto amplio y pleno al *phantasma* y con él a la sensibilidad. Sólo entonces puede la *species*, como determinación del intelecto como tal, permanecer *immobiliter secundum modum ipsius (intellectus)* aun después del pensar actual y, sin embargo, en cuanto incluye en su ser la variable determinabilidad de la sensibilidad (como *pati cum abiectioe*), retrotraerse a un grado de ser inferior”⁴.

² EM, p. 302: “Die species ist nun gerade die ‚Wirklichkeit‘ des Intellekts als der ‚Möglichkeit‘. Sie muß daher notwendig die Eigenart ihrer Möglichkeit an sich tragen. Deshalb ist es sachlich gefordert, die species in doppelter Weise zu verstehen: 1. als Wirklichkeit des Intellekts, insofern dieser die Sinnlichkeit als seinen empfangenden Grund einschließt, und damit insofern die species selbst das phantasma umgreift; und 2. als Wirklichkeit des Intellekts, insofern dieser frei bleibt gegenüber der Sinnlichkeit, und insofern dadurch die species selbst abgegrenzt werden kann gegen das phantasma” (GW¹, p. 226; GW², pp. 314-315).

³ EM, p. 303: “[...] die apriorische Struktur des Geistes selbst, als eines auf das Sein schlechthin ausgerichteten Vermögens” (GW¹, p. 227; GW², p. 315).

⁴ EM, p. 306: “Diese beiden Aussagen über die species, die im selben Satz bei Thomas stehen, lassen sich nur unter der Voraussetzung als übereinstimmend verstehen, daß der Zuwachs an Seinsmächtigkeit, den die species zu ihrem Seinsgrad als habituelle erfährt, wenn sie Bestimmung des aktuellen Denkens wird, sie gar nicht betrifft, insofern sie Bestimmung des Intellekts als solchen ist, vielmehr nur insofern als sie in ihrem Wesen auch Bestimmung eines Vermögens ist, das solchem Wechsel an Seinsmächtigkeit grundsätzlich zugänglich ist, m. a. W. insofern die species in ihrem weiteren und vollen Begriff das phantasma und damit die Sinnlichkeit einschließt. Dann kann die species als Bestimmung des Intellekts als solchen ‚immobiliter secundum modum ipsius‘ (intellectus) auch nach dem aktuellen Denken verharren, und doch, insofern sie die wechselnde Bestimmbarkeit der Sinnlichkeit (als *pati cum abiectioe*) in ihr Wesen hineinzieht, auf eine niedrigere Seinsstufe zurückgehen” (GW¹, pp. 229-230; GW², pp. 318-319).

Por consiguiente, el fantasma participa de la *potencia de ser* (*Seinsmächtigkeit*) de la *species*, aunque dicha *species* necesita, a la vez, del fantasma para alcanzar la *potencia de ser* correspondiente al saberse consciente enfrente del mundo, independiente de la sensibilidad. Esta dualidad la hace estribar nuestro autor en la concepción del fantasma como elemento material y de la *species* como elemento formal. Para Rahner, al considerar la *species* como elemento formal, se entiende que ella es simultáneamente determinación del espíritu y conformación del fantasma y, por ende, de la misma sensibilidad: “la *species* es en relación al *phantasma* una ley apriórica del espíritu, que conforma al *phantasma* y que, subordinándolo al propio fin del conocer, le hace útil para éste”⁵. A partir de esta visión de la *species* como ley apriórica del espíritu (*apriorisches Gesetz des Geistes*), nuestro autor llega al extremo de identificar dicha *species* con la propia luz del intelecto agente⁶: “Por consiguiente, si la *species*, en cuanto es determinación sólo del intelecto, es el elemento formal frente al *phantasma* como elemento material, entonces la *species* es esencialmente la luz del *intellectus agens*, la estructura apriórica del espíritu, el ser entendido absolutamente”⁷.

No obstante, Rahner es consciente de que la antedicha explicación no resuelve del todo las aparentes incompatibilidades: por una parte, la *species* parece que es recibida pasivamente en el espíritu, y, por otra, es también la ley apriórica del mismo. Así pues, nuestro autor recurre a la doctrina hilemórfica de la unión del alma y cuerpo, pues le parece que en ella queda disipada toda objeción, al existir una exacta correspondencia de la forma y la materia con la *species* y el *phantasma*. Dicho esto, él recuerda que el alma es la única forma de la materia, llegando a la siguiente conclusión deformada que no tiene más pretensión —a nuestro entender— que favorecer la definición idealista del hombre como espíritu: “Tomísticamente el hombre no está hecho de ‘cuerpo’ y ‘alma’,

⁵ EM, p. 307: “[...] die species ein im Verhältnis zum phantasma apriorisches Gesetz des Geistes sei, das das phantasma durchformt und es dem eigenen Erkenntnisziel Geistes unterordnend dienstbar macht” (GW¹, p. 231; GW², p. 320).

⁶ “Si pensamos en que el *habitus scientiae* es para Tomás de Aquino la suma de lo ya antes conocido y todavía ahora habitualmente sabido y que, para nosotros, la *species intelligibilis* comprendía hasta ahora lo que es necesario para el conocimiento habitual de uno de estos objetos, podemos formular esta tesis con las mismas palabras del santo de la siguiente manera: *et ideo habitus intellectivae partis conficitur ex lumine (intellectus agentis) et specie intelligibili eorum quae per speciem cognoscuntur*. Al *habitus scientiae* (y por lo mismo para cada *species intelligibilis* en el sentido hasta ahora usado, que es también el usual en santo Tomás) pertenece, por tanto, realmente la luz del *intellectus agens*” (EM, p. 309): “Wenn wir daran denken, daß *habitus scientiae* bei Thomas die Summe des schon Erkannten und noch habituell Gewußten ist, und *species intelligibilis* für uns bisher alles umfaßte, was zur habituellen Erkenntnis eines dieser Gegenstände notwendig ist, so können wir diese These mit den Worten Thomas so formulieren: *et ideo habitus intellectivae partis conficitur ex lumine (intellectus agentis) et specie intelligibili eorum quae per speciem cognoscuntur*. Zum *habitus scientiae* (und daher zur einzelnen *species intelligibilis* in dem bisher gebrauchten Sinn, der auch bei Thomas der gewöhnliche ist) gehört also wirklich das *lumen intellectus agentis*” (GW¹, pp. 232-233; GW², p. 322).

⁷ EM, p. 308: “Wenn also die *species*, insofern sie Bestimmung des Intellekts allein ist, das formale gegenüber dem *phantasma* als materiale ist, dann ist die *species* wesentlich das Licht des *intellectus agens*, die apriorische Struktur des Geistes, das Sein schlechthin” (GW¹, p. 231; GW², p. 321).

sino de ánima y materia prima, distinción que es esencialmente ‘meta’-física. Todo lo que en realidad material, según esto, pertenece al hombre, es sin excepción la realidad misma que el alma se ha creado y es, en el interior de la vacía posibilidad de la materia prima”⁸. Además, él añade que las formas accidentales dependen de las substanciales en el sentido de que aquéllas *brotan* de éstas: “Hay que mostrar ahora de manera un tanto más detenida que es tomista la afirmación hecha de que también los accidentes contingentes tienen su ser permanente por brotamiento a partir del fundamento sustancial”⁹. Considerando esto, Rahner retoma la cuestión del *esse stabile et immobile* del *anima*, y sustentándose parcialmente en un pasaje tomasiano de la *Exposición del De Trinitate de Boecio*¹⁰ que analizaremos más adelante, asevera que dicho *esse* es el fundamento permanente de la *species* y, en definitiva, la causa misma de su producción¹¹; esto significa que el espíritu, cuando crea espontáneamente los inteligibles a partir del juicio de sí mismo, lo hace en razón de la estable e inmóvil orientación anticipada hacia el *ser en general*. En efecto, Rahner entiende que la anticipación (*Vorgriff*) corresponde a la susodicha estabilidad e inmovilidad.

Por otro lado, Rahner absolutiza la realidad del alma; para él, la realidad corporal —y también la realidad total del hombre— es la propia realidad del alma: “El alma no recibe realidad ninguna de un cuerpo que tuviera por sí mismo realidad, sino que ella opera toda la realidad del cuerpo por sí misma, de manera que la realidad del cuerpo es su propia realidad: *anima quamvis perficiatur in corpore* (es decir, en la mera vacía posibilidad del cuerpo, en la materia prima), *non tamen perficitur a corpore*”¹². No obstante, aunque es cierta la tesis de que todo lo que pertenece a la materia, incluidas las propias *dispositiones materiae*, depende *in essendo* de la forma, Rahner aprovecha esta teoría para hacer un injustificado *saltus*, del plano natural al plano cognoscitivo,

⁸ EM, pp. 312-313: “*Thomistisch besteht der Mensch nicht aus ‚Leib‘ und ‚Seele‘, sondern aus anima und materia prima, welche Scheidung wesentlich ‚meta‘-physisch ist. Was demnach an Wirklichkeit materieller Art dem Menschen zukommt, ist restlos die Wirklichkeit, als die sich die anima in die leere Möglichkeit der materia prima hineinbegibt*” (GW¹, p. 235; GW², p. 326).

⁹ EM, p. 313: “*Diesen Satz, daß auch die zufälligen Akzidentien einem Ursprung aus dem substantiellen Grund ihr dauerndes Sein verdanken, gilt es zunächst noch eingehender als thomistisch aufzuweisen*” (GW¹, p. 236; GW², p. 327).

¹⁰ “[*Quod autem potest esse, potest et non esse; et ideo possibile est unam partem inveniri cum alia et sine alia, et ideo compositio materiae et formae non invenitur secundum Commentatorem in I caeli et mundi et in VIII metaphysicae nisi in his quae sunt per naturam corruptibilia. Nec obstat quod aliquod accidens in aliquo subiecto perpetuo conservetur, sicut figura in caelo, cum tamen corpus caeleste impossibile sit esse sine tali] figura et omnia [alia] accidentia consequuntur substantiam sicut causam, et ideo subiectum se habet ad accidentia non solum ut potentia passiva, sed etiam quodammodo ut potentia activa, et ideo aliqua accidentia naturaliter perpetuantur in suis subiectis*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super De Trinitate* III, q. 5, a. 4, ad 4, citado en EM, p. 315; GW¹, p. 237; GW², p. 328).

¹¹ Cfr. EM, p. 315; GW¹, pp. 237-238; GW², p. 329.

¹² EM, p. 316: “*Sie [die Seele] empfängt keine Wirklichkeit von einem Leib, der von sich her Wirklichkeit hätte, sondern sie erwirkt alle Wirklichkeit des Leibes von sich selbst her, so daß seine Wirklichkeit ihre eigene ist: anima quamvis perficiatur in corpore (d. h. in ihrer eigenen leeren Möglichkeit, in der materia prima), non tamen perficitur a corpore*” (GW¹, p. 238; GW², p. 329).

para demostrar que lo material-sensible y los mismos fantasmas son causados por el espíritu mediante la *conversio ad phantasma* que actualiza la ley apriórica del espíritu, que no es más que la *species intelligibilis* identificada con el *lumen intellectus agentis* y la orientación hacia el *ser en general*, como hemos visto más arriba. Finalmente, de todo lo que hemos expuesto debemos destacar que, así como el doctor Rahner acaba confundiendo, por un lado, la *species intelligibilis* con el fantasma o imagen sensible, por otro lado, ni siquiera menciona la distinción entre la *species intelligibilis* y el concepto o *species intelligibilis expressa*, como decían los escolásticos. La razón de esto ya la encontramos cuando tratamos, en la tercera parte de nuestro trabajo, acerca de la *abstractio*. Recordemos que el padre Rahner identifica el concepto o la idea con la síntesis afirmativa del juicio de la conciencia, de manera que lo que se concibe es el mismo sujeto, el *ser consigo mismo*: “Y con esto queda dicho que la oposición entre sujeto y objeto, que se realiza en esa *reditio subiecti in seipsum* abstractiva y por lo mismo constitutiva de los conceptos universales, es de hecho la síntesis afirmativa”¹³.

1. 2. Referencias y citas de santo Tomás de Aquino

En este apartado contrastaremos la enseñanza rahneriana anteriormente expuesta con la doctrina tomista, mediante una selección de citas y referencias que el mismo Rahner hace, en donde se clarificarán los equívocos que ha demostrado en cuanto a las cuestiones acerca de la dependencia de la *species* respecto del espíritu, y sobre el alma como forma substancial. Asimismo, mediante la lectura de los siguientes pasajes tomasianos podremos comprobar cómo nuestro autor, de modo injustificado, atribuye a la *species* una naturaleza apriórica. En consecuencia, nos resulta absolutamente infundado afirmar que esta inviable doctrina sea tomista, por mucho que le haya gustado repetir a nuestro autor.

¹³ EM, p. 137: “Damit ist auch gesagt, daß die Gegensatzung zwischen Subjekt und Gegenstand, die sich in der abstrahierenden, Allgemeinbegriffe bildenden *reditio subiecti in seipsum* vollzieht, tatsächlich die affirmative Synthesis ist” (GW¹, p. 85; GW², p. 137).

a) Referencia a la *Quaestio de quodlibet III* (q. 9, a. 1, co.) y a la *Summa Theologiae I* (q. 89, a. 5, co.), y cita del *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* (lib. III, d. 14, q. 1, a. 1, qc. 2, co.) acerca de la participación de las especies del ser del intelecto posible

En este punto, llama la atención que Karl Rahner dé importancia a dos referencias tomasianas dedicadas al conocimiento del alma separada^{14 15}. Como hemos visto, la metafísica del conocimiento de nuestro autor no tiene en cuenta ni el cuerpo ni los órganos corporales vinculados a las potencias sensibles. Asimismo, los textos correspondientes —juntamente con una cita del *Comentario a las Sentencias*— nos servirán, en parte, para confutar a nuestro autor, y, en parte, para interpretarlo mejor. Dichos pasajes tratan, en concreto, del hábito de la ciencia y de la conservación de las *species intelligibiles* en el alma. Según santo Tomás de Aquino, después de la muerte corporal, en el alma humana, en virtud de su inmaterialidad, subsistencia e inmortalidad, permanece la capacidad de entender. Ahora bien, de lo que se trata es de saber cómo ella puede entender en el estado de separación, desvinculada del cuerpo. En efecto, en el presente estado de vida, el alma entiende la realidad corporal abstrayendo de los fantasmas las *species intelligibiles* de las cosas. Evidentemente, después de la muerte, el alma separada ya no puede recurrir ni a la potencia imaginativa ni a la memoria, pues éstas dependen directamente de los órganos corporales; y, en consecuencia, ya no puede entender la realidad extramental abstrayendo las especies inteligibles a *phantasmatis*. Sin embargo, al alma separada le quedan dos modos de entender: ya sea mediante las *species intelligibiles* conservadas que adquirió en el estado de unión, ya sea mediante un influjo de la luz divina —en el orden natural¹⁶—, por el cual adquiere otras *species*¹⁷; aquí nos ocuparemos del primer modo, es decir, de la *memoria intellectiva*¹⁸, como *thesaurus vel*

¹⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Quodlibet III*, q. 9, a. 1, co.; *Summa Theologiae I*, q. 89, a. 5, co., referenciados en EM, p. 305, nota 24; GW¹, p. 229, nota 241; GW², p. 317, nota 14.

¹⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super Sent.*, lib. 3, d. 14, q. 1, a. 1, qc. 2, co., citado en EM, p. 321; GW¹, p. 242; GW², p. 335.

¹⁶ “*Anima separata non intelligit per species innatas; nec per species quas tunc abstrahit; nec solum per species conservatas, ut obiecto probat, sed per species ex influentia divini luminis participatas, quarum anima fit particeps sicut et aliae substantiae separatae, quamvis inferiori modo. Unde tam cito cessante conversione ad corpus, ad superiora convertitur. Nec tamen propter hoc cognitio non est naturalis, quia Deus est auctor non solum influentiae gratuiti luminis, sed etiam naturalis*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae I*, q. 89, a. 1, ad 3).

¹⁷ “*Anima in sui separatione a corpore, recipit influxum specierum intelligibilium a natura superiori, scilicet divina, secundum naturalem ordinem, quo experimur quod anima humana quanto magis a corporeis sensibus abstrahitur, magis potest esse particeps superioris influxus*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Quodlibet III*, q. 9, a. 1, co.).

¹⁸ En el *Corpus Thomisticum* solamente se encuentran dos veces la expresión *memoria intellectiva*. Por lo que leeremos a continuación, parece que santo Tomás, aunque no rechazó la expresión, no la empleaba para evitar confusiones, ya sea para que no se la confundiera con la memoria sensitiva, ya sea para evitar que se pensase que la memoria intelectiva es una potencia distinta del intelecto posible. En la *Summa Theologiae*, el Aquinate presenta esta objeción: “*Videtur quod alia potentia sit*

locus conservativus specierum, que no es más el mismo intelecto posible en cuanto es capaz de conservar las *species intelligibiles*. Lo seguro es que el hombre, ni en el estado de unión con el cuerpo ni separado de él, entiende mediante unas especies inteligibles innatas o concreadas al igual que los ángeles, puesto que, si así fuera, al hombre no le harían falta los sentidos para entender. Y si se alegase que, en el estado de unión, el cuerpo es un impedimento para que las especies innatas se actualicen, de esto se deduciría que la unión del alma y el cuerpo no es natural:

“Illud etiam quod dicunt, animam humanam habere species intelligibiles concreatas, irrationabiliter dicitur. Si enim potest eis uti dum est corpori unita, sequitur quod possit homo intelligere ea quorum sensum non accepit, utputa quod caecus intelligat colores; quod patet esse falsum. Si autem per unionem corporis totaliter impeditur anima humana ut speciebus intelligibilibus concreatis uti non possit; sequitur quod unio corporis et animae non sit naturalis: id enim quod est in natura rei, non totaliter impeditur per aliquid quod est rei naturae, alioquin natura faceret alterum illorum frustra”¹⁹.

En consecuencia, se podría deducir del hilemorfismo noético del doctor Rahner que la unión del alma con el cuerpo no es, en cierto modo, natural. Si, por el contrario, alguien rechazase esta deducción, debería demostrárnoslo mediante los mismos textos de Karl Rahner, el cual solamente se ha preocupado de enseñar que el espíritu empieza a ser en cuanto es consciente, aconteciendo esto en la medida en que él se opone a su mundo inmanente mediante las estructuras aprióricas de una sensibilidad material que brota del espíritu mismo. En la segunda parte de nuestro trabajo vimos que, en tanto que participa de la concienticidad y de la *potencia de ser*, la sensibilidad es *actus materiae* y, a la vez, es *actus contra materiam*, cuando, mediante ella, se reafirma el sujeto consciente como *ser consigo mismo*. Por otro lado, Rahner enseña que el alma —en el presente estado de vida— conoce mediante una *species intelligibilis* de carácter apriórico. Nuestro autor pretende fundamentarse en santo Tomás cuando éste enseña que las *species intelligibiles* son recibidas al modo del receptor (intelecto posible). En efecto, lo que es recibido en un recipiente, se recibe al modo del recipiente. Así pues, si

memoria intellectiva, et alia intellectus. Augustinus enim, in X de Trin., ponit in mente memoriam, intelligentiam et voluntatem. Manifestum est autem quod memoria est alia potentia a voluntate. Ergo similiter est alia ab intellectu” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 79, a. 7, arg. 1). El Santo Doctor clarifica que el entendimiento posible se distingue del entendimiento agente, pero no puede distinguirse de la memoria intelectiva, ya que ésta se identifica con él, ya que pertenece a la naturaleza de la potencia pasiva, tanto el recibir como el conservar: *“Et sic potentia activa comparatur ad suum obiectum, ut ens in actu ad ens in potentia, potentia autem passiva comparatur ad suum obiectum e converso, ut ens in potentia ad ens in actu. Sic igitur nulla alia differentia potentialium in intellectu esse potest, nisi possibilis et agentis. Unde patet quod memoria non est alia potentia ab intellectu, ad rationem enim potentiae passivae pertinet conservare, sicut et recipere”* (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 79, a. 7, co.).

¹⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Quodlibet* III, q. 9, a. 1, co.

el intelecto posible tiene un *esse stabile et immobile*, es menester que dichas especies inteligibles sean, en consecuencia, recibidas de modo estable e inmóvil: “*Quod enim species intelligibiles in intellectu possibili non conserventur, est contra rationem. Quod enim in aliquo recipitur, est in eo per modum recipientis; unde, cum intellectus possibilis habeat esse stabile et immobile, oportet quod species intelligibiles in eo recipiantur stabiliter et immobiliter*”²⁰. Sin embargo, para el padre Rahner esta *stabilitas et immobilitas*, tanto del ser del intelecto, como del ser de la especie, no es más que la naturaleza apriórica de ambos. En cambio, para santo Tomás, los atributos de estabilidad e inmovilidad corresponden a la naturaleza espiritual e incorruptible del alma y del entendimiento. Las *species intelligibiles*, desde el instante en que son recibidas por el intelecto posible, permanecen *habitualiter* en él. Esto quiere decir que dichas especies constituyen un hábito o cualidad del entendimiento, que es su sujeto²¹. Las impresiones de los principios activos —de las formas o de las *species*— pueden existir de dos modos en el intelecto posible: *per modum passionis*, mientras el intelecto posible es inmutado por dichas impresiones; o *per modum qualitatis*, en cuanto dichas *species* han pasado a ser connaturales en el mismo intelecto: “*Nulla potentia passiva potest in actum exire nisi completa per formam activi, per quam fit in actu: [quia nihil operatur nisi secundum quod est in actu]. Impressiones autem activorum possunt esse in passivis dupliciter. Uno modo per modum passionis, dum scilicet potentia passiva est in transmutari: alio modo per modum qualitatis et formae, quando impressio activi jam facta est connaturalis ipsi passivo*”²². Debido a esta connaturalidad, cuando acontece la muerte, las especies inteligibles no se corrompen, puesto que el entendimiento posible también es incorruptible:

“*Dupliciter corrumpitur aliqua forma, uno modo, per se, quando corrumpitur a suo contrario, ut calidum a frigido; alio modo, per accidens, scilicet per corruptionem subiecti. Manifestum est autem quod per corruptionem subiecti, scientia quae est in intellectu humano, corrumpi non potest, cum intellectus sit incorruptibilis, ut supra ostensum est. Similiter etiam nec per contrarium corrumpi possunt species intelligibiles quae sunt in intellectu possibili, quia intentioni intelligibili nihil est contrarium; et praecipue quantum ad simplicem intelligentiam, qua intelligitur quod quid est*”²³.

En efecto, el entendimiento es *locus specierum*, pero el *habitus scientiae*, en el presente estado de unión, permanece, según santo Tomás, en parte en las potencias

²⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Quodlibet* III, q. 9, a. 1, co.

²¹ Cfr. BACIGALUPE, D. J. *Las representaciones mentales en santo Tomás de Aquino*. Roma: PUSC, 2015, pp. 270-293.

²² SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super Sent.*, lib. 3, d. 14, q. 1, a. 1, qc. 2, co., citado en EM, p. 321; GW¹, p. 242; GW², p. 335.

²³ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 89, a. 5, co.

sensitivas, y en parte en el entendimiento, ya que el hombre adquiere la ciencia sirviéndose siempre de la sensibilidad y de los fantasmas:

“Sed quia scientia est in intellectu, qui est locus specierum, ut dicitur in III de anima; oportet quod habitus scientiae hic acquisitae partim sit in praedictis viribus sensitivis, et partim in ipso intellectu. Et hoc potest considerari ex ipsis actibus ex quibus habitus scientiae acquiritur, nam habitus sunt similes actibus ex quibus acquiruntur, ut dicitur in II Ethic. Actus autem intellectus ex quibus in praesenti vita scientia acquiritur, sunt per conversionem intellectus ad phantasmata, quae sunt in praedictis viribus sensitivis”²⁴.

Por consiguiente, el alma separada no podrá conservar el hábito de la ciencia íntegramente, puesto que se perderá todo lo conservado en las potencias sensibles. Solamente permanecerán las *species intelligibiles* que el intelecto posible haya recibido: *“habitus scientiae, secundum quod est in intellectu manet in anima separata”²⁵*. Ahora bien, teniendo en cuenta que tanto el *esse* del intelecto posible, como el *esse* de las especies inteligibles, son ambos estables e inmóviles, es decir, incorruptibles y permanentes, cabe decir que esto no significa que sean del mismo orden. Al intelecto posible —como a toda el alma substancial— le corresponde un *esse naturale*; a las *species intelligibiles* adquiridas les corresponde un *esse* situado en el orden cognoscitivo, un *esse intentionale*. Por esta razón, cuando decimos que, en el acto intelectual, el intelecto posible y la especie constituyen una unidad perfecta (*unum perfectum*), debemos tener en cuenta que esta unidad es de orden intencional-cognoscitivo, no natural, aunque se pueda relacionar analógicamente esta unidad con la unión de alma y cuerpo, en donde la especie se podría comparar con el alma formal, y el intelecto posible con el cuerpo material. Por el contrario, parece que esta necesaria distinción no ha sido contemplada por nuestro autor, el cual, al confundir el orden natural y el cognoscitivo, lo resuelve todo en la unidad consciente del espíritu, cuando, por el contrario, santo Tomás es muy cuidadoso a la hora de hacer dicha distinción:

“Intellectus enim humanus, qui aliquando est in potentia, et aliquando in actu, quando est in potentia intelligens, non est idem cum intelligibili in potentia, quod est aliqua res existens extra animam; sed ad hoc quod sit intelligens in actu, oportet quod intelligibile in potentia fiat intelligibile in actu per hoc quod species ejus denudatur ab omnibus appenditiis materiae per virtutem intellectus agentis; et oportet quod haec species, quae est intellecta in actu, perficiat intellectum in potentia: ex quorum conjunctione efficitur unum perfectum, quod est

²⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 89, a. 5, co.

²⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 89, a. 5, co.

*intellectus in actu, sicut ex anima et corpore efficitur unum, quod est homo habens operationes humanas*²⁶.

b) Referencias y citas en torno al alma como forma substancial

Ante la confusión del orden natural y del cognoscitivo que el doctor Rahner realiza, nos vemos en la obligación de recordar la doctrina tomista acerca del alma como forma substancial. Es cierto que anteriormente —en la primera parte del capítulo IX— hemos tratado sobre este tema, pero ahora lo abordaremos desde la perspectiva de la tesis rahneriana acerca de la *species intelligibilis*, debido a que nuestro autor defiende que la *species* —junto con la *conversio ad phantasma*— es principio constitutivo de la unidad sensible-espiritual, en cuanto ley apriórica del espíritu, y, a la vez, forma de la sensibilidad material. Para Karl Rahner, la *potencia de ser* —es decir, la substancialidad— la adquiere el espíritu en la concienticidad. Por lo tanto, nos parece que será de gran utilidad hacer una lectura de varios pasajes tomasianos que hemos seleccionado, y a los que el propio Rahner cita y hace referencia.

α) Referencias a la *Summa Theologiae* (I, q. 76, aa. 1 y 3)

Las presentes referencias corresponden a la cuestión 76 de la *Prima Pars*²⁷, en donde santo Tomás argumenta acerca del alma como única forma del cuerpo. Lo primero que debemos tener presente es que el Santo Doctor declara que el entendimiento —alma intelectual— es la forma del cuerpo; no lo es la operación intelectual, como cree nuestro autor al proclamar que el juicio consciente actualiza tanto el ser espiritual, como la sensibilidad material. Para santo Tomás de Aquino, la operación intelectual tiene como principio el entendimiento, y éste el alma intelectual, y no a la inversa. Por otra parte, el alma racional es, no solamente el principio de la operación intelectual, sino también el principio vital y el de las operaciones vegetativas, sensitivas e, incluso, motrices. El alma intelectual es forma, y no hay otra razón por la que ella sea principio vital del cuerpo y de todas estas operaciones²⁸. Fijémonos, asimismo, que el Aquinate, en la

²⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super Sent.*, lib. 1, d. 35, q. 1, a. 1, ad 3.

²⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 76, a. 1 y 3, referenciados en EM, p. 312, nota 269; GW¹, p. 235, nota 263; GW², p. 325, nota 36.

²⁸ “Necesse est dicere quod intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma. Illud enim quo primo aliquid operatur, est forma eius cui operatio attribuitur, sicut quo primo sanatur corpus, est sanitas, et quo primo scit anima, est scientia; unde sanitas est forma corporis, et scientia animae. Et huius ratio est, quia nihil agit nisi secundum quod est actu, unde quo aliquid est

misma cuestión, refuta *de facto* a nuestro autor al señalar que el hombre no puede definirse solamente por su alma —el espíritu, dice Rahner—, sino que el hombre es, en su totalidad, un compuesto de un alma unida, como forma, a un cuerpo.

“Aut ergo oportet dicere quod Socrates intelligit secundum se totum, sicut Plato posuit, dicens hominem esse animam intellectivam, aut oportet dicere quod intellectus sit aliqua pars Socratis. Et primum quidem stare non potest, ut supra ostensum est, propter hoc quod ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire, sentire autem non est sine corpore, unde oportet corpus aliquam esse hominis partem. Relinquitur ergo quod intellectus quo Socrates intelligit, est aliqua pars Socratis ita quod intellectus aliquo modo corpori Socratis uniatur”²⁹.

La tesis de la unión alma-cuerpo de santo Tomás corresponde, en Karl Rahner, a la unidad espiritual-sensible, perteneciendo el primer tipo de unión —la del Aquinate— al orden natural, y al orden cognoscitivo el de nuestro autor. Recordemos que Rahner afirma que esta unión espiritual-sensible se da mediante la *species intelligibilis*. Pues bien, precisamente santo Tomás confuta a aquellos que sostienen dicha doctrina, especialmente a Averroes, según el cual la *species* sería como un eslabón de continuidad entre el entendimiento posible y las imágenes que están en los órganos corporales sensitivos. Es decir, según santo Tomás, Averroes —como Rahner— sostendría que dicha especie, en razón de tener un doble sujeto, sería el nexo de unión del alma y el cuerpo: *“Hanc autem unionem Commentator, in III de anima, dicit esse per speciem intelligibilem. Quae quidem habet duplex subiectum, unum scilicet intellectum possibilem; et aliud ipsa phantasmata quae sunt in organis corporeis. Et sic per speciem intelligibilem continuatur intellectus possibilis corpori huius vel illius hominis”³⁰*. Para Averroes, el concepto de *continuatio* o de *cópula* es fundamental en su compleja doctrina acerca del alma y del intelecto. En primer lugar, para interpretar bien a Averroes, hay que saber que, para él, el intelecto agente es una substancia separada y única, que influye en cada hombre para que pueda inteligir, siendo, así, una forma en nosotros (*forma in nobis*). Este intelecto agente separado no se une como forma al hombre desde el principio; no es una unidad que se dé por naturaleza. Los *intellecta speculativa* se unen con el intelecto material mediante las formas imaginativas, y, mediante los *intellecta speculativa*, el intelecto agente se une al intelecto material. Este

actu, eo agit. Manifestum est autem quod primum quo corpus vivit, est anima. Et cum vita manifestetur secundum diversas operationes in diversis gradibus viventium, id quo primo operamur unumquodque horum operum vitae, est anima, anima enim est primum quo nutrimur, et sentimus, et movemur secundum locum; et similiter quo primo intelligimus. Hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus sive anima intellectiva, est forma corporis. Et haec est demonstratio Aristotelis in II de anima” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 76, a. 1, co.).

²⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 76, a. 1, co.

³⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 76, a. 1, co.

intelecto es llamado *material* en razón de su pura potencialidad, el cual es inmutado por las intenciones imaginativas, las cuales llegan a ser concebidas por él como inteligibles por la acción de este intelecto agente separado y común a todos los hombres. Es decir, el intelecto agente no es el que abstrae los inteligibles de las imágenes sensibles, sino que actúa al intelecto material para que realice la propia abstracción. Sin embargo, en contra de las interpretaciones simplistas que frecuentemente se hacen de Averroes, Miguel Cruz Hernández³¹ explica que, para el filósofo Cordobés, incluso el intelecto material es común a todos los hombres³², ya que actúa como *quasi forma* de las intenciones imaginativas, es decir, como una *continuatio* de la *intentio intellecta* respecto de estas formas de la imaginación. En fin, al no concebir al hombre como compuesto, como unidad perfecta de alma y cuerpo, el Comentador explica la unidad del intelecto haciéndola estribar en su doctrina de la *continuatio*, explicando el conocimiento humano al modo de una concatenación de elementos separados y heterogéneos, como son las formas imaginativas, el intelecto material, el intelecto especulativo, las intenciones inteligibles o el intelecto agente³³. De modo similar, Rahner parece que concibe al hombre como un espíritu que posee o se relaciona de algún modo con su cuerpo. Por ende, el espíritu no parece ser, así, *perfectio corporis*. En la metafísica trascendental rahneriana, el intelecto agente también es común a todos los hombres, puesto que se identifica con el *Vorgriff auf das esse*, esto es, con la orientación apriórica del espíritu hacia el *ser en general*. Además, para el doctor Rahner, la *species intelligibilis* supone el ensamblaje del intelecto posible con la sensibilidad, mediante la *conversio ad phantasma*. Por una parte, nuestro autor llega a confundir los principios, los procesos y todos los elementos del conocimiento humano, pero, por otra parte, concibe al hombre desarticuladamente, puesto que, para él, la

³¹ Cfr. CRUZ HERNÁNDEZ, M. *La filosofía árabe*. Madrid: Revista de Occidente, 1963, pp. 311-326.

³² Para Averroes, el único intelecto verdaderamente individual es el intelecto especulativo, que es la perfección última del proceso de *continuatio* del conocimiento (cfr. CRUZ HERNÁNDEZ, M. *La filosofía árabe*. Madrid: Revista de Occidente, 1963, pp. 314-315).

³³ "*Iam igitur invenimus modum secundum quem possibile est ut iste intellectus continuetur nobiscum in postremo, et causam quare non copulatur nobiscum in principio. Quoniam hoc posito, continget necessario ut intellectus qui est in nobis in actu sit compositus ex intellectis speculativis et intellectu agentis ita quod intellectus agens sit quasi forma intellectuum speculativorum et intellecta speculativa sint quasi materia. Et per hunc modum poterimus generare intellecta cum voluerimus. Quoniam, quia illud per quod agit aliquid suam propriam actionem est forma, nos autem agimus per intellectum agentem nostram actionem propriam, necesse est ut intellectus agens sit forma in nobis. Et nullus modus est secundum quem generetur forma in nobis nisi iste. Quoniam, cum intellecta speculativa copulantur nobiscum per formas ymaginabiles, et intellectus agens copulatur cum intellectis speculativis (illud enim quod comprehendit ea est idem, scilicet intellectus materialis), necesse est ut intellectus agens copuletur nobiscum per continuationem intellectuum speculativorum. Et manifestum est quod, cum omnia intellecta speculativa fuerint existentia in nobis in potentia, quod ipse erit copulatus nobiscum in potentia. Et cum omnia intellecta speculativa fuerint existentia in nobis in actu, erit ipse tunc copulatus nobis in actu. Et cum quedam fuerint potentia et quedam actu, tunc erit ipse copulatus secundum partem et secundum partem non; et tunc dicimur moveri ad continuationem"* (AVERROES. *Corpus commentariorum Averrois in Aristotelem. Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, comm. 5, 578-606. Cambridge: The mediaeval academy of America, 1953, vol. VI, pp. 499-500).

unidad del ser del espíritu no se da por naturaleza, sino que depende de la actualización que hace el juicio, consumándose la misma unidad mediante la *conversio abstractiva ad phantasma*.

A pesar de todo, nosotros no negamos que la *species intelligibilis* pueda ser considerada, en efecto, como una expresión de la unidad del compuesto humano, y un signo de la unidad o *continuatio* entre el intelecto y la sensibilidad, pero lo que no podemos admitir de ningún modo es que la *species* sea la causa de dicha unión, ya que es, más bien, un efecto, un producto de la operación abstractiva del entendimiento agente. Es más, si concediésemos que la *species intelligibilis* es el principio de unión, deberíamos admitir también que dicha *species* se da de modo anticipado en el entendimiento, y que de algún modo se produce, en el brotar sensible de la *conversio ad phantasma*, un proceso de materialización de la *species* —evocando la doctrina materialista del judío neoplatónico Avicibrón³⁴—, que permite una unidad formal del

³⁴ Cornelio Fabro, de forma muy aguda, se percató de la semejanza entre la materialidad de la sensibilidad de Rahner y la doctrina filosófica de Avicibrón (cfr. FABRO, C. *El viraje antropológico de Karl Rahner*. Buenos Aires: CIAFIC, 1981, p. 136, nota 5). Este filósofo judío, en su diálogo *La fuente de la vida*, sostenía que la sustancia espiritual está compuesta de materia y forma (cfr. GILSON, E. *La filosofía de la edad media. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*. Madrid: Gredos, 2007, pp. 360-361): “D.—Lo subsistente de la perfección es forma, y lo de la imperfección forma también. M.—Luego las formas ya son materias, puesto que son subsistentes. D.—Ya entendí, por lo antedicho, que *las sustancias simples están compuestas de materia y forma*; pero explánalo más. M.— También es imposible por esto que la sustancia inteligible sea una sola, ni que sea dos materias o dos formas, luego debe ser una materia y una forma. D.— ¿Cómo puede ser que la sustancia espiritual sea compuesta siendo espiritual? M.— Puesto que el concepto de la espiritualidad está más allá del de la corporeidad y que este concepto intelectual debe estar sostenido en algo que lo defina, la sustancia espiritual estará compuesta de este modo. Y también la división de la sustancia espiritual en inteligencia y alma, y la división de la inteligencia y el alma en los cuerpos, y la separación de ellas en sí misma es señal de la división de la materia y de la forma, luego la relación de cada una de estas sustancias en su división por la sustancia espiritual, será como la relación de la materia y de la forma simples en su división por la sustancia corporal. Y también porque algo de lo espiritual es más simple y más perfecto que otro, lo que es signo de que, sobre la espiritualidad que sigue al cuerpo, hay otra más perfecta. D.—Cierto que, si la espiritualidad fuera causa impediendo de la separación, no podría el alma separarse de la inteligencia, ni que una fuese más espiritual que otra; luego la división del alma de la inteligencia es signo de que no es una la espiritualidad, y ya que no es una, se sigue la división y le alcanza la diversidad. M.—Explanaré más esto y diré: Que así como algo de los cuerpos debe ser más simple que otro, y hay en ellos materia y forma más vecina a la espiritualidad y más simple, alguna de las sustancias espirituales debe ser más simple que otra, y que haya en ellas materia y forma de simplicidad más fuerte y de mayor espiritualidad. D.—Mucho me repugna imaginarme las sustancias simples compuestas de materia y forma, y que haya entre ellas diversidad y diferencia, siendo todas espirituales y simples. M.—Cuando te repugne, imagínate sustancias espirituales compuestas de dos, considera su diversidad en las sustancias compuestas y la diversidad de ellas entre sí, y tendrás necesidad de conceder entonces las diferencias, porque difieren de otras y entre sí, y éstas son las formas que las constituyen. D.—Aunque sea necesario conceder las diferencias de las sustancias espirituales, a causa de las formas que las constituyen, ¿cómo será preciso conceder diferencias de formas estando ellas mismas en la última espiritualidad? M.—Debes detenerte en este punto, porque aquí el error no es chico, y lo que debes pensar de las formas espirituales, es que todas son una forma y que no se diferencian en sí mismas, porque las cosas espirituales son puramente y no alcanza a ellas la diversidad sino por la materia que las sostiene; porque si fuere próxima a la perfección será sutil, y la forma que en ella se sostenga tocará al límite de la simplicidad y de la espiritualidad, y al contrario. Toma como ejemplo de esto la luz del sol: esta luz en sí es una, y si encuentra un aire sutil claro, lo penetra y aparece de diverso modo que en un aire espeso y oscuro, y lo mismo debe decirse de la forma” (AVICEBRÓN. *La fuente de la vida*, tratado IV. En FERNÁNDEZ, C. *Los*

intelecto y la sensibilidad, lo cual parece absurdo; sin embargo, tal es la postura averroísta del doctor Rahner, que sostiene que la unión sensible-espiritual —de la materia y forma— se produce mediatamente, atribuyendo *sic et simpliciter* la facultad unificadora a dicha *species* y a la *conversio ad phantasma*³⁵.

“Sed ista continuatio vel unio non sufficit ad hoc quod actio intellectus sit actio Socratis. Et hoc patet per similitudinem in sensu, ex quo Aristoteles procedit ad considerandum ea quae sunt intellectus. Sic enim se habent phantasmata ad intellectum, ut dicitur in III de anima, sicut colores ad visum. Sicut ergo species colorum sunt in visu, ita species phantasmatum

filósofos medievales. Selección de textos. Madrid: BAC, 1996, vol. I, pp. 644-646). Al respecto, santo Tomás de Aquino refuta contundentemente la posición de Avicibrón en el *De substantiis separatis*. Primeramente, el Aquinate señala que este filósofo judío se aparta tanto de Platón, como de Aristóteles: “*Avicibrón in libro fontis vitae, alterius conditionis substantias separatas posuit esse. Aestimavit enim omnes substantias sub Deo constitutas ex materia et forma compositas esse: quod tam ab opinione Platonis quam Aristotelis discordat: qui quidem dupliciter deceptus fuisse videtur*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De substantiis separatis*, cap. 5). Rahner también hace depender la realidad del espíritu de la pura potencialidad, tanto de la materia sensible, como del *ser en general*, que dependen de la actualización de la conciencia. Recordemos que, para Rahner, la materia prima es lo opuesto a la concienticidad. Por su parte, Avicibrón piensa que la materia prima es común a lo corpóreo y a lo espiritual, y, por esta razón, la substancia espiritual estaría compuesta de materia y forma. Consiguientemente, el Santo Doctor responde que la materia, en razón de su potencialidad, está ordenada al acto, y, por este motivo, no se puede admitir que ella se pueda predicar de nada que esté en acto. Del mismo modo, si se aceptasen las tesis avicibrónicas, se desvanecerían los fundamentos de la distinción de género, especie y diferencia, ya que las distinciones se basarían en la predicación accidental, mediante las formas accidentales o las disposiciones que se darían en una materia universal, sostén de toda la realidad: “*Sic haec positio tollit quidem veritatem materiae primae. Quia si de ratione materiae est quod sit in potentia, oportet quod prima materia sit omnino in potentia: unde nec de aliquo existentium actu praedicatur, sicut nec pars de toto. Tollit etiam logicae principia, auferens veram rationem generis et speciei et substantialis differentiae, dum omnia in modum accidentalis praedicationis convertit. Tollit etiam naturalis philosophiae fundamenta, auferens veram generationem et corruptionem a rebus, sicut et antiqui naturales ponentes unum materiale principium*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De substantiis separatis*, cap. 6). Como hemos podido comprobar en este apartado, resulta verosímil afirmar que Karl Rahner tuvo en cierta consideración a algunos filósofos medievales del ámbito judío-musulmán, al menos a Averroes y a Avicibrón, y puede que también a Avicena. Al respecto, en la bibliografía que encontramos en la primera edición de *Geist in Welt*, de los 22 títulos que existen, dos están dedicados a la filosofía islámica medieval (cfr. HORTEN, M. *Die Philosophie des Islam*. München: Reinhardt, 1924; CARRA DE VAUX, B. *Avicenne*. Paris: Félix Alcan, 1900, referenciados en GW¹, p. IX). Para finalizar este breve apunte acerca de las filosofías orientales, parece probable que Rahner haya atendido a la teoría del intelecto agente de Avicena. Para este filósofo persa, la *revelación profética* en el hombre puede acontecer de dos modos: o por mediación de los ángeles, como dice que hizo el arcángel Gabriel con Mahoma, o también mediante la unión con el intelecto agente (cfr. CRUZ HERNÁNDEZ, M. *La filosofía árabe*. Madrid: Revista de Occidente, 1963, p. 101). La semejanza de esta doctrina aviceniana con la rahneriana estriba en que nuestro autor enseña que la afirmación implícita de Dios, en el juicio consciente del espíritu, estriba en la luz del intelecto agente, identificada con la orientación apriórica hacia el *ser en general* o *esse absolutum*. En este sentido, el espíritu, mediante el intelecto agente (*Vorgriff-excessus*), también se convierte en lugar de la revelación de Dios, como explicaremos al final del próximo capítulo.

³⁵ Al respecto, también vale la pena tener en cuenta un pasaje del *De spiritualibus creaturis*, en donde parece nuevamente que santo Tomás, de alguna manera, se adelantó a su tiempo al confutar la doctrina rahneriana que sostiene que la unión del espíritu con la sensibilidad material se da por medio de la *conversio abstractiva ad phantasma*. Por el contrario, santo Tomás enseña que la unión alma-cuerpo, forma-materia, se da, no por ningún medio, sino de modo inmediato. Por lo tanto, el Santo Doctor explica que no podemos afirmar que la unión se dé *mediante phantasmate*: “*Anima unitur corpori ut perficiatur non solum quantum ad intelligere phantasticum, sed etiam quantum ad naturam speciei, et quantum ad alias operationes quas exercet per corpus. Tamen, dato quod solum propter intelligere phantasticum ei uniretur, non sequeretur quod unio esset mediante phantasmate: sic enim unitur anima corpori propter intelligere, ut per eam homo intelligat; quod non esset, si fieret unio per phantasmata*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De spiritualibus creaturis*, a. 3, ad 11).

*sunt in intellectu possibili. Patet autem quod ex hoc quod colores sunt in pariete, quorum similitudines sunt in visu, actio visus non attribuitur parieti, non enim dicimus quod paries videat, sed magis quod videatur. Ex hoc ergo quod species phantasmatum sunt in intellectu possibili, non sequitur quod Socrates, in quo sunt phantasmata, intelligat; sed quod ipse, vel eius phantasmata intelligantur*³⁶.

Por lo que hemos leído, según el Aquinatense, no solamente el alma es forma del cuerpo, sino que es también la única forma substancial, precisamente en razón de la unidad del hombre. Si admitiésemos que existen almas distintas, no se podría sostener que el hombre fuera formal y substancialmente uno. Es cierto que, de modo impropio, se dice que el hombre tiene alma vegetativa, sensitiva e intelectual, pero esto no quiere decir que el hombre tenga tres almas, sino que el alma intelectual contiene en sí, virtualmente, las potencias sensitivas y vegetativas: "*anima intellectiva continet in sua virtute quidquid habet anima sensitiva brutorum, et nutritiva plantarum*"³⁷. Rahner ya no define al hombre como animal racional, como hemos visto, sino como *espíritu*. Para nuestro autor, el juicio consciente, es un principio de unidad exclusivista, puesto que, por él, el hombre es solamente espíritu. En cambio, para el Aquinate, el alma es un principio de unidad inclusivo, ya que Sócrates, por una única alma, es hombre (racional) y también animal (sensible): "*ita nec per aliam animam Socrates est homo, et per aliam animal, sed per unam et eandem*"³⁸. Esto que acabamos de decir es muy significativo, porque, en este punto Rahner presenta una manifiesta ambigüedad. Él deja sin resolver la cuestión del cuerpo material (físico), desarrollando solamente un hilemorfismo noético, si es que puede llamarse hilemorfismo. En consecuencia, ante el olvido de la cuestión del cuerpo humano, caben tres hipótesis: o Rahner no admite que, en el orden natural, existe hilemorfismo alguno; o que el hilemorfismo noético es la causa del hilemorfismo natural; o, finalmente, que se dan, en dos planos distintos, dos hilemorfismos también distintos.

En cuanto a la primera hipótesis, no nos parece que Rahner niegue la existencia de una unión alma-cuerpo en el orden natural, ya que esto significaría la misma negación de la existencia del alma en un teólogo católico; simplemente creemos que descuida esta cuestión o la obvia deliberadamente, al no poder incluirla dentro del trascendentalismo de su metafísica del conocimiento. En cuanto a la segunda hipótesis, tampoco nos parece verosímil que ésta se dé en el pensamiento de Rahner. Como hemos visto más arriba, santo Tomás cree que la unión alma-cuerpo se da *immediate*, no por ningún

³⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 76, a. 1, co.

³⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 76, a. 3, co.

³⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 76, a. 3, co.

medio, ya sea por una *species* o ya sea por un proceso cognoscitivo, como puede ser la *conversio ad phantasma* o el juicio consciente, como cree nuestro autor. Sería absurdo pensar que el juicio de la conciencia incide en la unión natural de un alma con el cuerpo. De hecho, ya expusimos en la primera parte de nuestro trabajo que Rahner enseña que el hombre empieza a ser o existir desde el momento en que se pregunta por el *ser en general*, pero tampoco puede considerarse esta existencia como natural. En definitiva, aquí nos parece más probable la tercera hipótesis. Rahner presupone —aunque lo obvie— un orden natural, el cual el espíritu no puede conocer en sí, circunscribiendo el *esse* al mundo inmanente del espíritu. A nuestro entender, y aunque no lo explicita, Rahner entiende que en el hombre se dan dos formas, una en el orden cognoscitivo, y otra en el orden natural, aunque —repetimos— acerca de ésta última él no diga nada al respecto. Si estuviéramos en lo cierto, dicha postura quedaría también refutada por santo Tomás, como expondremos a continuación.

En el artículo cuarto de la misma cuestión, el Santo Doctor explica que las formas substanciales se diferencian de las accidentales en que las primeras dan el ser substancial *simpliciter*, en cambio las accidentales *secundum quid*. Así pues, en el hombre solamente puede darse una forma substancial que dé el ser al cuerpo de modo absoluto: “*Unius rei est unum esse substantiale. Sed forma substantialis dat esse substantiale. Ergo unius rei est una tantum forma substantialis. Anima autem est forma substantialis hominis. Ergo impossibile est quod in homine sit aliqua alia forma substantialis quam anima intellectiva*”³⁹. A continuación, santo Tomás critica la postura platónica que sostiene que el alma se une al cuerpo como motor⁴⁰, de lo cual se

³⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 76, a. 4, s. c.

⁴⁰ Platón, en el Fedro, para demostrar que el alma es inmortal, la define como aquello que se mueve por sí mismo, y que es capaz de mover al cuerpo desde dentro, como motor del mismo: Ψυχή πᾶσα ἀθάνατος. τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον: τὸ δ' ἄλλο κινουὺν καὶ ὑπ' ἄλλου κινούμενον, παῦλαν ἔχον κινήσεως, παῦλαν ἔχει ζωῆς. Μόνον δὴ τὸ αὐτὸ κινουὺν, ἅτε οὐκ ἀπολείπον ἑαυτό, οὔποτε λήγει κινούμενον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται τοῦτο πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως. Ἀρχὴ δὲ ἀγένητον. ἐξ ἀρχῆς γὰρ ἀνάγκη πᾶν τὸ γιγνόμενον γίνεσθαι, αὐτὴν δὲ μὴδ' ἐξ ἑνός: εἰ γὰρ ἕκ του ἀρχῆς γίγνοιτο, οὐκ ἂν ἔτι ἀρχὴ γίγνοιτο. Ἐπειδὴ δὲ ἀγένητόν ἐστιν, καὶ ἀδιάφθορον αὐτὸ ἀνάγκη εἶναι. Ἀρχῆς γὰρ δὴ ἀπολομένης οὔτε αὐτὴ ποτε ἕκ του οὔτε ἄλλο ἐξ ἐκείνης γενήσεται, εἴπερ ἐξ ἀρχῆς δεῖ τὰ πάντα γίνεσθαι. Οὕτω δὴ κινήσεως μὲν ἀρχὴ τὸ αὐτὸ αὐτὸ κινουὺν. Τοῦτο δὲ οὔτ' ἀπόλλυσθαι οὔτε γίνεσθαι δυνατόν, ἢ πάντα τε οὐρανὸν πᾶσάν τε γῆν εἰς ἓν συμπεσοῦσαν στήναι καὶ μήποτε αὐθις ἔχειν ὅθεν κινήθέντα γενήσεται (PLATÓN. *Phaedrus*, 245c-e): “Toda alma es inmortal. Porque aquello que se mueve siempre es inmortal. Sin embargo, para lo que mueve a otro, o es movido por otro, dejar de moverse es dejar de vivir. Sólo, pues, lo que se mueve a sí mismo, como no puede perder su propio ser por sí mismo, nunca deja de moverse, sino que, para las otras cosas que se mueven, es la fuente y el origen del movimiento. Y ese principio es ingénito. Porque, necesariamente, del principio se origina todo lo que se origina; pero él mismo no procede de nada, porque si de algo procediera, no sería ya principio original. Como, además, es también ingénito, tiene, por necesidad, que ser imperecedero. Porque si el principio pereciese, ni él mismo se originaría de nada, ni ninguna otra cosa de él; pues todo tiene que originarse del principio. Así pues, es principio del movimiento lo que se mueve a sí mismo. Y esto no puede perecer ni originarse, o, de lo contrario, todo el cielo y toda generación, viniéndose abajo, se inmovilizarían, y no habría nada que, al originarse de nuevo, fuera el punto de arranque del

concluye que el cuerpo necesita otra forma de carácter substancial que dé el ser al cuerpo y lo constituya: “*si poneretur anima intellectiva non uniri corpori ut forma, sed solum ut motor, ut Platonici posuerunt; necesse esset dicere quod in homine esset alia forma substantialis, per quam corpus ab anima mobile in suo esse constitueretur*”⁴¹; por lo tanto, con el mismo razonamiento de santo Tomás, creemos poder confutar al padre Rahner, el cual parece admitir, desde una posición idealista, la existencia de dos formas substanciales distintas en dos órdenes distintos, esto es, de un *espíritu* distinto del alma natural. No queremos terminar sin advertir que la precisión en la presente cuestión filosófica acerca del alma es de capital importancia, puesto que ésta no se da al margen de la doctrina de la fe, incidiendo calamitosamente en la sagrada teología los errores que se puedan efectuar. Por esta razón, el Magisterio de la Iglesia reprobó, por ejemplo, en el Concilio IV de Constantinopla (869-870), las tesis que sostienen, *impudenter* —como dice el mismo Concilio—, que en el hombre puede haber más de un alma, condenando definitivamente la tesis herética de Focio, que enseñaba la existencia de dos almas racionales:

*“Veteri et novo Testamento unam animam rationabilem et intellectualem habere hominem docente et omnibus deiloquis Patribus et magistris Ecclesiae eandem opinionem asseverantibus: in tantum impietatis quidam, malorum inventionibus dantes operam, devenerunt, ut duas eum habere animas impudenter dogmatizare et quibusdam irrationabilibus conatibus per sapientiam, quae stulta facta est, propriam haeresim confirmare pertentent. Itaque sancta haec et universalis Synodus veluti quoddam peesimum zizanium nunc germinantem nequam opinionem evellere festinans, imo vero ventilabrum in manu veritatis portans et igni inextinguibili transmittere omnem paleam, et aream Christi mundam exhibere volens, talis impietatis inventores et patratores et his similia sentientes magna voce anathematizat et definit atque promulgat, neminem prorsus habere vel servare quoquo modo statuta huius impietas auctorum. Si autem quis contraria gerere praesumpserit huic sanctae et magnae Synodo, anathema sit et a fide atque cultura Christianorum alienus”*⁴².

movimiento. Una vez, pues, que aparece como inmortal lo que, por sí mismo, se mueve, nadie tendría reparos en afirmar que esto mismo es lo que constituye el ser del alma y su propio concepto. Porque todo cuerpo, al que le viene de fuera el movimiento, es inanimado; mientras que al que le viene de dentro, desde sí mismo y para sí mismo, es animado. Si esto es así, y si lo que se mueve a sí mismo no es otra cosa que el alma, necesariamente el alma tendría que ser ingénita e inmortal” (PLATÓN. *Diálogos. Fedro*. Traducción de E. LLEDÓ ÍÑIGO. Madrid: Gredos, 2000, vol. III, pp. 343-344).

⁴¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 76, a. 4, co.

⁴² CONCILIUM CONSTANTINOPOLITANUM IV, can. 11: Dz 338.

β) Cita de la *Summa Theologiae* (III, q. 77, a. 3, ad 2)

En continuidad con lo que hemos dicho en el punto precedente, comentaremos brevemente la cita que Rahner hace de la cuestión 77 de la *Tertia Pars*: "*Actio formae accidentalis dependet ab actione formae substantialis, sicut esse accidentis dependet ab esse substantiae [substantiali]*"⁴³. Este principio metafísico fundamental lo expresa santo Tomás con motivo de la explicación acerca de las especies sacramentales de la Santísima Eucaristía, y de su dependencia respecto de la virtud divina. Las especies del pan y del vino permanecen por virtud divina en el ser accidental que tenían cuando dependían, antes de la Consagración, del ser substancial del pan y del vino. Por esta razón, santo Tomás, en esta cuestión, demuestra que no hay razón por la cual no se pueda admitir que las susodichas especies no puedan inmutar objetos corporales exteriores⁴⁴.

Lo que acabamos de decir constituye el contexto en el que se encuentra la antedicha cita, aunque Rahner no lo especifique. Para nuestro autor, la acción de la forma accidental es la operación del conocimiento sensible, que depende de la acción de la forma substancial, que es la operación substancial del espíritu, que no es más que la acción del juicio consciente de sí mismo. Por otra parte, Rahner entiende que la dependencia del ser accidental respecto del ser substancial es equivalente a la dependencia, en el orden del ser, de la *species intelligibilis* y del *phantasma* respecto del juicio consciente. No obstante, no podemos decir que la presente cita del Santo Doctor concuerde con la postura rahneriana que acabamos de exponer, puesto que el Aquinate aplica el principio *esse accidentis dependet ab esse substantiae* a la realidad natural, no a la operación cognoscitiva. El juicio no funda el ser y, por ende, no se puede admitir que el ser accidental de la *species intelligibilis* dependa del ser del juicio. El ser intencional-cognoscitivo depende del ser del alma substancial. Es cierto que vimos, cuando tratamos acerca de la *emanatio*, que las potencias inferiores dependen de las superiores, pero, en el orden de la operación cognoscitiva, el intelecto posible depende de la sensibilidad, ya que, como es bien sabido, el intelecto posible es una *tabula rasa in qua nihil est scriptum*, necesitando de los sentidos para que se pueda dar la operación del entendimiento, puesto que *nihil est in intellectu quod non sit prius in*

⁴³ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* III, q. 77, a. 3, ad 2, citado en EM, p. 313; GW¹, p. 236, nota 265; GW², p. 326, nota 38.

⁴⁴ "*Quia unumquodque agit in quantum est ens actu, consequens est quod unumquodque, sicut se habet ad esse, ita se habet ad agere. Quia igitur, secundum praedicta, speciebus sacramentalibus datum est divina virtute ut remaneant in suo esse quod habebant substantia panis et vini existente, consequens est quod etiam remaneant in suo agere. Et ideo omnem actionem quam poterant agere substantia panis et vini existente, possunt etiam agere substantia panis et vini transeunte in corpus et sanguinem Christi. Unde non est dubium quod possunt immutare exteriora corpora*" (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* III, q. 77, a. 3, co.).

sensu. En cambio, Karl Rahner sostiene que el conocimiento sensible brota del conocimiento intelectual, de la concienticidad del espíritu, mediante la *conversio abstractiva ad phantasma*. Es decir, para el Aquinate el alma da el ser substancial a la potencia del intelecto posible, que es una forma accidental del alma misma, al contrario de lo que piensa Rahner, que concibe la operación judicativa y consciente del intelecto como una suerte de forma substancial de la cual dependen las estructuras aprióricas de la sensibilidad.

γ) Cita de la *Expositio super librum Boethii De Trinitate* (III, q. 5, a. 4, ad 4)

Finalmente, comentaremos la siguiente cita —forzada e incompleta— que hace nuestro autor de la *Exposición del De Trinitate de Boecio*. Santo Tomás plantea una objeción —fundamentada en Averroes— en la que se afirma que la substancia separada no puede ser forma pura, porque si no también debería ser acto puro, lo cual sólo es atribuible a Dios. En consecuencia, parece que dichas substancias deben estar compuestas de materia y forma: “*Ut videtur Commentator dicere in principio physicorum, omne, quod est, vel est materia pura vel forma pura vel compositum ex materia et forma. Sed Angelus non est forma pura, quia sic esset actus purus, quod solius Dei est, nec iterum est materia pura. Ergo est compositus ex materia et forma. Et sic scientia divina non abstrahit a materia*”⁴⁵. Ante esta objeción de corte averroísta, el Santo Doctor responde que la composición de materia y forma solamente se da en aquellos entes corruptibles⁴⁶. Por ende, al ser el ángel de naturaleza incorruptible, es imposible que se dé en él composición alguna de materia y forma⁴⁷; la composición que se da en el ángel es por el principio de acto-potencia, que es más universal que el de materia-forma: “*actus et potentia sunt communiora quam materia et forma; et ideo in Angelis, etsi non inveniatur compositio formae et materiae, potest tamen inveniri in eis potentia et actus*”⁴⁸. De hecho, los entes que están compuestos de materia y forma pueden estar unidos, no tanto por su materialidad y su formalidad, sino en razón de que la materia es la potencia, y la forma el acto; en efecto, la teoría del acto y la potencia —como enseña Gallus Maria Manser— debe considerarse, así, *das Wesen des*

⁴⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super De Trinitate* III, q. 5, a. 4, arg. 4.

⁴⁶ “*Compositio materiae et formae non invenitur secundum Commentatorem in I caeli et mundi et in VIII metaphysicae nisi in his quae sunt per naturam corruptibilia*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super De Trinitate* III, q. 5, a. 4, ad 4).

⁴⁷ “*Essentia autem Angeli secundum naturam suam incorruptibilis est, et ideo non est in ea compositio formae et materiae*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super De Trinitate* III, q. 5, a. 4, ad 4).

⁴⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super De Trinitate* III, q. 5, a. 4, ad 4.

*Thomismus*⁴⁹. Hasta aquí hemos procurado delimitar el contexto del pasaje en el cual encontramos la presente cita que Rahner hace del Aquinatense; citamos ahora el párrafo entero, con las partes omitidas entre corchetes:

“[*Quod autem potest esse, potest et non esse; et ideo possibile est unam partem inveniri cum alia et sine alia, et ideo compositio materiae et formae non invenitur secundum Commentatorem in I caeli et mundi et in VIII metaphysicae nisi in his quae sunt per naturam corruptibilia. Nec obstat quod aliquod accidens in aliquo subiecto perpetuo conservetur, sicut figura in caelo, cum tamen corpus caeleste impossibile sit esse sine tal] figura et omnia [alia] accidentia consequuntur substantiam sicut causam, et ideo subiectum se habet ad accidentia non solum ut potentia passiva, sed etiam quodammodo ut potentia activa, et ideo aliqua accidentia naturaliter perpetuantur in suis subiectis*”⁵⁰.

Si leemos solamente la cita cercenada, se ve claro que nuestro autor pretende fundamentar, así, que el *phantasma* y la *species* —que equivaldría a *figura et omnia accidentia*— son causados por la conciencia —la substancia—. Así pues, el sujeto —el espíritu— se relaciona con los accidentes —la *species*— no sólo como potencia pasiva, sino también como potencia activa, de lo cual se deduce —siguiendo a nuestro autor— que esta especie es formada por el espíritu, y, además, permanece en él de modo natural y permanente, es decir, aprióricamente. Así pues, el ser consciente del espíritu —substancial, estable e inmóvil— es el fundamento de una permanente sustentación productiva de la *species*; así lo explica el doctor Rahner:

“Estas conexiones serán importantes para la comprensión de la *species*. El *esse stabile et immobile* del ánima se mostrará como fundamento de una permanente sustentación productiva de la *species*. Y, puesto que santo Tomás considera que la permanencia de la *species* está fundada en el *esse immobile et stabile* del espíritu, habrá que buscar la conexión entre ambas realidades según el texto últimamente citado, en que el intelecto se comporta respecto a la permanencia de la *species non solum ut potentia passiva sed etiam quodammodo ut potentia activa*”⁵¹.

Ahora bien, si leemos el párrafo entero, nos damos cuenta de la tergiversación que ha hecho nuestro autor del propio texto tomasiano; veámosla. En primer lugar, en este

⁴⁹ Cfr. MANSER, G. M. *La esencia del tomismo*. Madrid: CSIC, 1947.

⁵⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super De Trinitate* III, q. 5, a. 4, ad 4, citado en EM, p. 315; GW¹, p. 237; GW², p. 328.

⁵¹ EM, p. 315: “*Diese Zusammenhänge werden wichtig sein für das Verständnis der species. Das esse stabile et immobile der anima wird sich als Grund eines dauernden erwirkenden Behaltens der species zeigen müssen. Da Thomas das Bleiben der species in dem esse stabile et immobile des Geistes begründet sieht, ist nach dem eben zitierten Text der Grund dieses Zusammenhangs darin zu suchen, daß der Intellekt sich zur species in ihrer Dauer non solum ut potentia passiva sed etiam quodammodo ut potentia activa verhält*” (GW¹, p. 238; GW², p. 329).

texto santo Tomás se está refiriendo a la substancia y a los accidentes de los entes reales materiales, y no pretende, en ningún momento, transportar al plano intelectual estos principios que se dan en el orden natural, y si lo hiciese, sería mediante la analogía, como señalamos en páginas precedentes. En concreto, aquí el Aquinate pone como ejemplo a los cuerpos celestes⁵². Él quiere demostrar que la materia no es ningún accidente de la forma, y por esta razón pueden darse formas sin materia, ya que la materia, al ser potencia, tanto puede ser, como no ser. En cambio, no puede darse una substancia creada sin ningún accidente. Ni un cuerpo celeste ni un caballo ni un hombre pueden existir sin una figura determinada, unas dimensiones, un color, etc. Los accidentes de los entes materiales inhiere en una substancia determinada, que actúa como el sujeto de inhesión que los sustenta. Sin embargo, santo Tomás hace una afirmación que, a primera vista, puede desconcertar: las substancias deben contemplarse *quodammodo ut potentia activa*, como causa respecto de sus accidentes. En efecto, la substancia es causa de los accidentes, sin embargo, debe entenderse bien este principio. Rahner entiende que la substancia (el *espíritu*, el *ser consigo mismo*) es capaz de producir los accidentes, en este caso la *species* y, seguidamente, mediante la *conversio ad phantasma*, la sensibilidad, y el propio *phantasma*. En otras palabras, para nuestro autor el espíritu es causa eficiente de la *species* y de la sensibilidad. No obstante, no se puede admitir esta interpretación rahneriana. Es más, incluso si concediésemos a nuestro autor la aplicación que hace de este principio de santo Tomás al orden cognoscitivo, la interpretación del mismo nuevamente fallaría, debido a que el Santo Doctor en ningún momento está hablando de la substancia como *causa efficiens* de los accidentes, sino como *causa materialis*, entendida ésta como “*ex quod aliquid fit cum insit*”⁵³. Del mismo modo, los accidentes también son, respecto de la substancia, causa formal, entendida ésta como “*id quo res determinatur ad certum essendi modum*”⁵⁴. Los accidentes determinan la substancia, ya que el *esse naturale* de los accidentes es precisamente el de ser determinación de una substancia, es decir, de inherirse en un sujeto⁵⁵. Por consiguiente, queda claro que es errónea la tesis del padre

⁵² Para santo Tomás, las substancias celestes no eran inmateriales, sino materiales. Sin embargo, él creía —como muchos pensadores de su época— que dichas substancias eran incorruptibles a pesar de su materialidad; solamente estaban sujetas al cambio de lugar. Por el contrario, las substancias materiales que eran corruptibles eran las sublunares (GARDEIL, H. D. *Metafísica*. En GARDEIL, H. D. *Iniciación a la filosofía de santo Tomás de Aquino*. México: Tradición, 1974, vol. II, p. 107).

⁵³ GARDEIL, H. D. *Cosmología*. En GARDEIL, H. D. *Iniciación a la filosofía de santo Tomás de Aquino*. México: Tradición, 1973, vol. II, p. 46.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Es ilustradora la explicación de Antonio Millán-Puelles al respecto: “La prioridad ontológica de la substancia respecto del accidente es la prioridad correspondiente al sustrato o sujeto de inhesión respecto de lo que por él es mantenido. El ser de lo que puede ser en sí antecede al de lo que en él es inherente. Esta prioridad o precedencia no es necesariamente cronológica. Un accidente puede estar existiendo en la respectiva substancia desde el primer instante en que ésta existe, a pesar de lo cual el ser propio de ese accidente presupone el de esa substancia en el sentido en que lo fundado

Rahner que sostiene que el juicio del espíritu es causa eficiente de la *species*, del *phantasma* y, en definitiva, de la propia unidad sensible-espiritual.

2. Ontología de la causalidad intramundana

2. 1. El carácter formal-ontológico de la *species* en el espíritu

Anteriormente vimos cómo Rahner aseveraba que existía una dicotomía en el mismo concepto de la *species intelligibilis*, puesto que, por un lado, ella es la ley apriórica del espíritu, y, por otra, es determinación pasiva. En la segunda edición de *Geist in Welt* podemos leer que, para nuestro autor, esta dificultad encuentra su solución en la *Erkenntnismetaphysik*, ya que solamente desde ella se pueden entender los conceptos ontológicos como el de materia, por ejemplo⁵⁶. El primer problema a resolver, según Rahner, es una *oscuridad* que supuestamente se encontraría en santo Tomás, al diferenciar *actio* y *passio* como dos realidades distintas: “Pero ya aquí se manifiesta una oscuridad, al menos aparente, en la concepción de Tomás. Por una parte [...], *actio* y *passio* aparecen como dos realidades distintas, como dos determinaciones distintas,

presupone, por subordinación, el correspondiente fundamento. Ello hace que la substancia se comporte, respecto del accidente, como la causa con relación al efecto, aunque no a la manera de la causa eficiente, sino al modo de la causa material, y que, a su vez, el accidente se comporte, respecto de la substancia, como una causa formal por la que ésta queda determinada de una manera secundaria o adjetiva. Salvo que esté mantenido, sin mediación de ningún ser limitado, por el Poder de Dios, el accidente existe en tanto que afecta a una substancia, pues su ser natural es su inherir” (MILLÁN-PUELLES, A. *Léxico filosófico*. Madrid; Rialp, 2002, p. 470).

⁵⁶ Cfr. EM, p. 319; GW², pp. 332-333. Cuando abordamos el tema de la *abstractio*, en concreto acerca del concepto de *esse* en santo Tomás, ya pudimos observar como Rahner hizo un aditamento en la segunda edición de *Geist in Welt* acerca del conocimiento anticipado e implícito de Dios en todo juicio consciente. Es decir, según Rahner, el hombre, conociéndose a sí mismo, conoce implícitamente a Dios, ya que dicho conocimiento no puede considerarse *a posteriori*: “Todo conocimiento que el hombre alcanza de la ‘alienidad’ [el conocimiento de lo ajeno: *Fremderkenntnis*], es un modo del conocimiento de sí mismo [*Selbsterkenntnis*], de su ‘subjetividad’. Ambos no están sincronizados sólo exteriormente, sino que son momentos internos del único conocimiento humano. Y esto vale también del conocimiento de Dios que el hombre alcanza. Y su ‘saber’ trascendental-apriórico acerca de lo absoluto, que es condición de posibilidad de un saber articulado y objetivo acerca de lo absoluto, es sólo la versión metafísico-epistemológica del ‘*anima* (que es ella misma ya siempre subjetividad, ‘saber’) *quodammodo omnia*” (EM, p. 187): “*Jede Fremderkenntnis durch den Menschen ist ein Modus seiner Selbsterkenntnis, seiner ‚Subjektivität‘, beide sind nicht bloß äußerlich synchronisiert, sondern innere Momente des einen menschlichen Erkennens. Dies gilt nun auch von der Gotteserkenntnis des Menschen. Und sein transcendental-apriori-sehes ‚Wissen‘ um das Absolute, das die Möglichkeitsbedingung eines artikulierten, gegenständlichen Wissens um das Absolute ist, ist nur die erkenntnismetaphysische Wendung des ‚anima (die als sie selbst ja immer Subjektivität, ‚Wissen‘ ist) quodammodo omnia*” (GW², p. 192).

una correspondiente al actuante, la otra al paciente”⁵⁷. Así pues, no parece que la *species intelligibilis* pueda ser, a la vez, activa y pasiva. Sin embargo, apelando a un texto de santo Tomás del *Comentario a las Sentencias*⁵⁸, Rahner dice que existen dos modos de las impresiones de *ser-en* (*Insein*). Por un lado, puede existir la *impressio* como una determinación del paciente aún bajo el influjo del agente, y, por otro, puede darse como una cualidad o una determinación permanente:

“Una impresión puede encontrarse en el paciente de una doble manera. Primero (vamos a anteponer la segunda a la primera), cuando la impresión como tal ha desaparecido, cuando no se da ya *transmutari* alguno. En este caso, la impresión es asumida como propiedad permanente (*qualitas*), como determinación permanente del paciente. Segundo, la impresión puede encontrarse en el paciente, de manera que la *impressio* como determinación del paciente se encuentre en éste bajo y en virtud del todavía permanente influjo del actuante sobre el paciente”⁵⁹.

Rahner explica que santo Tomás entiende de modo integral la *determinación* de un ente, incluyendo tanto la *passio* como la *actio*. Además, nuestro autor señala que dicha determinación permanente no puede entenderse como un momento posterior a una impresión actual⁶⁰, ya que “el mismo santo Tomás entiende toda impresión como un fluir del agente, y caracteriza a la *passio* como *ab agente*”⁶¹. En otras palabras, la determinación permanente precede de modo lógico a la misma impresión. Rahner denomina al primer término *impresión fluyente* (*ausfließende Einwirkung*) y al segundo *impresión asumida* (*übernommene Einwirkung*): “Que ya a la *actio*, *ut ab agente* como tal, le corresponde intrínseca y esencialmente una inexistencia [*Insein*]⁶² en el paciente,

⁵⁷ EM, p. 320: “Doch setzt schon hier eine wenigstens scheinbare Dunkelheit in der Auffassung bei Thomas ein. Einerseits [...] erscheinen *actio* und *passio* als zwei verschiedene Wirklichkeiten, als zwei verschiedene Bestimmungen, die eine die des Wirkenden, die andere die des Leidenden” (GW¹, p. 241; GW², pp. 333-334).

⁵⁸ “Nulla potentia passiva potest in actum exire nisi completa per formam activi per quam fit in actu [...] Impressiones autem activorum possunt esse in passivis dupliciter: uno modo per modum passionis, dum scilicet potentia passiva est in transmutari; alio modo per modum qualitatis et formae quando impressio activi iam facta est connaturalis ipsi passivo” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super Sent.*, lib. 3, d. 14, q. 1, a. 1, qc. 2, co., citado en EM, p. 321; GW¹, p. 242; GW², p. 335).

⁵⁹ EM, p. 321: “[...] eine Einwirkung kann in doppelter Weise im Leidenden sein. Einmal (wir nehmen die zweite Weise voraus), wenn die Einwirkung als solche aufgehört hat, wenn kein transmutari mehr gegeben ist. In diesem Fall ist die Einwirkung als dauernde Eigenschaft (*qualitas*), als bleibende Bestimmung vom Leidenden übernommen. Dann kann die Einwirkung auch so im Leidenden sein, daß die impressio als Bestimmung des Leidenden vorhanden ist unter und wegen der noch andauernden Einwirkung des Tätigen auf das Leidende” (GW¹, p. 242; GW², p. 335).

⁶⁰ Cfr. EM, p. 322; GW¹, p. 243; GW², p. 336.

⁶¹ EM, p. 325: “[...] Thomas selbst jede Einwirkung als Ausfließen aus dem Tätigen faßt und die *passio als ab agente* bezeichnet” (GW¹, p. 245; GW², p. 339).

⁶² Alfonso Álvarez Bolado traduce *Insein* por *inexistencia*. Para evitar equívocos en la lectura, creemos que hubiera sino mejor traducir por *ser-en*, o, al menos, se hubiera podido añadir un guión al término: *in-existencia*.

que es previa lógicamente a la inexistencia habida mediante la asunción”⁶³. La *impresión fluyente* es obrada por el mismo agente, es decir, por el mismo intelecto, es su propia determinación y su *perfectio*, lo cual quiere decir que estamos hablando de una *autoactuación* o de una *autorrealización* del agente. Ahora bien, teniendo en cuenta este tipo de impresión de naturaleza apriórica, debemos comprender que el otro tipo de impresión, la *impresión asumida*, solamente podrá ser entendida como determinación de la *species* en tanto que ésta actúe en el *medium passivum* de la materia sensible. Con todos estos juegos de palabras, Rahner explica que la *species intelligibilis* tiene dos coprincipios, uno activo y otro pasivo. El activo es la misma estructura apriórica del espíritu, previa a toda determinación concreta. El pasivo es cuando esta misma *species* se expande hacia la materia actualizándola, es decir, siendo *actus materiae*, el *en dónde* vacío e indeterminado a partir del cual el *espíritu* se lanza hacia el *ser en general*, como vimos en la parte segunda de nuestro trabajo. Ambos principios se necesitan recíprocamente. La *impresión fluyente* no puede darse sin la materia, y la *impresión asumida* no se puede producir si previamente no existe una determinación permanente.

“Si partimos del hecho de que el mismo agente como causa intramundana es material, esto es, de que el ser de este ente despliega por sí mismo su potencial de ser en lo otro de la materia, resulta entonces comprensible que su impresión fluyente sólo puede mantenerse en la materia, puesto que esta impresión, como ya se mostró, no puede ser concebida más que como el autoproceso del agente mismo, y comparte, por consiguiente, la manera de ser de éste”⁶⁴.

Dicho esto, Rahner señala que desde el exterior no puede producirse determinación alguna al espíritu. Por consiguiente, el mundo (causa intramundana o *causa materialis*) no puede ser causa de ningún cambio cualitativo en el espíritu. De hecho, aquí Rahner no se refiere ni siquiera al mundo extramental, sino al mundo constituido en la sensibilidad del espacio y tiempo aprióricos, y, por esta razón, él entiende que la causa intramundana (*innerweltlichen Wirkursächlichkeit*) es simplemente fundamento del devenir, del *fieri*: “De esta manera, santo Tomás enseña expresamente que la causa intramundana es sólo fundamento del devenir, no permanece fundamento productor del ser de la determinación producida”⁶⁵. De la causa intramundana solamente podrá

⁶³ EM, p. 323: “[...] *daß zur actio ut ab agente schon als solcher logisch vor dem Insein durch Übernahme innerlich und wesentlich ein Insein im Leidenden gehört*” (GW¹, p. 246; GW², p. 339).

⁶⁴ EM, p. 331: “*Wenn wir davon ausgehen, daß das Tätige als innerweltliche Ursache selbst materiell ist, d.h. also, daß das Sein dieses Seienden selbst von sich aus sein Wesen in dem anderen der materia entfaltet, so ist verständlich, daß seine ausfließende Einwirkung sich nur in der materia halten kann, da sie, wie gezeigt wurde, nur gefaßt werden kann als der Selbstvollzug des Tätigen selbst, der darum dessen Seinsweise teilt*” (GW¹, p. 250; GW², p. 345).

⁶⁵ EM, p. 338: “*So lehrt Thomas zunächst ausdrücklich, daß die innerweltliche Ursache nur Grund des Werdens, nicht dauernder erwirkender Grund des Seins der hervorgebrachten Bestimmung sei*” (GW¹, p. 257; GW², p. 353).

advenir una *especificación* de lo que ha brotado o emanado del espíritu⁶⁶. Esto es muy importante tenerlo en cuenta cuando tratemos acerca de la teoría de los *cristianos anónimos* al final de nuestro trabajo, en donde veremos la importancia que tiene para Rahner el conocimiento apriórico y aтемático de Dios, diferenciado de la especificación temática proveniente del dato revelado exterior, comprobando, en fin, como dicha teoría descansa claramente en la metafísica del conocimiento de nuestro autor.

“La causa *materialis* no imprime ‘nada’ sobre la forma, es decir, no presta a la forma determinación alguna que fuera distinta de ella misma o de la forma. Tal concepción vendría a destruir el concepto de una causalidad material-formal. La materia no da a la forma determinación alguna, sino que se entrega ella misma a la forma. Mejor si se dice al revés: la forma se abandona a la ‘otredad’ de su causa material, se entrega a ésta. En este acto de información, que es la misma forma, no produce la forma nada distinto de sí misma; ella como receptiva de sí misma es la realidad de la materia, y como tal realidad que se actúa a sí misma como realidad de la materia, deviene ella determinada por la materia, no por un proceso eficiente que provenga de la materia”⁶⁷.

Asimismo, no solamente la *causa materialis* no aporta nada a la forma o a la *species*, sino que ésta es la causa de aquélla. La forma es receptiva de sí misma y es la que hace que exista la propia realidad de la materia, lo que corresponde con lo anteriormente estudiado: la sensibilidad respecto del intelecto emana o brota en el orden cognoscitivo, no sólo en el natural; es decir, el conocimiento material-sensible recibe el ser de la autoconsciencia mediante la *conversio ad phantasma*, siendo la *species intelligibilis* la causa de la formación anticipada de los fantasmas y de la misma sensibilidad. Así pues, la *emanatio* resulta ser una entrega del *ser consigo* a la realidad sensible-material: “el ‘entregarse por sí misma a la materia’ de la forma (en expresión tomista, *communicari*) ‘es’ ya *per essentiam* su ‘ser determinada’ por la materia, porque la forma no es otra cosa de por sí que *actus materiae*”⁶⁸. Por lo tanto, la determinación de la *impresión asumida* debe entenderse, así, como una autodeterminación del agente en el medio pasivo sensible: “La forma, por tanto, sólo ‘padece’ en sentido estricto, en

⁶⁶ Cfr. EM, pp. 338-339; GW¹, pp. 257-258; GW², pp. 353-354.

⁶⁷ EM, pp. 339-340: “Die causa materialis ‚wirkt‘ nicht auf die forma ‚ein‘, d. h. sie verleiht ihr keine Bestimmung, die von ihr oder der forma verschieden wäre. Eine solche Vorstellung würde den Begriff einer material-formalen Kausalität aufheben. Die materia gibt der forma keine Bestimmung, sondern sie verleiht sich selbst an sie. Oder besser umgekehrt gesagt: die forma begibt sich selbst in die Andersheit ihrer causa materialis, gibt sich an diese weg. In diesem Akt der Information, der die forma selber ist, bringt sie nichts Verschiedenes von sich hervor, sie selbst als sich selbst genommene ist die Wirklichkeit der materia, und als solche sich selbst als Wirklichkeit der materia erwirkende Wirklichkeit ist sie von der materia bestimmt, nicht aber durch einen effizienten Prozeß von der materia her” (GW¹, p. 258; GW², pp. 354-355).

⁶⁸ EM, p. 340: “[...] das ‚Sich-von-sich-aus-in-die-materia-Hineingeben‘ der Form (das *communicari* im thomistischen Ausdruck) ist schon *per essentiam* ihr Bestimmtwerden durch die materia, weil die forma von sich aus nichts ist als *actus materiae*” (GW¹, p. 259; GW², p. 355).

cuanto ella informa activamente, puesto que no es otra cosa que *actus materiae*⁶⁹. Por ende, para Rahner, en el autoproceso (*Selbstvollzug*) cognoscitivo no puede admitirse una causa eficiente distinta del mismo espíritu, constituido como *causa efficiens sui ipsius*, aunque él mitigadamente hable de *causa intrínseca*:

“Ahora bien, para Tomás de Aquino la causalidad eficiente de un agente exterior es sólo el modo sintético de una triple causalidad ‘intrínseca’. Por una parte, a saber, se presenta esta causalidad eficiente como modo peculiar de una causalidad formal: la actividad como autoproceso del agente mismo (*actio perfectio agentis*). Por otra parte, constituye el modo específico de una causalidad material: la materia determinable del paciente como ‘en dónde’ del autoproceso del agente. Y, finalmente, incluye una vez más el aspecto de una causalidad formal: el autoproceso activo del paciente como actualización precisamente de esta materia”⁷⁰.

En este momento, el padre Rahner hace referencia al acto creativo de Dios, asimilándolo al mismo conocimiento del espíritu respecto de su mundo inmanente. Nuestro autor apunta que cuando el entendimiento divino crea el mundo, Dios permanece en sí mismo; el acto creativo de Dios es una *actio immanens* que debe considerarse como una autoactuación: “precisamente a la más alta suerte de productividad de un otro, la creativa actividad de Dios mismo, no la considera santo Tomás de ningún modo como una *actio quae egreditur ab agente in patiens extrinsecum*, sino como *actio immanens* de Dios, o sea, como libre autoactuación de Dios mismo, que se mantiene por completo en Él mismo”⁷¹. Más adelante demostraremos que no es apropiada esta comparación, a pesar de que, en efecto, todo conocimiento, aun el humano, es una acción inmanente. Por ahora, lo que queremos destacar es que, según nuestro autor, no se puede explicar el conocimiento dentro de los parámetros de causa-efecto, y menos haciendo referencia a la existencia de un efecto extramental, debido a que el padre Rahner está hablando todo el tiempo de

⁶⁹ EM, p. 340: “Die forma ‚leidet‘ so im strengsten Sinn nur dadurch, daß sie aktiv informiert, weil sie selbst nicht mehr ist als *actus materiae*” (GW¹, p. 259; GW², p. 355).

⁷⁰ EM, pp. 341-342: “Nun ist für Thomas die effiziente Kausalität eines von außen einwirkenden Tätigen nur der dreifach verschränkte Modus einer inneren Kausalität. Einerseits nämlich stellt diese Effizienzursächlichkeit sich dar als eine eigentümliche Weise einer formalen Kausalität: die Tätigkeit als Selbstvollzug des Tätigen selbst (*actio perfectio agentis*). Andererseits bildet sie zugleich den spezifischen Modus einer materialen Kausalität: die bestimmbare materia des Leidenden als Worin des Selbstvollzuges des Tätigen. Und schließlich enthält sie noch einmal den Aspekt einer formalen Kausalität: den aktiven Selbstvollzug des Leidenden als Verwirklichung gerade dieser materia” (GW¹, p. 260; GW², p. 357).

⁷¹ EM, pp. 342-343: “[...] Thomas [sieh] die höchste Weise der Erwirkung eines anderen, die schöpferische Tätigkeit Gottes gerade nicht mehr als eine *actio an, quae egreditur ab agente in patiens extrinsecum*, sondern als *actio immanens* Gottes, also als den freien Selbstvollzug Gottes selbst, der sich vollkommen in ihm selbst hält” (GW¹, p. 261; GW², p. 358).

autoconocimiento, es decir, de una autorrealización (*Selbstverwirklichung*) del mismo espíritu, aunque se produzca en el *medium* de lo otro sensible.

“Influjo sobre otro es, para el santo, un ‘realizarse a sí mismo, introduciéndose y manteniéndose en el *medium* del otro’; lo que mora ‘en’ el paciente es, por tanto, el mismo agente en su ser cumplido, la *emanatio* de la propia intimidad del agente, la autorrealización de éste en la única interioridad que es posible a un ser que es exterior a sí mismo”⁷².

De este modo, Rahner llega a concluir con la afirmación de la identidad quidditativa de la *impresión fluyente* y de la *impresión asumida*, es decir, de la *actio* y de la *passio*: “La impresión fluyente, por tanto, y la asumida no pueden distinguirse en su *quiddidad* intrínseca sino sólo en cuanto el agente realiza esta *quiddidad* como suya en la materia ‘ajena’, y el paciente la misma como suya en la ‘propia’ posibilidad por él mismo comportada”⁷³. Entendemos que esta conclusión del doctor Rahner estriba también en la concepción que tiene del movimiento, como vimos cuando abordamos la cuestión de la metafísica de la sensibilidad; para Rahner, el *ser movido* (pasivo) y el *mover* (activo) coinciden en el autoproceso del conocimiento del espíritu:

“‘Mover’ y ‘ser movido’ son lo mismo en su ser intrínseco. Se diferencian tan sólo porque el ser de lo que llamamos ‘mover’, como realidad del moviente, se mantiene precisamente en el movido; ‘el ser movido’, en cambio, en la identidad de la misma *quiddidad*, es operado por el movido (lo movido ‘se mueve’), y de esta manera como realidad del ‘semoviente’ se expande en el movido mismo”⁷⁴.

La causa intrínseca que encontramos en el espíritu acaba produciendo lo que ella ya es. Y aunque la impresión fluyente y la asumida sean, en el orden lógico, como dos procesos distintos, hay que considerarlos, según el doctor Rahner como dos principios de una misma realidad de ser, ya que la sensibilidad y el fantasma participan de la misma *potencia de ser* del intelecto posible y de la *species intelligibilis*, es decir, del espíritu⁷⁵.

⁷² EM, p. 343: “*Einwirken auf anderes ist für Thomas ein ‚sich selbst als sich vollziehendes Hineinhalten in das Medium des anderen‘; was ‚im‘ Leidenden ist, ist daher das Tätige selbst in seinem vollendeten Wesen, die emanatio seines eigenen Inneren, der Selbstvollzug in der Innerlichkeit, die einem Wesen, das sich selbst äußerlich ist, allein möglich ist‘* (GW¹, p. 261; GW², 359).

⁷³ EM, p. 344: “*Die übernommene und die Ausfließende Einwirkung können sich daher nicht in ihrer inneren Washeit unterscheiden, sondern nur dadurch, daß das Tätige diese Washeit als seine in fremder materia, das Leidende dieselbe als seine in seiner von ihm selbst getragenen eigenen Möglichkeit vollzieht‘* (GW¹, p. 262; GW², p. 359).

⁷⁴ EM, p. 344: “*‚Bewegen‘ und ‚Bewegtwerden‘ sind in ihrem inneren Sein dasselbe. Sie unterscheiden sich nur dadurch, daß das Sein dessen, was wir ‚Bewegen‘ nennen, sich als Wirklichkeit des Bewegenden eben im Bewegten hält, das ‚Bewegtwerden‘ mit seiner selben inneren Washeit vom Bewegten her erwirkt (das Bewegte ‚bewegt sich‘), und sich so als Wirklichkeit des Sichbewegenden im Bewegten selbst ausbreitet‘* (GW¹, p. 262; GW², pp. 359-360).

⁷⁵ Cfr. EM, pp. 349-350; GW¹, pp. 266-267; GW², pp. 365-366.

2. 2. Cita del *De veritate* (q. 9, a. 3, ad 6) acerca de la reciprocidad de las causas material y formal

Anteriormente, en el punto primero de este capítulo, vimos cómo Rahner entendía el *esse stabile et immobile* del espíritu (*Vorgriff*) como lo que constituye y sustenta la *species*, la sensibilidad, y, en definitiva, la unidad sensible-espiritual. En el punto anterior también analizamos cómo la *species intelligibilis* —igual que el *phantasma*— tiene un modo de existir en el espíritu que participa de su *potencia de ser*, es decir, de la concienticidad. Por otro lado, en el presente punto hemos visto cómo nuestro autor concibe el espíritu como *causa materiae*, es decir, como causa de la sensibilidad material. Asimismo, el padre Rahner ha definido el conocimiento del hombre como un autoproceso (*Selbstvollzug*), en donde parece que el espíritu es *causa efficiens sui ipsius*, llegando a equiparar, aunque de forma taimada, el autoconocimiento del hombre con la inmanencia del conocimiento divino. Por consiguiente, debido a la gravedad de estas enseñanzas, nos vemos en la necesidad de proceder a contrastarlas con la doctrina existente en el *De veritate*, a partir de la cita que hace nuestro autor, que complementaremos con una serie de pasajes tomasianos correspondientes que hemos elegido *ex professo*.

La interpretación que Rahner realiza de la cita tomasiana que leeremos a continuación es imposible entenderla si no hemos estudiado previamente las cuestiones relativas a la metafísica de la sensibilidad; la cita reza lo siguiente: “*forma est quodammodo causa materiae inquantum dat ei esse actu, quodam vero modo materia est causa formae, inquantum sustentat ipsam*”⁷⁶. Rahner interpreta este principio tomista enseñando que, en el orden cognoscitivo, la sensibilidad es producida por la forma substancial del espíritu en el proceso de su autorrealización (*Selbstvollzug*). Asimismo, es en esta parte de *Geist in Welt* que la metafísica rahneriana de la sensibilidad adquiere pleno significado, puesto que queda patente cómo el intelecto posible, para nuestro autor, no tiene una función pasiva, sino activa respecto de la autorrealización del espíritu, lo cual incluye la misma materia, esto es, la autorrealización del sujeto en *lo otro* de la sensibilidad material, revelándose el espíritu como *forma et causa materiae*. Sin embargo, Rahner explicita que tanto la forma como la materia constituyen una realidad dual en donde ambos elementos se necesitan recíprocamente. Como hemos leído en la anterior cita tomasiana, la forma no solamente es causa de la materia, sino que ésta también es, en cierto modo, *causa formae*, en el sentido de que la materia es la que sustenta a la forma. Rahner interpreta esto idealísticamente, diciendo que la materia (la

⁷⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, q. 9, a. 3, ad 6, citado en EM, p. 348; GW¹, p. 265; GW², p. 364.

sensibilidad material) se muestra como la posibilidad de la antedicha autorrealización, o, a tenor de lo vimos en la segunda parte de nuestro trabajo, como el irreal *suelo* (*Boden der Imaginatio*) desde el cual el espíritu se lanza hacia el también irreal *ser en general*.

“Esta autorrealización, en cuanto es ser del agente mismo, es, por otra parte, comportada por la materia del otro; es sólo posible, por consiguiente, como realidad de esta materia, en cuanto ya de antemano esta materia era ‘posibilidad’ de esta realidad del agente. Pero como tal ella es actuada de antemano por la forma del paciente, pues la materia es sólo posibilidad ‘real’ a partir de la forma, cuya materia es. Y esto significa que el paciente por sí mismo (a partir de su propio fundamento como fundamento formal) ha operado y mantiene permanentemente la posibilidad para la autorrealización del agente”⁷⁷.

Efectivamente, la presente cuestión trata acerca de la reciprocidad de las causas material y formal. Dicha cuestión forma parte de la filosofía natural, pero está estrechamente vinculada con la metafísica, en especial en aquello tocante a la subsistencia. Por este motivo, creemos que antes nos conviene señalar algo acerca de las categorías, esto es, acerca de la substancia y los accidentes. En primer lugar, debemos afirmar que la substancia del hombre íntegro incluye tanto el principio formal como el material. Para Karl Rahner, parece que existe una identificación cerrada del espíritu con la substancia, en donde parece que la materia (la sensibilidad) sería en cierto modo accidental, al identificarse, a la vez, la substancia con la forma. Por otra parte, la noción de substancia que aparece implícita en *Geist in Welt* entra en profunda contradicción con la noción aristotélico-tomista. Según nuestro autor, el hombre empieza a *ser*, a *ser consigo mismo* (substancia), en el momento trascendental del juicio, cuando se pregunta por el *ser en general* y sobre sí mismo. Esto quiere decir que dicha substancia existe *a posteriori* y que, más que un sujeto permanente, depende de otro sujeto que es, no solamente el juicio, sino también la *ley apriórica del espíritu*, de su orientación anticipada al *ser en absoluto*. Para el Santo Doctor, respecto a los entes corpóreos, la substancia es un sustrato permanente, sujeto de inhesión de los nueve accidentes (*quantitas, qualitas, relatio, actio, passio, ubi, situs, quando* y *habitus*), que son unos modos analógicos de ser de la substancia. Ahora bien, todas las substancias que llamamos materiales están compuestas de materia y forma. A la hora de hablar de la substancia, no podemos despreciar la materia, porque, de hecho, es necesario que

⁷⁷ EM, pp. 343-344: “*Dieser Selbstvollzug als Sein des Tätigen selbst ist andererseits getragen von der materia des anderen, ist also als Wirklichkeit dieser materia nur möglich, soweit diese materia im voraus schon Möglichkeit dieser Wirklichkeit des Tätigen war. Als solche ist sie aber im voraus erwirkt gewesen durch die forma des Leidenden, denn die materia ist reale Möglichkeit nur von der forma her, deren materia sie ist. Das bedeutet aber, daß das Leidende von sich her (von seinem Grund als formhaften her) die Möglichkeit für den Selbstvollzug des Tätigen erwirkt hat und dauernd hält*” (GW¹, pp. 261-262; GW², p. 359).

exista un sujeto primero y anterior a la substancia, un sujeto más básico, debido a que la substancia también puede llegar a cambiar o corromperse; esto es la materia prima. La materia prima no es accidental, sino que es un sustrato que permanece en cada ente corpóreo a pesar de los cambios y movimientos que puedan producirse. Aristóteles, en su *Física*, la define así: Λέγω γὰρ ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἐκάστῳ, ἐξ οὗ γίγνεται τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός⁷⁸. De modo semejante la define el Aquinate en su *Comentario a la Física*: “*Dicimus materiam, primum subiectum ex quo aliquid fit per se et non secundum accidens, et inest rei iam factae*”⁷⁹. En cierto modo, Rahner ha querido mantener el concepto de materia prima, pero lo ha equiparado a la potencialidad pura que se da en el hombre antes del juicio; esto es, la propia sensibilidad antes de ser actuada por la forma substancial de la conciencia.

Siguiendo la filosofía aristotélico-tomista, la substancia se podría definir como aquello que es apto para existir en sí y no en otro: “*quod aptum est esse in se et non in alio tanquam in subiecto inhaesionis*”⁸⁰. Asimismo conviene distinguir entre substancia primera y substancia segunda. La primera hace referencia al sujeto concreto: por ejemplo, Sócrates. La substancia segunda es más universal: por ejemplo, el hombre. Sin embargo, la substancia que aquí nos interesa tratar es la substancia primera, es decir, el sujeto individual concreto (*suppositum*), porque es lo que, en definitiva, existe en la realidad, con sus accidentes también concretos, a pesar de que éstos estén sometidos a cambios. No olvidemos que el sujeto que entiende, juzga, siente u obra es el sujeto real concreto: *actiones sunt suppositorum*. A pesar de que entre la substancia y los accidentes exista una distinción real, esto no quiere decir que no se dé una unidad entre ellos, constituyendo un único ente. Los accidentes no pueden existir sin la substancia, ya que son inherentes a ella; lo propio de los accidentes es existir en un sujeto de inhesión: “*res cui competit inesse in alio tanquam in subiecto inhaesionis*”⁸¹. No obstante, tampoco puede existir una substancia material sin accidentes. Incluso las substancias separadas, aunque no tengan el accidente de la cantidad y los demás accidentes que dependen de la materia, existen en ellas los accidentes de la cualidad y de la relación. Por ende, llama la atención cómo en Rahner la substancia consciente del espíritu, capaz de autorrealizarse a sí mismo, no está determinada por ningún accidente. En este sentido, el *espíritu*, más que un *esse in se*, parecería un *esse per se*,

⁷⁸ ARISTÓTELES. *Physica* I, 9, 192a32-33: “Llamo ‘materia’ al sustrato primero en cada cosa, aquel constitutivo interno y no accidental de lo cual algo llega a ser” (ARISTÓTELES. *Física*. Traducción de G. R. DE ECHANDÍA. Madrid: Gredos, 1995, p. 121).

⁷⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *In Physic.*, lib. 1, l. 15, n. 11.

⁸⁰ GARDEIL, H. D. *Metafísica*. En GARDEIL, H. D. *Iniciación a la filosofía de santo Tomás de Aquino*. México: Tradición, 1974, p. 105.

⁸¹ *Ibidem*, p.110.

lo cual supondría una verdadera aberración, ya que la *perseidad* sólo puede atribuirse, *proprie loquendo*, a Dios.

Habiendo hecho este apunte acerca de la relación de la substancia y los accidentes, ahora estamos en mejores condiciones de abordar el tema de la reciprocidad de las causas material y formal. Leamos primeramente el pasaje tomasiano entero que cita nuestro autor:

“Sicut forma est quodammodo causa materiae inquantum dat ei esse actu, quodam vero modo materia est causa formae, inquantum sustentat ipsam; ita etiam quodammodo ea quae sunt ex parte formae, sunt priora his quae sunt ex parte materiae, quodam vero modo e converso. Et quia privatio se tenet ex parte materiae, ideo remotio privationis est prior introductione formae naturaliter, secundum ordinem quo materia est prior forma, qui dicitur ordo generationis; sed introductio formae est prior illo ordine quo forma est prior materia, qui est ordo perfectionis”⁸².

La substancia del ente corpóreo o del ente móvil —en cuanto sujeto a cambio— está formada por un compuesto de materia y forma que constituye un sujeto concreto individual con unos accidentes determinados. Este compuesto forma una unidad substancial que se realiza inmediatamente. Como expusimos anteriormente, la materia y la forma se unen sin mediación alguna, al contrario de lo que cree nuestro autor cuando atribuye una función mediadora a la *species* y a la *conversio*. Pues bien, podemos decir que esta unidad de la substancia estriba en la causalidad recíproca de materia y forma. Las causas se condicionan mutuamente, como reza el célebre aforismo aristotélico: Ἔστιν δέ τινα καὶ ἀλλήλων αἰτία⁸³. En efecto, como *causae sunt ad invicem causae*, las causas llamadas extrínsecas (eficiente y final) y las causas intrínsecas (material y formal) coactúan de modo recíproco:

“Sciendum est autem, quod cum sint quatuor causae superius positae, earum duae sibiinvicem correspondent, et aliae duae similiter. Nam efficiens et finis sibi correspondent invicem, quia efficiens est principium motus, finis autem terminus. Et similiter materia et forma: nam forma dat esse, materia autem recipit. Est igitur efficiens causa finis, finis autem causa efficientis. Efficiens est causa finis quantum ad esse quidem, quia movendo perducit efficiens ad hoc, quod sit finis. Finis autem est causa efficientis non quantum ad esse, sed quantum ad rationem causalitatis. Nam efficiens est causa inquantum agit: non autem agit nisi causa finis. Unde ex fine habet suam causalitatem efficiens. Forma autem et materia sibiinvicem sunt causa quantum ad esse. Forma quidem materiae inquantum dat ei esse

⁸² SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, q. 9, a. 3, ad 6.

⁸³ ARISTÓTELES. *Physica* II, 3, 195a8-9: “Hay también cosas que son recíprocamente causas” (ARISTÓTELES. *Física*. Traducción de G. R. DE ECHANDÍA. Madrid: Gredos, 1995, p. 143).

*actu; materia vero formae in quantum sustentat ipsam. Dico autem utrumque horum sibi invicem esse causam essendi vel simpliciter vel secundum quid. Nam forma substantialis dat esse materiae simpliciter. Forma autem accidentalis secundum quid, prout etiam forma est. Materia etiam quandoque non sustentat formam secundum esse simpliciter, sed secundum quod est forma huius, habens esse in hoc, sicut se habet corpus humanum ad animam rationalem*⁸⁴.

Por lo que hemos podido leer en los dos pasajes supracitados, parece que las causas son causas de otras causas, lo cual parece una contradicción manifiesta. Sin embargo, santo Tomás de Aquino explica que esto solamente es así cuando se atiende a un mismo género de causa: “*Secundum enim idem genus causae aliquid esse causam et causatum est impossibile*”⁸⁵. En efecto, una causa eficiente no puede ser causada eficientemente por su propio efecto. No obstante, esto no impide que se dé entre la materia y la forma una causalidad recíproca, incluso más estrecha que la que se da entre la eficiente y la final. La eficiente es causa del fin en orden al ser; y el fin es causa de la eficiente, pero no en cuanto al ser, sino en cuanto a la causalidad misma. Es decir, la eficiente no tendría causalidad si no fuera porque está ordenada a un fin. Ahora bien, tanto la causa material como la formal están ordenadas recíprocamente en orden al ser; ambas son *causa essendi*, una respecto de la otra. La forma es causa de la materia porque le da el ser en acto (*esse actu*); pero la materia es causa de la forma en cuanto la sustenta en el ser: “*materia causa est formae aliquo modo in quantum sustinet formam, et forma est aliquo modo causa materiae in quantum dat materiae esse actu*”⁸⁶. Asimismo, este sustentar en el ser puede ser de dos clases: *simpliciter* o *secundum quid*. En efecto, en el hombre la materia (el cuerpo) no sustenta a la forma (el alma) *secundum esse simpliciter*, sino en cuanto sustenta una forma substancial, es decir, una forma que posee el ser en ella misma. De este modo, la forma, según un sentido, será anterior a la materia, y según otro, será posterior. Evidentemente, estos *anterior* y *posterior* no pueden entenderse en el orden cronológico, puesto que la materia y la forma se unen inmediatamente, como hemos dicho. La materia es anterior a la forma *secundum ordinem generationis*, en el sentido de que la privación⁸⁷ —que proviene por parte de la materia— es anterior a la inserción de la forma en la materia, aunque la

⁸⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sententia Metaphysicae*, lib. 5, l. 2, n. 13.

⁸⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sententia Metaphysicae*, lib. 5, l. 2, n. 12.

⁸⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, q. 28, a. 7, co.

⁸⁷ Hay que recordar que el ente móvil tiene tres principios; dos son constitutivos (materia y forma), pero existe un tercero, la privación, que no es más que el estado de falta de determinación que se da previamente a la determinación de la forma. Santo Tomás, además, enseña que para que se pueda producir el acto de la generación se necesitan dichos tres principios: una materia (ente en potencia), una privación (no-ser en acto) y una forma (aquello por lo cual se produce el acto): “*Ad hoc ergo quod sit generatio, tria requiruntur: scilicet ens potentia, quod est materia; et non esse actu, quod est privatio; et id per quod fit actu, scilicet forma*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De principiis naturae*, cap. 1).

forma es anterior a la materia *secundum ordinem perfectionis*. De aquí que el Santo Doctor diga que la materia es principio de sustentación, y la forma principio de subsistencia: “*quod per se subsistat, habet ex proprietate suae formae, quae non advenit rei subsistenti, sed dat esse actuale materiae, ut sic individuum subsistere possit. Propter hoc ergo hypostasim attribuit materiae, et usiosim, sive subsistentiam, formae, quia materia est principium substandi, et forma est principium subsistendi*”⁸⁸. A la vez, tanto la materia como la forma dependen de una causa eficiente y, ésta, como hemos visto, de una causa final, la cual, aunque sea la última en el orden del ser, es la primera en razón de la causalidad, y por este motivo es considerada, tanto por Aristóteles, como por santo Tomás, *causa causarum*⁸⁹. La reciprocidad de la causalidad existe en el hombre, no solamente porque las causas se necesiten entre ellas —como hemos demostrado—, sino, sobre todo, en razón de la unidad del compuesto que constituye un único *suppositum* individual y concreto, siendo la materia y la forma como las partes inseparables y mutuamente necesitadas de un todo: “*Materia enim dicitur causa formae, inquantum forma non est nisi in materia; et similiter forma est causa materiae, inquantum materia non habet esse in actu nisi per formam. Materia enim et forma dicuntur relative ad invicem, ut dicitur in secundo physicorum. Dicuntur enim ad compositum sicut partes ad totum, et simplex ad compositum*”⁹⁰.

Después de haber expuesto sucintamente la antedicha doctrina, que con tanto acierto elaboraron el Estagirita y el Aquinate, es imposible que podamos admitir el hilemorfismo noético —expresión conceptual aberrante— de nuestro autor, para el cual la materia es la sensibilidad, y la forma el juicio consciente del espíritu. Además, según el padre Rahner, la forma del juicio no depende de ninguna causa eficiente, sino que él mismo es, a la vez, causa formal y eficiente de la sensibilidad material. Por otra parte, la materia de la sensibilidad, desde la cual el espíritu se lanza hacia el *ser en general*, no puede considerarse que sustente nada; todo lo contrario: ella es sustentada, revelándose la conciencia del espíritu como la causa material de la misma. Finalmente, el espíritu también es causa final, pues su finalidad es el espíritu mismo. Por

⁸⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 29, a. 2, ad 5.

⁸⁹ “*Sciendum autem est, quod licet finis sit ultimus in esse in quibusdam, in causalitate tamen est prior semper. Unde dicitur causa causarum, quia est causa causalitatis in omnibus causis. Est enim causa causalitatis efficientis, ut iam dictum est. Efficiens autem est causa causalitatis et materiae et formae. Nam facit per suum motum materiam esse susceptivam formae, et formam inesse materiae. Et per consequens etiam finis est causa causalitatis et materiae et formae*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sententia Metaphysicae*, lib. 5, l. 3, n. 6). “*Unde finis est causa causalitatis efficientis, quia facit efficiens esse efficiens: similiter facit materiam esse materiam, et formam esse formam, cum materia non suscipiat formam nisi per finem, et forma non perficiat materiam nisi per finem. Unde dicitur quod finis est causa causarum, quia est causa causalitatis in omnibus causis*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De principiis naturae*, cap. 4).

⁹⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De principiis naturae*, cap. 4.

consiguiente, encontramos las cuatro causas sintéticamente constituidas en el espíritu, manifestándose éste como *causa sui ipsius*, lo cual parece una clamorosa contradicción, atendiendo a la serie de textos tomasianos que hemos podido leer hasta el momento.

Finalmente, no queremos concluir este apartado sin apuntar a una cuestión que puede servir para un ulterior desarrollo teológico. Como hemos dicho más arriba, tanto la materia como la forma son dos coprincipios del ente corpóreo o del ente móvil, que se manifiestan también en una relación de causalidad recíproca, y, por esto, ni la materia ni la forma pueden existir por separado, ni pueden ser engendradas. Ahora bien, existe una excepción que nos interesa recordar. Para la filosofía cristiana, el alma es creada directamente por Dios y puede, además, subsistir separada del cuerpo, aunque *per accidens*. Sin embargo, hemos echado en falta en *Geist in Welt* dicha doctrina. Como dijimos anteriormente, se produce una gravísima ambigüedad acerca del tema del alma en Rahner, puesto que parece que existe, por una parte, un espíritu (la autoconciencia), y, por otra, un alma natural, forma del cuerpo, de la cual no llega a ocuparse nuestro autor. Por consiguiente, parecería legítimo preguntarnos —situados ya en el plano teológico— cuál sería el sujeto que se sometería al juicio de Dios y recibiría la retribución eterna: ¿sería el alma entera o solamente el espíritu, entendido éste como la autorrealización consciente? Por otra parte, si este espíritu es considerado al margen del cuerpo, también debemos preguntarnos si, a partir del juicio universal, el cuerpo, ya resucitado y en unión con el alma, sería también susceptible de premio o castigo. En definitiva, si los católicos creemos que en esta vida es el hombre íntegro, compuesto de cuerpo y alma, el que hace el bien o peca, y es también el hombre entero que recibe la retribución eterna⁹¹, debemos someter a examen la antropología trascendental rahneriana y comprobar si ésta puede poner en peligro la fe inmutable de la Iglesia, al menos en este aspecto. Por desgracia, no podemos ocuparnos de estas interesantes cuestiones, por superar los límites de nuestro estudio, aunque, *prima facie*, nos indican cuan peligrosas pueden ser las consecuencias teológicas de unos postulados psicológicos tan absurdos que acaban reduciendo el hombre a su propia conciencia. De hecho, nuestro autor, con todo lo que nos ha enseñado, tiene la finalidad de proclamar el principio inmanentista del conocimiento humano, a la manera de cómo se produce el

⁹¹ “*Ex divina providentia peccantibus poena debetur, et bene agentibus praemium. In hac autem vita homines ex anima et corpore compositi peccant vel recte agunt. Debetur igitur hominibus et secundum animam et secundum corpus praemium vel poena. Manifestum est autem quod in hac vita praemium ultimae felicitatis consequi non possunt, ex his quae in tertio ostensa sunt. Multoties etiam peccata in hac vita non puniuntur: quinimmo, ut dicitur Iob 21-7: hic impii vivunt, confortati sunt, sublimatique divitiis. Necessarium est igitur ponere iteratam animae ad corpus coniunctionem, ut homo in corpore et anima praemiari et puniri possit*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 4, cap. 79, n. 12).

entender divino: como *actio immanens*⁹². Aunque el hombre depende de los sentidos para la captación de la realidad extramental, y, además, puede obrar en el mundo exterior mediante acciones extrínsecas, es cierto que, en él, las operaciones del entendimiento y de la voluntad son acciones inmanentes. En esto Rahner acierta; en lo que se equivoca es en identificar, al modo divino, las acciones inmanentes del espíritu con su propia esencia. En efecto, santo Tomás nos enseña que Dios, al identificarse en Él sus acciones con su esencia, nunca sale fuera de sí mismo. De esta manera, las acciones *ad extra* de Dios se producen causadas directamente por las operaciones inmanentes del entender y querer divinos. De modo semejante, Rahner atribuye esta capacidad creadora al espíritu, cuando éste se presenta como causa eficiente de la materia (sensibilidad), constituyendo activamente el mundo en la inmanencia de su propia conciencia.

“Secundum philosophum, duplex est actio: quaedam quae consistit in ipso agente, et est perfectio et actus agentis, ut intelligere, velle et huiusmodi: quaedam vero quae egreditur ab agente in patiens extrinsecum et est perfectio et actus patientis, sicut calefacere, movere et huiusmodi. Actio autem Dei non potest intelligi ad modum huiusmodi secundae actionis, eo quod, cum actio sua sit eius essentia, non egreditur extra ipsum: unde oportet quod intelligatur ad modum primae actionis quae non est nisi in intelligente et volente, vel etiam sentiente; quod etiam in Deum non cadit: quia actio sensus licet non tendat in aliquid extrinsecum, est tamen ab actione extrinseci. Per hoc igitur Deus agit quiddam extra se agit, quod intelligit et vult”⁹³.

3. La ontología de la eficiencia intramundana en su aplicación al ser de la sensibilidad

3. 1. La species intelligibilis y el ser de la sensibilidad

Llegados a este punto, el doctor Rahner pretende concluir su larga exposición sobre los procesos cognoscitivos con la cuestión de la sensibilidad, para reafirmar precisamente su tesis sobre la unidad o identidad sensible-espiritual. Ya vimos en el punto anterior cómo Rahner sostenía la identidad ontológica de la *actio* y *passio* aplicada al

⁹² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De potentia*, q. 3, a. 15, co., referenciado en EM, p. 343, nota 345; GW¹, p. 261, nota 337; GW², p. 358, nota 58.

⁹³ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De potentia*, q. 3, a. 15, co.

conocimiento, justificando que la *species intelligibilis* es, por una parte, ley apriórica del espíritu y, por otra, acción constitutiva del *phantasma*, en cuanto que el espíritu hace brotar de sí, en la *conversio ad phantasma*, la propia sensibilidad. Ahora, sin embargo, a Rahner le queda por exponer cuál es el ser mismo de la sensibilidad, en cuanto que en ésta se da una *passio* de impresiones asumidas provenientes del exterior del alma, aunque ordenadas en el apriórico plano estructural sensible del espacio y del tiempo.

En primer lugar, el doctor Rahner enseña que hay que diferenciar la *passio* del *esse spirituale* o *intentio spiritualis*, de la misma manera que debe diferenciarse la *impresión asumida* de la *impresión fluyente*. Si dichos términos corresponden exactamente, queda claro entonces que la *passio* necesitará del *esse spirituale* que la constituya en la anticipación. Ahora bien, nuestro autor se pregunta cómo la *passio* o la impresión asumida puede depender del agente, que es el espíritu mismo: “Surge así la pregunta de cómo y por qué una determinación asumida, que es como tal operada por el mismo paciente, puede depender intrínsecamente de la continuidad de la operación del agente”⁹⁴. Nuestro autor resuelve dicha problemática afirmando que la sensibilidad recibe sus determinaciones *ad modum intentionis*, es decir, que se produce una especie de *espiritualización* del propio conocimiento sensible, ya que las impresiones asumidas las recibe en tanto que ella recibe un *esse spirituale*; solamente aceptando esta tesis, según nuestro autor, se puede entender la *passio* de las determinaciones provenientes del exterior⁹⁵.

En efecto, lo anteriormente dicho corresponde lógicamente a la argumentación rahneriana que hemos expuesto hasta el momento. Recordemos que el fundamento de la *Erkenntnismetaphysik* de nuestro autor es que el conocer se identifica con el *esse*, que no es más que el *ser consigo mismo* del espíritu. Por otra parte, cuando tratamos acerca de la libertad vimos que ésta se identificaba con la independencia respecto de la materia, lo cual es imprescindible para que también exista conocimiento: “en la medida en que un ser deviene ‘libre’, en la misma deviene cognoscitivo”⁹⁶. En consecuencia, queda claro en Rahner que el ser, al identificarse con el conocer, depende de la libertad, *conditio sine qua non* para que se produzca la concienticidad: “En la medida en que la forma deviene libre, es decir, no está entregada absolutamente en cada caso al determinado aquesto [*Diesda*] de la materia, en la misma medida ‘es cabe sí misma’

⁹⁴ EM, p. 351: “*Es entsteht so die Frage, wie und warum eine übernommene Einwirkung, die als solche doch vom Leidenden selbst erwirkt ist, innerlich vom dauernden Weiterwirken des Tätigen abhängig bleiben könne*” (GW¹, p. 268; GW², p. 368).

⁹⁵ Cfr. EM, p. 350-354; GW¹, pp. 267-271; GW², pp. 366-371.

⁹⁶ EM, p. 355: “[...] *in welchem Maße ein Sein ‚frei‘ wird, in demselben ist es erkennend*” (GW¹, p. 271; GW², p. 371).

[consigo misma], consciente”⁹⁷. Por ende, el conocimiento sensible solamente podrá ser considerado como tal en tanto que reciba el *esse spirituale* de la conciencia, lo que equivale a decir que la sensibilidad concientizada corresponde a la intuición pura (*reine Anschauung*), es decir, “consciente anticipación vacía de las posibles determinaciones”⁹⁸. Así pues, según nuestro autor, la *passio* no debe entenderse sin la determinación formal *a priori* de la sensibilidad pura, en sus estructuras espacio-temporales⁹⁹. Con lo cual, Rahner advierte que también queda dilucidado, desde una clave apriorística¹⁰⁰, el porqué santo Tomás entiende el conocimiento sensible, a la vez, como *passio* e *intentio*: “Según santo Tomás, el conocimiento sensible es un recibir la forma de lo otro como una *intentio*, como mera *passio*, como un *esse intentionale et spirituale*. Mera *passio* e *intentio* (*esse spirituale*) son, para santo Tomás, conceptos de igual significación”¹⁰¹.

Por otro lado, al haber quedado expuesto cuál es el ser de la sensibilidad —y, por ende, del *phantasma*— debe perfilarse el nexo ontológico del *phantasma* y de la *species intelligibilis*. Para Rahner, ya que la *abstractio* se realiza en la *conversio ad phantasma*, el propio *phantasma* (la sensibilidad) es constituido por el mismo juicio consciente del espíritu, o, mejor dicho —y esta es la clave—, es el mismo espíritu que se autorrealiza en la sensibilidad: “El *phantasma* es actuado por el mismo espíritu que adviene a su cumplimiento, en cuanto él, constituyéndose a sí mismo en el interior de la materia, hace brotar de sí mismo la sensibilidad en su plena actualidad del caso”¹⁰². El fantasma es constituido por el espíritu, en tanto que el espíritu se autorrealiza en la sensibilidad, pero al volver sobre sí mismo (*reditio*), sobre su propia conciencia, es decir, manteniéndose libre e independiente de la materia, entonces el *phantasma* permanece siempre *abstraído*, y a esta abstracción permanente del fantasma en la concienticidad del espíritu, que solamente puede obrarse en la materia, en la sensibilidad, en *lo otro*, en el mundo, mediante la *conversio ad phantasma*, Rahner la llama *species intelligibilis*.

⁹⁷ EM, p. 355: “In dem Maße, als die forma frei wird, d. h. also nicht schlechthin an je das bestimmte Diesda der materia weggegeben ist, im selben Maße ist sie bei sich, bewußt” (GW¹, p. 271; GW², pp. 371-372).

⁹⁸ EM, p. 356: “[...] bewußte leere Antizipation der möglichen Bestimmungen” (GW¹, p. 272; GW², p. 373).

⁹⁹ Cfr. EM, pp. 356-357; GW¹, pp. 272-273; GW², p. 373.

¹⁰⁰ “La sensibilidad, por tanto, por sí misma y como realidad (*actus*), no como mera *potentia*, tiene que haber anticipado ya la amplitud de sus posibilidades de determinación desde fuera” (EM, p. 359): “Die Sinnlichkeit muß also von sich her als Wirklichkeit (*actus*), nicht als bloße *potentia*, die Weite ihrer Bestimmungsmöglichkeiten von außen schon vorweggenommen haben” (GW¹, pp. 274-275; GW², p. 376).

¹⁰¹ EM, p. 358: “Nach Thomas ist die sinnliche Erkenntnis ein Aufnehmen der forma des anderen als einer *intentio*, als bloßer *passio*, als eines *esse intentionale et spirituale*. Bloße *passio* und *intentio* (*esse spirituale*) sind aber nach Thomas gleichbedeutende Begriffe” (GW¹, p. 273; GW², p. 374).

¹⁰² EM, p. 362: “Das *phantasma* ist erwirkt durch den Geist selbst, der zu seinem Ende kommt, indem er, sich selbst in die materia einbildend, die Sinnlichkeit in ihrer jeweiligen vollen Wirklichkeit aus sich entspringen läßt” (GW¹, p. 277; GW², p. 379).

“El espíritu, en el deseo de sí mismo, hace brotar de sí la sensibilidad al ensamblarse él mismo en la materia y, en cuanto él como libre origen de la sensibilidad mantiene a ésta en sí como su potencia y opera por ella el *phantasma* como determinación asumida de la misma sensibilidad, ha abstraído él ya siempre; porque ha permanecido libre dentro de esta ensambladura, y se ha sometido él mismo ya siempre también a las condiciones de la materia, a las leyes del espacio y tiempo, porque él sólo adviene al cumplimiento de su libertad, cuando se ensambla a sí mismo en lo otro de la materia en la *conversio ad phantasma*”¹⁰³.

3. 2. Referencia a la *Sententia De anima* (II, I. 24, n. 533) y a la *Summa Theologiae* (I, q. 78, a. 3, co.) en torno al *esse intentionale et spirituale* en el conocimiento sensible

Todo lo que nuestro autor ha enseñado acerca del *esse intentionale et spirituale* en la sensibilidad lo fundamenta con dos conocidas referencias a santo Tomás¹⁰⁴. Con esta cuestión se vuelve al punto de partida de la metafísica de la sensibilidad, en donde Rahner revela que, para sostener la unidad espiritual-sensible, se necesita que el *esse* de la sensibilidad sea una participación de la *potencia de ser* del espíritu, es decir, de su *concienticidad*. Vimos anteriormente cómo el intelecto posible tiene, según nuestro autor, un *esse stabile et immobile*, lo cual quiere decir que la *species intelligibilis*, que participa de este mismo *esse*, está constituida por la misma *ley apriórica del espíritu*, o sea, por la anticipación (*Vorgriff*). Sin embargo, no olvidemos que la *species* incluye en sí la intuición pura sensible, pues de ella brota en el proceso emanativo de la *conversio ad phantasma*. Pues bien, el *esse intentionale et spirituale* de la sensibilidad hay que entenderlo como una participación del mismo ser apriórico *stabile et immobile* del intelecto posible o del espíritu.

Esta doctrina rahneriana, prácticamente incomprensible, contrasta nuevamente con los textos tomasianos referenciados por nuestro autor que leeremos a continuación y con otros pasajes concordantes. El Angélico Doctor expone sus tesis realistas, explicando que el mismo acto sensible, antes de que se dé el proceso abstractivo, ya supone una verdadera desmaterialización de lo percibido. En efecto, la sensación no capta las

¹⁰³ EM, p. 366: “*Der Geist läßt in der Begierde zu sich selbst die Sinnlichkeit aus sich entspringen, indem er sich selbst in die materia einbildet, und indem er als freibleibender Ursprung der Sinnlichkeit diese in sich hält als sein Vermögen und durch sie das phantasma als übernommene Bestimmung der Sinnlichkeit selbst erwirkt, hat er immer schon abstrahiert, weil er in dieser Einbildung frei geblieben ist, und hat sich doch immer auch schon den Bedingungen der materia, den Gesetzen von Raum und Zeit unterworfen, weil er zum Ende seiner Freiheit nur kommt, wenn er sich in das andere der materia einbildet in der conversio ad phantasma*” (GW¹, p. 280; GW², pp. 382-383).

¹⁰⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sententia De anima*, lib. 2, I. 24, n. 3 (533); *Summa Theologiae* I, q. 78, a. 3, co., referenciado en EM, p. 358, nota 365; GW¹, p. 273, nota 356; GW², p. 374, nota 9.

esencias de las cosas, simplemente percibe las cualidades sensibles, como sabemos: “*sensus non apprehendit essentias rerum, sed exteriora accidentia tantum*”¹⁰⁵. Esto quiere decir que la sensibilidad capta las cosas en sus condiciones materiales, ya que solamente el intelecto es capaz de captar las esencias de las cosas, es decir, lo que es verdaderamente universal e inmaterial: “*sensus sistit circa exteriora accidentia rei, intellectus vero penetrat usque ad rei essentiam*”¹⁰⁶. No obstante, aunque las especies o formas sensibles existan con sus condiciones materiales, el modo de existir de éstas en la sensibilidad es diferente del modo de existir que tienen en la realidad natural. Por ende, podemos decir que en la realidad sensible existe un *esse naturale*, en cambio, en las potencias sensitivas, las formas percibidas tienen un *esse intentionale et spirituale*. En esto también estriba la diferencia entre los entes que tienen la facultad cognoscitiva y aquellos que no la tienen. En efecto, los entes que no pueden conocer tienen solamente su forma natural. En cambio, los entes cognoscitivos no sólo tienen su propia forma natural, sino que también tienen la capacidad de adquirir las formas de los objetos conocidos: “*considerandum est quod cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente*”¹⁰⁷. Ahora bien, estas formas que están en el cognoscente son de naturaleza intencional, lo que equivale a decir que tienen un *esse intentionale* o un *esse spirituale*.

“*Quandoque vero forma recipitur in patiente secundum alium modum essendi, quam sit in agente; quia dispositio materialis patientis ad recipiendum, non est similis dispositioni materiali, quae est in agente. Et ideo forma recipitur in patiente sine materia, in quantum patiens assimilatur agenti secundum formam, et non secundum materiam. Et per hunc modum, sensus recipit formam sine materia, quia alterius modi esse habet forma in sensu, et in re sensibili. Nam in re sensibili habet esse naturale, in sensu autem habet esse intentionale et spirituale*”¹⁰⁸.

No solamente el intelecto, sino también la sensibilidad, tiene la capacidad de recibir las formas sensibles *sine materia*: “*sensus est susceptivus specierum sine materia, sicut cera recipit signum anuli sine ferro et auro*”¹⁰⁹. En el acto de la sensación se da, por una parte, una inmutación natural, una alteración física de los órganos de los sentidos, pero también una inmutación espiritual de las potencias sensitivas. La diferencia entre ambos tipos de inmutación estriba, no en el agente, sino en el modo receptor del

¹⁰⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 57, a. 1, ad 2.

¹⁰⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q. 31, a. 5, co.

¹⁰⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 14, a. 1, co.

¹⁰⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sententia De anima*, lib. 2, l. 24, n. 3.

¹⁰⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sententia De anima*, lib. 2, l. 24, n. 1.

paciente. En efecto, todo agente obra por su forma, no por su materia, de manera que a lo que debemos atender es a cómo recibe la forma el paciente, recordando el célebre principio: *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*. Cuando se produce una inmutación natural, la forma es recibida en el paciente, según un ser natural, como, por ejemplo, el calor en lo calentado. Sin embargo, para que se produzca conocimiento sensible es necesario que exista una inmutación espiritual, lo que equivale a una recepción de la forma en el paciente según un *esse intentionale et spirituale*. Si sólo fuera suficiente, para que se produjese la sensación, la alteración natural, entonces todos los cuerpos físicos podrían sentir al ser inmutados.

“Est autem duplex immutatio, una naturalis, et alia spiritualis. Naturalis quidem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale, sicut calor in calefacto. Spiritualis autem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale; ut forma coloris in pupilla, quae non fit per hoc colorata. Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus. Alioquin, si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent dum alterantur”¹¹⁰.

Para Rahner, el *esse spirituale* es solamente el *ser consigo mismo* del hombre, el cual tiene más *potencia de ser* cuanto más intenso es su *esse spirituale*, esto es, cuanto más *consigo mismo* o autoconsciente es el propio espíritu. En este sentido, la sensibilidad tiene un *esse spirituale* en la medida que participa de la *conciencia* del espíritu. Por el contrario, el Aquinate entiende este *esse spirituale*, no porque su origen esté en la conciencia, sino en contraposición al *esse naturale* y a la materia que existe en la realidad extramental. La clave para entender todo lo antedicho está en la consideración de la inmaterialidad, tanto en el conocimiento intelectual, como en el sensible. Asimismo, existen dos grados de *esse immateriale* en el conocimiento humano, en razón tanto de la sensibilidad como del intelecto. Efectivamente, en el entendimiento se produce un conocimiento del todo inmaterial. Las formas o las *species intelligibiles* son asumidas por el intelecto posible de modo inmaterial, según un *esse spirituale et intelligibile*, pero también sin las condiciones materiales individuantes (*sine conditionibus materialibus individuantibus*), gracias a la abstracción operada por la luz del intelecto agente. Ahora bien, aunque la sensibilidad reciba las formas sensibles con las condiciones materiales, y dependa de los órganos corporales, podemos decir que dichas formas son inmatrimales, estando el *esse sensibile* en un estado intermedio entre el ser natural del ente extramental y del mismo órgano corpóreo, y el ser intencional del intelecto. Cabe decir, para que no haya equívocos, que aquí la *inmaterialidad* del *esse*

¹¹⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 78, a. 3 co.

spirituale no equivale a decir que éste se dé independientemente de la materia. En este sentido, por una parte el alma es forma de una materia, y, por otra, depende de los órganos materiales para poder conocer la realidad *extra animam*. Así pues, el alma del hombre puede considerarse *quodammodo omnia* porque es capaz de alcanzar a conocer, en virtud de su potencia intelectual y de sus potencias sensibles, toda la realidad, tanto la particular sensible, como la universal inteligible. En cambio, en la teoría rahneriana del conocimiento, el hombre es visto como espíritu, con independencia del cuerpo material, considerándose *quodammodo omnia*, no en razón de su capacidad de conocer la realidad, sino por su apertura anticipada al *ser en general*, que no es más que el apriórico *esse spirituale* de la conciencia que llega a estar en acto mediante el juicio.

“Huiusmodi autem immateriale esse, habet duos gradus in istis inferioribus. Nam quoddam est penitus immateriale, scilicet esse intelligibile. In intellectu enim res habent esse, et sine materia, et sine conditionibus materialibus individuantibus, et etiam absque organo corporali. Esse autem sensibile est medium inter utrumque. Nam in sensu res habet esse sine materia, non tamen absque conditionibus materialibus individuantibus, neque absque organo corporali. Est enim sensus particularium, intellectus vero universalium. Et quantum ad hoc duplex esse, dicit philosophus in tertio huius, quod anima est quodammodo omnia”¹¹¹.

¹¹¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sententia De anima*, lib. 2, l. 5, n. 6.

CAPÍTULO XI

POSIBILIDAD DE LA METAFÍSICA SOBRE EL PLANO DE LA IMAGINATIO

1. Las redefinición de la metafísica

Las apenas nueve últimas páginas de *Geist in Welt* las dedica Rahner a la conclusión —que nos sirve de recapitulación— de lo que ha sido su extensísima y tortuosa argumentación acerca de la naturaleza del ser, del conocer, del juicio y de la conciencia; acerca de las estructuras aprióricas de la sensibilidad del espacio y del tiempo; y sobre el desarrollo de los procesos cognoscitivos de la *abstractio*, la *reditio completa in seipsum* y la *conversio ad phantasma*. Con dicha conclusión, Rahner pretende responder a la cuestión acerca de la posibilidad de que la metafísica se realice sobre el plano de la *imaginatio*. Es decir, nuestro autor se pregunta si es posible que el hombre, que posee una estructura sensible, puede llegar al conocimiento metafísico, sabiendo que la *imaginatio non transcendit tempus et continuum*¹. En definitiva, nuestro autor ha querido demostrar a lo largo de las páginas de su *Erkenntnismetaphysik* que la *conversio ad phantasma* es la solución al problema de la metafísica, y, como veremos en el siguiente punto, al problema del hombre. La presente conclusión no pretende fundamentarse en los textos tomasianos, ya que el padre Rahner asevera que, a través de las páginas de su trabajo, ya ha quedado sobradamente demostrado su fidelidad tomística². Sin embargo, creemos que, más que una conclusión, estas últimas páginas

¹ Recordemos que ya analizamos, en la primera parte de nuestro trabajo, una de las objeciones que plantea santo Tomás que hace referencia a esta limitación de la imaginación, restringida a la realidad corpórea: “*Incorporalium non sunt aliqua phantasmata, quia imaginatio tempus et continuum non transcendit. Si ergo intellectus noster non posset aliquid intelligere in actu nisi converteretur ad phantasmata, sequeretur quod non posset intelligere incorporeum aliquid*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 84, a. 7, arg. 3).

² “Con esto queda dicho que no se trata ahora de justificar con textos de santo Tomás, en minucioso trabajo histórico, lo que todavía se ha de decir. Lo que sigue tiene que haberse ya mostrado tomístico en el decurso del trabajo” (EM, p. 369): “*Damit ist auch schon gesagt, daß es hier nicht mehr darum geht, das, was hier noch zu sagen ist, in historischer Kleinarbeit im einzelnen aus Thomas zu belegen.*”

son, más bien, un epílogo en el que se revela la verdadera intención del doctor Rahner de fundamentar, con su metafísica trascendental, una ulterior teología también de corte trascendental e idealista, como quedará patente cuando analicemos *Hörer des Wortes*, obra en clarísima continuidad con *Geist in Welt*.

Efectivamente, en este epílogo el padre Rahner insinúa que el problema de la metafísica es, en último término, el problema de Dios. A partir de aquí, él mismo hace una exposición en la que incipientemente se muestra tomísticamente ortodoxo, mostrando una aparente profundidad. Apelando a la doctrina tradicional, Karl Rahner recuerda que la metafísica se puede considerar como la *scientia divina de primo ente*³. En efecto, la metafísica está esencialmente ordenada al conocimiento de Dios, como último fin⁴. Asimismo, nuestro autor distingue con precisión que Dios no es el objeto propio de la metafísica, sino que ésta lo considera en cuanto Él mismo es el principio del *ens commune*: “Pero de esta manera no puede Él ser alcanzado, y esto principalmente, por la metafísica; de esta manera sólo se manifiesta Él en su palabra revelada. La metafísica alcanza a Dios sólo como *principium*, sólo como fundamento [*nur als Grund*] de su objeto, del *ens commune*”⁵. Así pues, la metafísica o *divina scientia* aborda la cuestión de Dios en cuanto Él es *primum principium et finis ultimus* de los objetos metafísicos (*rebus separatis a materia*): “En la metafísica *considerantur res divinae non tanquam subiectum scientiae sed tanquam principium subiecti*”⁶. Ahora bien, Rahner admite que el conocimiento tanto de estos objetos de la metafísica, como

Das Folgende muß sich schon im Vorhergehenden als thomistisch ausgewiesen haben” (GW¹, p. 281; GW², p. 387).

³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sententia Metaphysicae*, pr. “*Nam cum tres sint partes speculativae, scilicet philosophiae hoc dicit addifferentiam Ethicae, quae est activa sive practica in omnibus requiritur modus competens materiae. Sunt autem tres partes praedictae: physica sive naturalis, mathematica, divina sive theologia*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super De Trinitate* III, pr. 3).

⁴ “*In omnibus autem scientiis et artibus ordinatis ad illam videtur pertinere ultimus finis quae est praeceptiva et architectonica aliarum: sicut ars gubernatoria, ad quam pertinet finis navis, qui est usus ipsius, est architectonica et praeceptiva respectu navisfactivae. Hoc autem modo se habet philosophia prima ad alias scientias speculativas, nam ab ipsa omnes aliae dependent, utpote ab ipsa accipientes sua principia, et directionem contra negantes principia: ipsaque prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem, unde et scientia divina nominatur. Est ergo cognitio divina finis ultimus omnis humanae cognitionis et operationis*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 25, n. 9). De hecho, el propio conocimiento humano, considerado *simpliciter*, está orientado a conocer su propia causa: “*Prima autem omnium causa Deus est. Est igitur ultimus finis hominis cognoscere Deum*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 25, n. 11).

⁵ EM, p. 370: “*Aber so kann er gerade prinzipiell nicht von der Metaphysik gemeint sein, so ist er nur in seinem Offenbarungswort. Die Metaphysik erreicht Gott nur als Grund (principium) ihres Gegenstandes, des ens commune*” (GW¹, p. 282; GW², p. 388).

⁶ EM, pp. 370-371: “*In der Metaphysik considerantur res divinae non tanquam subiectum scientiae sed tanquam principium subiecti*” (GW¹, p. 282; GW², p. 388). El texto tomasiano reza así: “*Sic ergo theologia sive scientia divina est duplex. Una, in qua considerantur res divinae non tanquam subiectum scientiae, sed tanquam principia subiecti, et talis est theologia, quam philosophi prosequuntur, quae alio nomine metaphysica dicitur. Alia vero, quae ipsas res divinas considerat propter se ipsas ut subiectum scientiae et haec est theologia, quae in sacra Scriptura traditur*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super De Trinitate* III, q. 5, a. 4, co. 4).

de Dios, su fundamento, se dan en el hombre a *posteriori*, es decir, posteriormente a todo lo que pueda ser conocido (*posterius nota quoad nos*), debido a la necesidad de la sensibilidad para que pueda producirse conocimiento intelectual. Sin embargo, creemos que Rahner vuelve a acertar al manifestar que Dios y los mismos objetos de la metafísica tienen, además de una prioridad en el orden del ser, una prioridad en el orden cognoscitivo:

“Para santo Tomás, lo que goza de una prioridad en el ser la mantiene también respecto al conocimiento humano, pero no como *objectum cognitum*, como *id quod primo intelligitur*, sino como *principium cognitionis*, mientras que el primer objeto que es aprehendido es realmente la *quidditas materialis*. Este *principium cognitionis*, copercibido en la aprehensión del objeto sensible es el *lumen intellectus*, y en él son copercibidas las *rationes aeternae* como *prima intelligibilia*”⁷.

Por lo tanto, no tenemos nada que objetar a nuestro autor en cuanto a la proclamación que ha hecho de Dios como fin último y principio del conocimiento humano, ya que, como muy bien apunta, el *lumen intellectus* es *participata similitudo luminis increati*⁸. El problema acontece inmediatamente, a nuestro modo de ver, cuando Rahner especifica que debemos definir este *principium* en identidad con el *Vorgriff*. El *lumen intellectus agentis* es, ciertamente, *principium* del conocimiento humano, pero el error de Rahner radica en que lo entiende como principio anticipado sobre el *ser en general*, que es el mismo *ser absoluto* de Dios (*Vorgriff auf das esse absolutum*); así lo expresa en la segunda edición de *Geist in Welt*: “[el *lumen intellectus* como *participata similitudo luminis increati*] se trata de una determinación que caracteriza a este *lumen* ‘como’ principio de ‘todo conocimiento’; puesto que todo conocimiento sólo es posible en la anticipación del *esse absolutum* y, por esto, la afirmación implícita del ser absoluto es condición de posibilidad de todo conocimiento”⁹. Así pues, la metafísica —según nuestro autor— sólo es posible en tanto que el *lumen intellectus* está abierto apriorísticamente hacia el *ser en general*, siendo esta apertura condición de posibilidad

⁷ EM, pp. 371-372: “Vielmehr ist, was an sich früher ist, auch im menschlichen Erkennen früher für Thomas, aber nicht als *objectum cognitum*, als *id quod primo intelligitur*, sondern als *principium cognitionis*, während der erste Gegenstand, der erfaßt wird, wirklich die *quidditas materialis* ist. Dieses in der Erfassung des sinnlichen Gegenstandes miterfaßte *principium cognitionis* ist das *lumen intellectus*, in ihm werden die *rationes aeternae* miterfaßt als *prima intelligibilia*” (GW¹, p. 283; GW², pp. 389-390).

⁸ Cfr. EM, p. 372; GW¹, p. 284; GW², p. 390. “Et sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim *lumen intellectuale* quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam *participata similitudo luminis increati*, in quo continentur *rationes aeternae*. Unde in Psalmo IV, dicitur, multi dicunt, quis ostendit nobis bona?” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 84, a. 5, co.).

⁹ EM, p. 372: “[Das *lumen intellectus* als *participata similitudo luminis increati* ist] eine Bestimmung, die dieses *lumen* als Prinzip jeder Erkenntnis charakterisiert, weil jede Erkenntnis nur im Vorgriff auf das *esse schlechthin* möglich, und damit die implizite Bejahung des absoluten Seins Bedingung der Möglichkeit jeder Erkenntnis ist” (GW¹, p. 284; GW², p. 390).

para el conocimiento de la *physica*, es decir, de la realidad sensible, la cual también vimos en su momento como apriórica.

“Pues parece entonces que los formales principios aprióricos (el *lumen intellectus*) sólo pueden alcanzar hasta allí donde se extiende aquello, cuyo fundamento son. Tanto como el *ens mobile*, como la *imaginatio* en cuanto pura intuición de espacio y tiempo. Y parecen no poder ir más allá, porque el *lumen intellectus* nos es dado como *a priori* formal, como forma de la *species intelligibilis*, que incluye siempre la intuición sensible, el *phantasma*, puesto que brota y consiste permanentemente en la *conversio ad phantasma*”¹⁰.

Por consiguiente, la apertura hacia el *esse absolutum*, que posibilita el conocimiento del mundo, debe tenerse, según nuestro autor, por el acto radical del hombre (*Der Grundakt des Menschen*). Desde esta perspectiva, Rahner entiende que la sensibilidad no es un impedimento para el conocimiento metafísico. Es más, él cree que sólo desde el plano de la *imaginatio*, es decir, en virtud de la *conversio ad phantasma* es posible la metafísica, pues es desde el mundo, desde la vacía materialidad del espacio y tiempo sensibles, que el hombre se lanza hacia el *ser absoluto*, el cual —como estudiamos cuando tratamos acerca de la *abstractio*— es identificado con el *excessus* dionisiano-tomista¹¹. Según Rahner, la teoría del *excessus* no sirve exclusivamente para afirmar a Dios, por la vía de eminencia, *ut causam*, esto es, como fundamento y principio de todo ente, sino para demostrar que, en el conocimiento del ente, se afirma implícita y anticipadamente el conocimiento de Dios¹²; en este sentido el *excessus* se identifica con el *Vorgriff auf esse*. Cabe decir, además, que dicho conocimiento implícito

¹⁰ EM, p. 373: “[...] es scheint dann, daß die formalen apriorischen Prinzipien (das *lumen intellectus*) nur so weit reichen müßten wie das, als dessen Grund sie erscheinen, so weit, wie das *ens mobile*, wie die *imaginatio* als reine Anschauung von Raum und Zeit. Sie scheinen nicht weiter reichen zu können, weil das *lumen intellectus* uns nur gegeben ist als formales Apriori, als forma der *species intelligibilis*, die immer schon die sinnliche Anschauung, das *phantasma* einschließt, da sie nur in der *conversio ad phantasma* entsteht und bestehen bleibt” (GW¹, pp. 284-285; GW², p. 391).

¹¹ “*Incorporea, quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparisonem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata. Sicut veritatem intelligimus ex consideratione rei circa quam veritatem speculamur; Deum autem, ut Dionysius dicit, cognoscimus ut causam, et per excessum, et per remotionem; alias etiam incorporeas substantias, in statu praesentis vitae, cognoscere non possumus nisi per remotionem, vel aliquam comparisonem ad corporalia. Et ideo cum de huiusmodi aliquid intelligimus, necesse habemus converti ad phantasmata corporum, licet ipsorum non sint phantasmata*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 84, a. 7, ad 3).

¹² “Zuzugeben ist allerdings, daß In Boethii de Trin. q. 6 a. 2 corp. der *excessus* im Ternar der Wege statt der gewöhnlichen *excellencia* (*eminencia*) steht. Das braucht deshalb kein Grund zu sein, unsere Auffassung des Wesens des *excessus* abzulehnen, weil der *excessus* als *Vorgriff auf das Sein* überhaupt tatsächlich Bedingung der Möglichkeit der *via eminentiae* ist und so beide Begriffe ruhig einmal ausgewechselt werden können” (GW¹, pp. 286-287; GW², p. 394): “Hay que conceder desde luego que In Boethii de Trin. q. 6 a. 2 corp. el *excessus* se encuentra en lugar de la habitual *excellencia* (*eminencia*). Esto no es necesariamente un motivo para desahuciar nuestra concepción del ser del *excessus*, puesto que el *excessus* como anticipación sobre el ser en absoluto es efectivamente condición de posibilidad de la *via eminentiae* y, por tanto, ambos conceptos pueden ser tranquilamente intercambiados” (EM, p. 376).

únicamente se da en el autoconocimiento del hombre, ya que aquello que no se puede autoconocer —como hemos expuesto en nuestro trabajo— no es ente, no tiene ser.

“Pues conocer a Dios como fundamento del ente no significa: conocer que Dios (ya previamente sabido) es fundamento de las cosas, sino: conocer que el fundamento del ente, que en todo conocimiento del ente es ya siempre correlativeado como ser, es el ser absoluto, esto es, Dios, y así llegar por vez primera al conocimiento de Dios”¹³.

Mediante el *Vorgriff-excessus* el hombre puede conocer el mundo, pues aquél es la condición de posibilidad de éste, y, a la vez, desde el mundo, es decir, en la *conversio ad phantasma*, el espíritu se abre al *ser en general*, y al autoconocimiento, por el cual deviene *ser consigo mismo*, revelándose el *excessus* de la anticipación como el fundamento del conocer del hombre y de su propio ser: “Resulta así que el acto primero y primitivo que, como condición del conocimiento del mundo, puede posibilitar la metafísica, es sólo el *excessus*”¹⁴. Por otro lado, al espíritu no le basta estar aprioricamente orientado hacia el *ser en general*; Rahner afirma que, para el Aquinate, el ser dado anticipadamente en el *excessus* se actualiza en el propio juicio de la conciencia: “Ya se mostró que, según santo Tomás, el *excessus* acontece esencialmente sólo en el juicio, y que el juicio es así solamente la expresión del apetito dinámico del espíritu por respecto al ser en general”¹⁵. En efecto, según Rahner el hombre se conoce a sí mismo en tanto que se contrapone a *lo otro*, en tanto que toma conciencia de ser o existir en el mundo:

“El conocimiento humano es un regreso sobre sí mismo que revela un *quid* universal acerca de algo otro. Sólo en este conocimiento, con todos estos momentos, es dado al hombre un objeto en el mundo. Esta posibilidad, de contraponerse a sí mismo lo cobrado en la intuición sensible por identidad con la sensibilidad, en un juicio verdadero que afirma algo universal sobre tal contenido, radica en una anticipación”¹⁶.

¹³ EM, p. 375: “Denn Gott als Grund des Seienden erkennen bedeutet nicht: erkennen, daß Gott (als zuvor schon Gewußter) Grund der Dinge ist, sondern: erkennen, daß der im Erkennen des Seienden als Sein immer schon miteröffnete Grund das absolute Sein, d. h. Gott ist, und so Gott erstmals erkennen” (GW¹, p. 286; GW², p. 393).

¹⁴ EM, p. 376: “So bleibt als erster und ursprünglicher Akt, der als Bedingung des Wissens von Welt Metaphysik ermöglichen soll, nur der *excessus*” (GW¹, p. 287; GW², p. 395).

¹⁵ EM, p. 379: “Es wurde schon gezeigt, daß nach Thomas der *excessus* wesentlich nur im Urteil geschieht, und so das Urteil nur der Ausdruck der dynamischen Begierde des Geistes auf das Sein überhaupt ist” (GW¹, p. 289; GW², p. 397).

¹⁶ EM, p. 378: “Menschliche Erkenntnis ist eine von einem anderen ein allgemeines Was wissende Rückkunft in sich selbst. Nur in dieser Erkenntnis mit allen diesen Momenten ist dem Menschen ein Gegenstand in der Welt gegeben. Diese Möglichkeit, das in der sinnlichen Anschauung in Identität mit der Sinnlichkeit Gehabte als Gegenstand in einem wahren, ein Allgemeines über es aussagenden Urteil sich gegenüberzustellen, gründet in einem Vorgriff” (GW¹, p. 289; GW², pp. 396-397).

Aunque el doctor Rahner no niegue que el *esse* es el fundamento de todo lo existente, de toda la realidad, él afirma que el ser hacia el cual el espíritu está orientado es el vacío e irreal ser que se da en la absoluta vaciedad de la anticipación. Por ende, prosigue nuestro autor, a Dios se le conoce en esta vacía anticipación¹⁷. En definitiva, lo que concluye Rahner —inspirado en Kant y en Hegel, como veremos en la última parte del trabajo— es que el conocimiento y el mismo ser cobran sentido, es decir, están fundamentados, en las mismas estructuras aprióricas del hombre, tanto en la dimensión sensible, como en la dimensión espiritual, las cuales se dan de modo unitario en la *conversio ad phantasma*: “las formas aprióricas de la sensibilidad se unen en una *conversio abstractiva ad phantasma* con las formas aprióricas del espíritu dadas en la anticipación para formar los conceptos puros de la única experiencia humana

¹⁷ “*Damit ist aber der metaphysische Gegenstand nur vom leeren Seinsbegriff aus bestimmt. Denn ist das esse auch an sich der erfüllte Grund alles Seienden, so ist uns diese Fülle doch nur gegeben in der absoluten leeren Ungegrenztheit unseres Vorgriffs oder, was dasselbe ist, im ens commune mit seinen ihm innerlichen transzendentalen Modi. Und so bleibt es dabei: die höchste Erkenntnis Gottes ist die tenebra ignorantiae*” (GW¹, p. 292; GW², pp. 400-401): “Pero de esta manera, el objeto metafísico viene sólo determinado desde el vacío concepto de ser. Pues aunque el *esse* sea en sí el fundamento en sí mismo, de todo lo existente, sin embargo, esta plenitud sólo nos es dada en la absoluta ilimitación vacía de nuestra anticipación o, lo que es lo mismo, en el *ens commune* con sus *modi* trascendentales intrínsecos. Y nos quedamos, por tanto, ahí: el más alto conocimiento de Dios es la *tenebra ignorantiae*” (EM, p. 382). Anteriormente, Rahner ha hecho referencia a unas páginas de una conocidísima obra de Antonin-Dalmace Sertillanges (cfr. SERTILLANGES, A. D. *Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Félix Alcan, 1910, vol. II, pp. 178-182, referenciado en EM, p. 381, nota 24; GW¹, p. 292, nota 24; GW², p. 400, nota 5). Sin embargo, nuestro autor aplica las páginas de Sertillanges al conocimiento de los *separata*, es decir, del *ser en general* que se da en la anticipación. Según Rahner, como no podemos conocer las quiddidades de las realidades separadas, esto quiere decir que solamente las podemos conocer mediante el *Vorgriff*. En cambio, si acudimos a las mismas páginas del dominico francés, nos encontramos con que éste trata exclusivamente del conocimiento negativo de Dios, y para nada de ningún conocimiento apriórico, como podemos leer a continuación: “*La seule façon en notre pouvoir de connoter le mode divin est négative, comme lorsque nous disons: Dieu est éternel, pour dire qu'il n'est pas dans le temps, ou: Il est infini, pour dire qu'il n'est pas dans l'espace. Ou bien alors nous nous appuyons sur les relations de la créature à Dieu, et pour signifier de quelle façon il est bon, nous disons: Il est le souverain Bien; de quelle façon il est intelligent: Il est l'intelligence première; de quelle façon il est cause: Il est la cause suprême; de quelle façon il est: Il est l'Être premier, comme pour dire: Il est bon, intelligent, cause, être, etc., de la façon dont il convient que le soit celui qui est source de toute bonté, de toute intelligence, de toute cause, de tout être. Il est trop clair que cela n'apprend rien. On refuse de rien refuser à la cause première; on affirme corrélativement qu'il faut lui accorder tout ce qui implique imperfection dans son oeuvre; mais cette affirmation n'ajoute rien à la négation première; cette exigence n'est que la forme positive de ce refus, et il reste vrai de dire: Nous ne savons pas ce que Dieu est, mais seulement ce qu'il n'est pas et quelle relation soutient avec lui tout le reste*” (SERTILLANGES, A. D. *Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Félix Alcan, 1910, vol. I, p. 182): “Solamente podemos connotar el modo divino negativamente, como cuando decimos: Dios es eterno, para afirmar que no existe en el tiempo; o: Dios es infinito, para decir que no está en el espacio. O también nos apoyamos en la relación de las criaturas con Dios, y entonces para significar de qué modo es bueno, decimos: es el soberano bien; o de qué modo es inteligente: es la Inteligencia primera; de qué modo es causa: es la causa suprema; de qué modo es: es el Ser primero, como para decir: es bueno, inteligente, causa, ser, etc., del modo como conviene que lo sea Aquel que es fuente de todo ser, etc. Sin embargo, es manifiesto que esto no nos enseña nada. Se rehúsa negar nada a la causa primera; se afirma correlativamente que hay que concederle todo lo que implica perfección en su obra; pero esta afirmación no añade nada a la negación primera; esta exigencia no es más que la forma positiva de rehúsa y por eso podemos afirmar con verdad: no sabemos lo que Dios es, sino solamente lo que no es y qué relación sostiene con todo lo demás” (SERTILLANGES, A. D. *Santo Tomás de Aquino*. Traducción de J. L. DE IZQUIERDO HERNÁNDEZ. Buenos Aires: Ediciones Desclee de Brouwer, 1945, vol. I, p. 194).

objetiva”¹⁸. Así pues, nos encontramos ante una verdadera reducción de la metafísica a teoría del conocimiento. La metafísica rahneriana es, ciertamente, para nuestro autor, una filosofía primera, pero ésta ya no parte del ente, ya no es la ciencia del *ente en cuanto ente* (ὄν ἢ ὄν, *ens inquantum ens*)¹⁹, sino que surge del juicio de la conciencia, auténtico fundamento de un *esse* que se ha visto transformado, por otro lado, en concienticidad, en el *ser consigo mismo* del espíritu. En esta metafísica del conocimiento se incluye, además, la tesis del conocimiento apriórico de Dios que se da de manera implícita en cada acto de juicio, en cada afirmación consciente del espíritu, lo cual también significa el inicio de un rotundo giro antropológico (*anthropologische Wende*) de la teología, como denunciaron en su momento Bernhard Lakebrink²⁰, Peter Eicher²¹ o Cornelio Fabro²², y como podremos observar en el análisis de la siguiente y última parte de nuestro trabajo.

¹⁸ EM, p. 383: “[...] *die apriorischen Formen der Sinnlichkeit mit der im Vorgriff gegebenen des Geistes in einer abstrahierenden conversio ad phantasma zu den reinen Begriffen der einen menschlichen gegenständlichen Erfahrung vereinen*” (GW¹, p. 293; GW², pp. 401-402).

¹⁹ “*Et sicut nulla scientia particularis determinat quod quid est, ita etiam nulla earum dicit de genere subiecto, circa quod versatur, est, aut non est. Et hoc rationabiliter accidit; quia eiusdem scientiae est determinare quaestionem an est, et manifestare quid est. Oportet enim quod quid est accipere ut medium ad ostendendum an est. Et utraque est consideratio philosophi, qui considerat ens inquantum ens. Et ideo quaelibet scientia particularis supponit de subiecto suo, quia est, et quid est, ut dicitur in primo posteriorum; et hoc est signum, quod nulla scientia particularis determinat de ente simpliciter, nec de aliquo ente inquantum est ens*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sententia Metaphysicae*, lib. 6, l. 1, n. 8). Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ’ αὐτό. Αὕτη δ’ ἐστὶν οὐδεμιᾶ τῶν ἐν μέρει λεγομένων ἢ αὐτῆ: οὐδεμία γὰρ τῶν ἄλλων ἐπισκοπεῖ καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν, ἀλλὰ μέρος αὐτοῦ τι ἀποτεμόμεναι περὶ τούτου θεωροῦσι τὸ συμβεβηκός, οἷον αἱ μαθηματικαὶ τῶν ἐπιστημῶν. Ἐπεὶ δὲ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἀκροτάτας αἰτίας ζητοῦμεν, δῆλον ὡς φύσεώς τινος αὐτὰς ἀναγκαῖον εἶναι καθ’ αὐτήν. Εἰ οὖν καὶ οἱ τὰ στοιχεῖα τῶν ὄντων ζητοῦντες ταύτας τὰς ἀρχὰς ἐξήτουν, ἀνάγκη καὶ τὰ στοιχεῖα τοῦ ὄντος εἶναι μὴ κατὰ συμβεβηκός ἀλλ’ ἢ ὄν: διὸ καὶ ἡμῖν τοῦ ὄντος ἢ ὄν τὰς πρώτας αἰτίας ληπτέον (ARISTÓTELES. *Metaphysica* IV, 1, 1003a21-32): “Hay una ciencia que contempla el ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo. Y esta ciencia no se identifica con ninguna de las que llamamos particulares, pues ninguna de las otras especula en general acerca del ente en cuanto ente, sino que, habiendo separado alguna parte de él, consideran los accidentes de ésta; por ejemplo, las ciencias matemáticas. Y, puesto que buscamos los principios y las causas más altas, es evidente que serán necesariamente principios y causas de cierta naturaleza en cuanto tal. Por consiguiente, si también los que buscaban los elementos de los entes buscaban estos principios, también los elementos tenían que ser del ente no accidental, sino en cuanto ente. Por eso también nosotros debemos comprender las primeras causas del ente en cuanto ente” (ARISTÓTELES. *Metafísica*. Traducción de V. GARCÍA YEBRA. Madrid: Gredos, 1998, pp. 150-151).

²⁰ Cfr. LAKEBRINK, B. *Klassische Metaphysik: Eine Auseinandersetzung mit der existenzialen Anthropozentrik*. Freiburg im Breisgau: Rombach, 1967.

²¹ Cfr. EICHER, P. *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*. Freiburg im Üechtland: Universitätsverlag, 1970, vol. I.

²² Cfr. FABRO, C. *La svolta antropologica di Karl Rahner*. Milano: Rusconi, 1974. A pesar de que Fabro hizo una magnífica confutación de la doctrina de Rahner en 1974, anteriormente, a la edad de 30 años, llegó a hacer una breve alabanza de *Geist in Welt* en su obra *Percezione e pensiero*, como ejemplo contrario a la interpretación que hacía Cayetano de santo Tomás en torno al conocimiento de lo concreto material. En ese entonces, pues, demostró no haber visto la deformación metafísica y gnoseológica de Rahner, ni mucho menos sus perniciosas repercusiones teológicas. He aquí la valoración que el padre Fabro hizo de *Geist in Welt* en 1941, especialmente en lo tocante a los fundamentos metafísicos de la teoría de la *conversio ad phantasmata*: “Tales fundamentos han sido puestos a la luz por Rahner en la obra citada [*Geist in Welt*] la cual no es más que un comentario crítico-doctrinal al artículo 7 de la q. 84. Con otro espíritu ha interpretado este célebre artículo el P. Santeler, quien piensa que la única posición posible a partir de los principios tomistas es la de

2. La redefinición del hombre como espíritu en el mundo

La *Erkenntnismetaphysik* rahneriana no solamente altera la metafísica y la gnoseología, sino que también acaba deformando el propio concepto de hombre, redefiniéndolo como *Geist in Welt*, como *espíritu en el mundo*²³. Karl Rahner vuelve a proclamar —como hizo al principio de su obra— la necesidad de la *pregunta*, es decir, del juicio, para que pueda existir metafísica, puesto que el preguntar metafísico (*metaphysisches Fragen*) siempre incluye al hombre. En efecto, desde el principio de nuestro estudio, hemos tenido la ocasión de comprobar que la metafísica rahneriana supone una seria reducción del *esse* al *esse* del juicio, al entender que la pregunta por el ser se identifica con la pregunta por el hombre. Por otro lado, también nos hemos encontrado con una deformación del concepto de mundo, desde el cual el hombre parte en su preguntar metafísico. Probablemente, este concepto de mundo ha sido uno de los más ambiguos que nos hemos podido encontrar en la lectura del texto rahneriano. No obstante, en estas ultimísimas páginas, Rahner, con una claridad con la cual no nos ha tenido acostumbrados hasta el momento, no define el mundo (*Welt*) como la realidad extramental ni como la totalidad de los entes creados, sino como el mundo del hombre, el mundo del espíritu, el mundo interior dentro del cual el hombre se ve y contempla a sí mismo mediante la *conversio ad phantasma*. Así pues, el *mundo del espíritu* es parte constitutiva del hombre; así lo manifiesta Rahner en la segunda edición de *Geist in Welt*. “El mundo como conocido es siempre el mundo del hombre, es esencialmente un concepto complementario del hombre”²⁴. Es en este sentido que nuestro autor ha pretendido demostrar la posibilidad de la metafísica, estando el espíritu del hombre en el plano sensible del mundo, es decir, interrogándose sobre el mismo mundo, constituyéndolo —pues es un mundo superformado (*überformte*)—, en definitiva, mediante el juicio consciente.

Cayetano: la negación de un conocimiento inteligible de lo singular; por otra parte, las interpretaciones de Juan de Santo Tomás y del P. Sladeczek hacen poca o ninguna cuenta de la cogitativa a la que Sto. Tomás confía una función central: en consecuencia, el Tomismo en esta parte se dispersa en el vacío... Nos parece que una refutación anticipada de la conclusión del P. S. ha sido hecha por Rahner, con el cual también yo convengo en sostener, casi *sine glossa*, la posición de Santo Tomás, admitiendo la función de fundamento de la cogitativa, y sosteniendo a la vez que lo singular puede ser objeto *per se* del entender y esto de *dos maneras*: una primera implícita y confusa en el mismo proceso de abstracción (*reflexio exercita*) y una segunda, explícita y distinta, en la acción práctica, bajo el impulso de la voluntad y la dirección del entendimiento (*reflexio signata*)” (FABRO, C. *Percepción y pensamiento*. Pamplona: EUNSA, 1978, p. 328, nota 39).

²³ En la primera edición de *Geist in Welt*, el título del último punto de la obra que ahora tratamos se titula *Der Mensch (El hombre)*, en cambio, en la segunda edición, Rahner es más explícito: *Der Mensch als Geist in Welt (El hombre como espíritu en el mundo)* (cfr. GW¹, p. 294; GW², p. 404).

²⁴ EM, p. 386: “*Welt als erkannt ist immer Welt des Menschen, ist wesentlich ein Komplementärbegriff zu Mensch*” (GW², p. 405).

“Pues si el plano sobre el cual Tomás de Aquino planta de antemano su filosofar es el mundo, este mundo es aquel dentro del cual el espíritu del hombre —*convertendo se ad phantasma*— se mueve. Pues, estrictamente entendido, lo primariamente conocido, lo primero que hace frente, no es el mundo en su ‘en sí’ ‘falto de espíritu’, sino el mundo —él mismo— como conformado [superformado] por la luz del espíritu, el mundo dentro del cual se ve a sí mismo el hombre”²⁵.

Seguramente habrá llamado la atención al lector que el doctor Rahner no haya empleado apenas la expresión *conversio ad phantasmata*, en plural, sino la forma singular *conversio ad phantasma*; de la misma manera ha empleado *species intelligibilis* y no *species intelligibiles*. En sí, este matiz, acerca del cual todavía no nos habíamos pronunciado, parece irrelevante, sin embargo en esta conclusión esto cobra sentido en tanto que, para Rahner, hacia lo cual se convierte el espíritu no son los fantasmas o imágenes sensibles (*phantasmata*), semejanzas de las cosas que existen *extra animam*, sino que la *conversio* se produce hacia el mundo, o sea, hacia una única imagen (*phantasma*), la imagen del espíritu en la cual se autocontempla. Así pues, lo primariamente conocido no es el mundo extramental, sino el espíritu mismo que se ve reflejado en su dimensión mundana, esto es, en su situarse frente a *lo otro*, en el saberse consciente de estar frente a su mundo inmanente.

Por otra parte, si lo primariamente conocido es el mundo del espíritu, según nuestro autor, lo últimamente conocido por el espíritu —no en el sentido cronológico, sino lógico, puesto que se produce simultáneamente— es Dios en su dimensión espiritual, es decir, en su orientación anticipada hacia el *ser en general* o *esse absolutum*. El espíritu se conoce a sí mismo cuando se pregunta sobre él, conscientemente situado en el mundo, en su dimensión sensible, descubriéndose también como abierto al absoluto de Dios en su dimensión espiritual más pura, es decir, en su orientación apriórica o en su apetito anticipado hacia el *ser en general*. Por consiguiente, tanto el mundo, como esta orientación apriórica hacia el absoluto, se revelan como dos principios constitutivos del espíritu. El hombre, en el juicio, preguntándose a sí mismo, esto es, haciendo metafísica, se está afirmando dualmente como espíritu en el mundo y como abierto a Dios, de aquí que Rahner considere que la metafísica (trascendental) es la primera y última ciencia del hombre.

²⁵ EM, p. 386: “Denn ist auch der Boden, auf den Thomas sein Philosophieren von vornherein stellt, die Welt, so ist es eben die Welt, in die sich schon der Geist des Menschen —*convertendo se ad phantasma*— hineinbegeben hat. Denn strenggenommen ist das Ersterkannte, das zuerst Begegnende nicht die Welt in ihrem ‚geistlosen‘ Ansich, sondern die Welt —sie selbst— als überformte durch das Licht des Geistes, die Welt, in der der Mensch sich selber sieht” (GW¹, p. 294; GW², p. 405).

“Y lo últimamente conocido, Dios, se ilumina tan sólo en la envergadura sin frontera de la anticipación, en el apetito del ser en absoluto que comporta toda acción del hombre, y que no únicamente se hace valer en sus últimos conocimientos y en sus definitivas decisiones, sino también en el hacerse y tenerse que hacer sensibilidad del espíritu libre para poder ser precisamente espíritu, en el exponerse así a todos los destinos de esta tierra. Así se presenta el hombre ante sus propios ojos al encontrarse a sí mismo en el mundo y al preguntar por Dios, y cuando él pregunta por su propio ser, siempre se encuentra a sí mismo en el mundo y en camino hacia Dios, y esta dualidad es él antes que nada, y no puede ser lo uno sin lo otro”²⁶.

Recordemos que, para el padre Rahner, el espíritu se encuentra a sí mismo cuando, estando introducido en el mundo (*in conversione ad phantasma*), se opone a dicho mundo (*in abstractione*) y se repliega sobre sí mismo (*in reditione completa*): “Pero, precisamente porque conocemos objetivamente al mundo, nos encontramos ya siempre *reditione completa* cabe nosotros mismos [en nosotros mismos] y, regresando del mundo, nos encontramos recogidos en nosotros mismos”²⁷. De hecho, para nuestro autor, el hombre, no sólo se define por su potencia intelectual (*Mensch als Geist*), sino también por los propios procesos cognoscitivos, los cuales, como hemos podido leer en los capítulos anteriores, también se identifican entre sí: “*Abstractio* es la apertura del ser en absoluto que coloca al hombre delante de Dios; *conversio* es sumirse en el aquí y ahora de este mundo finito, que hace de Dios el lejano desconocido. *Abstractio* y *conversio* son para santo Tomás lo mismo: el hombre”²⁸. Sin embargo, la dilatada exposición del doctor Rahner acerca de los procesos cognoscitivos no sólo ha tenido el objetivo de pretender fundamentar tomísticamente, mediante la tergiversación y deformación de los textos tomasianos, una metafísica del conocimiento de carácter idealista, sino que, sobre todo, con su visión antropocéntrica de la realidad mundana y divina, ha querido sentar las bases filosóficas para la ulterior realización de una filosofía de la religión y de una teología también trascendentales. En efecto, el *giro antropológico trascendental* en la teología de Rahner —como podremos comprobar en la última parte de nuestro trabajo— estriba fundamentalmente en su *Erkenntnismetaphysik*; de esta

²⁶ EM, p. 386: “*Und das Letzt-Erkannte, Gott, leuchtet nur auf in der grenzenlosen Weite des Vorgriffs, in der Begierde nach Sein überhaupt, von der jede Tat des Menschen getragen ist, die am Werk ist nicht nur in seinen letzten Erkenntnissen und seinen letzten Entscheidungen, sondern auch darin, daß der freie Geist Sinnlichkeit wird und werden muß, um Geist zu sein, und sich so aussetzt allen Schicksalen dieser Erde. So begegnet der Mensch sich, wenn er sich in der Welt findet und wenn er nach Gott fragt, und wenn er nach seinem Wesen fragt, findet er sich immer schon in der Welt und unterwegs zu Gott, und dieses beide ist er zumal, und kann keines ohne das andere sein*” (GW¹, pp. 294-295; GW², p. 405).

²⁷ EM, p. 387: “*Aber da wir die Welt gegenständlich erkennen, sind wir schon immer reditione completa bei uns selber, sind in der Auskehr zur Welt in uns selbst eingekehrt*” (GW¹, p. 295; GW², p. 406).

²⁸ EM, p. 387: “*Abstractio ist die Eröffnung des Seins überhaupt, die den Menschen vor Gott stellt, conversio Eingehen in das Da und Jetzt dieser endlichen Welt, das Gott zum fernen Unbekannten macht. Abstractio und conversio sind für Thomas dasselbe: der Mensch*” (GW¹, p. 296; GW², p. 407).

forma la metafísica antropológica rahneriana pretende sostenerse en la doctrina tomista: “El hombre es así el péndulo medio entre Dios y el mundo, entre tiempo y eternidad, y esta frontera es el lugar de su determinación y de su destino: *quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum*. El hombre: *quasi in horizonte existens aeternitatis et temporis*”²⁹. Sin embargo, después de todo lo que hemos analizado hasta el momento, no podemos admitir la concordancia de la antropología trascendental rahneriana con esta visión neoplatónico-tomista a la cual apela nuestro autor en estos momentos. Santo Tomás, al considerar al hombre como *horizonte* y *confín* de lo corpóreo y lo incorpóreo, se basa en la constitución natural del hombre como compuesto de alma y cuerpo. Para el Aquinate, inspirado en la doctrina neoplatónica que encontramos en el *De divinis nominibus* de Dionisio Areopagita³⁰, el hombre es el límite y confín de dos mundos, el material y el espiritual. Por una parte, el hombre toca el mundo superior espiritual, en virtud de su alma substancial e intelectual; por otra parte, también toca el mundo inferior de la realidad corpórea, en cuanto él también tiene cuerpo. El hombre no es solamente espíritu, sino que es una unidad substancial de cuerpo y alma, de materia y forma. En razón de esta unidad, el Angélico Doctor define al hombre como medianero entre la realidad material y la espiritual, y, en cierto modo, entre el cielo y la tierra. Esta situación intermedia de la que goza el hombre debe entenderse en el marco de los grados de perfección en la escala de los entes. Es importante hacer notar que, en este sentido, el hombre es *horizonte* en cuanto está a medio camino entre dos realidades extramentales, y no solamente porque el hombre sea un compuesto de alma y cuerpo. El mundo espiritual superior —el mundo angélico— no se encuentra en el alma; igualmente la realidad corpórea que le es inferior —los animales irracionales más superiores—. Para el Aquinate, la realidad superior al hombre no es el *ser en general*, en el cual el hombre puede alcanzar a conocer implícitamente a Dios; ni la realidad inferior es el mundo inmanente del espíritu constituido mediante el juicio.

²⁹ EM, p. 387: “So ist der Mensch die schwebende Mitte zwischen der Welt und Gott, zwischen Zeit und Ewigkeit, und diese Grenzlinie ist der Ort seiner Bestimmung und seines Schicksals: *quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum*. Der Mensch: *quasi in horizonte existens aeternitatis et temporis*” (GW¹, p. 295; GW², p. 406).

³⁰ Καίτοι καὶ ἐκ πάντων, ὅπερ ἔφην, αὐτὴν γνωστέον· αὕτη γάρ ἐστι κατὰ τὸ λόγιον ἢ πάντων ποιητικὴ καὶ ἀεὶ πάντα ἀρμόζουσα καὶ τῆς ἀλύτου τῶν πάντων ἐφαρμογῆς καὶ τάξεως αἰτία καὶ ἀεὶ τὰ τέλη τῶν προτέρων συνάπτουσα ταῖς ἀρχαῖς τῶν δευτέρων καὶ τὴν μίαν τοῦ παντός σύμφοιαν καὶ ἀρμονίαν καλλιεργοῦσα (DIONISIO AREOPAGITA. *De divinis nominibus* VII, 3: PG 3, 872B): “Pero, sin embargo, como ya he dicho, también ha de ser (esta Causa) reconocida por todo esto (por la creación), porque Ella [la Sabiduría], según la Escritura es productora de todo, ordenatriz universal y constante, causa indisoluble de todas las cosas, de su relación y de su orden; la que enlaza siempre los fines de los precedentes con los principios de los consecuentes, y fundamentando la única armonía y sinfonía de todo el universo” (DIONISIO AREOPAGITA. *Los nombres divinos y otros escritos*. Traducción de J. SOLER. Barcelona: Antoni Bosch, 1980, p. 189).

“Hoc autem modo mirabilis rerum connexio considerari potest. Semper enim invenitur infimum supremi generis contingere supremum inferioris generis: sicut quaedam infima in genere animalium parum excedunt vitam plantarum, sicut ostrea, quae sunt immobilia, et solum tactum habent, et terrae in modum plantarum adstringuntur; unde et beatus Dionysius dicit, in VII cap. de Div. Nom., quod divina sapientia coniungit fines superiorum principiis inferiorum. Est igitur accipere aliquid supremum in genere corporum, scilicet corpus humanum aequaliter complexionatum, quod attingit ad infimum superioris generis, scilicet ad animam humanam, quae tenet ultimum gradum in genere intellectualium substantiarum, ut ex modo intelligendi percipi potest. Et inde est quod anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum, in quantum est substantia incorporea, corporis tamen forma. Non autem minus est aliquid unum ex substantia intellectuali et materia corporali quam ex forma ignis et eius materia, sed forte magis: quia quanto forma magis vincit materiam, ex ea et materia efficitur magis unum”³¹.

La visión antropológica rahneriana se opone a la dionisiano-tomista, yendo incluso más allá de las tesis equívocas que definen al hombre como un *espíritu encarnado*. Rahner se excede en su postura, concibiendo al hombre como un *espíritu en el mundo*, es decir, identificándolo *simpliciter* con su conciencia, de la cual depende su *potencia de ser* (*Seinsmächtigkeit*): *ser consigo mismo* y *ser en el mundo*; consciente de sí mismo y consciente de ser en *lo otro*. Efectivamente, aunque Rahner afirme que el hombre está entre dos mundos, estos dos mundos —el material y el espiritual—, para él, se circunscriben en los límites de la concienticidad, siendo, por otra parte, actualizados o constituidos por el espíritu mediante la afirmación de sí mismo. Sin embargo, nuestro autor concluye *Espíritu en el mundo* manifestando una clara aspiración de continuar, partiendo de los principios de su *metafísica del conocimiento*, con una teología —más bien filosofía de la religión— que considere al hombre como *oyente de la palabra* (*Hörer des Wortes*).

“Naturam hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animae. El hombre interesa a santo Tomás como el lugar en el que Dios se muestra de manera que puede ser oído en su revelación: *ex parte animae*. Para que podamos oír, si Dios habla, tenemos que saber que Él es; para que su palabra no encuentre a uno que ya sabe, tiene Él que permanecemos oculto; para que Él hable al hombre, tiene que encontrarnos su palabra allí donde ya siempre estamos, en nuestra situación terrestre, en la hora terrestre. Al penetrar el hombre en el mundo *convertendo se ad phantasma*, se ha cumplido ya la revelación del ser en absoluto y, en el hombre, el saber de la existencia de Dios; y, sin embargo, este Dios nos permanece oculto como el más allá del mundo”³².

³¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 68, n. 6.

³² EM, p. 388: *“Naturam hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animae. Den Theologen Thomas geht der Mensch an als Ort, in dem Gott sich so zeigt, daß er in seinem Offenbarungswort gehört zu werden vermag: ex parte animae. Damit wir horchen können, ob Gott spreche, müssen wir*

Así pues, desde la posición antropocentrista de su *Erkenntnismetaphysik*, el doctor Rahner convierte el espíritu —que es el lugar del ser y del mundo— en *locus Dei et revelationis*, y, por consiguiente, en perfecto desarrollo de su *anthropologische Wende* —ya en el plano teológico, como veremos ulteriormente—, mediante una deformada concepción de la *potentia oboedientialis*, a la que se añadirá la confusión de naturaleza y gracia, llegará a la tesis del *existencial sobrenatural* y del *cristianismo anónimo*, contemplando el propio espíritu como verdadero *locus theologicus*. No obstante, que el final de *Geist in Welt* esté orientado hacia una *teología antropocéntrica* no queda más que insinuado en las últimas páginas del mismo; será imprescindible, por ende, la lectura de *Hörer des Wortes* y de otros escritos afines, a lo cual procederemos a continuación.

“Entendido así el hombre, éste puede escuchar si por acaso Dios habla, porque sabe que Dios es; puede hablar Dios, porque Él es el desconocido. Y si cristianismo no es idea del eterno y siempre presente espíritu, sino de Jesús de Nazaret, la metafísica de santo Tomás será cristiana, si revoca al hombre hacia el aquí y ahora de su mundo finito, pues también el Eterno penetró en él, para que el hombre ‘le’ encontrara y en ‘Él’ se encontrara una vez más a sí mismo”³³.

wissen, daß er ist; damit seine Rede nicht einen schon Wissenden treffe, muß er uns verborgen sein; damit er zu Menschen spreche, muß sein Wort uns dort treffen, wo wir immer schon sind, an irdischem Ort, in irdischer Stunde. Indem der Mensch convertendo se ad phantasma in die Welt sich begibt, hat sich die Eröffnung des Seins überhaupt und in ihm das Wissen vom Dasein Gottes immer schon vollzogen, ist uns aber auch damit dieser Gott als jenseits der Welt immer schon verborgen” (GW¹, p. 296; GW², pp. 406-407).

³³ EM, p. 388: “Ist der Mensch so verstanden, kann er horchen, ob Gott nicht etwa spreche, weil er weiß, daß Gott ist; kann Gott reden, weil er der Unbekannte ist. Und wenn Christentum nicht Idee ewigen, immer gegenwärtigen Geistes ist, sondern Jesus von Nazareth, dann ist des Thomas Metaphysik der Erkenntnis christlich, wenn sie den Menschen zurückruft in das Da und Jetzt seiner endlichen Welt, da auch der Ewige in sie einging, damit der Mensch ihn und in ihm noch einmal sich selber finde” (GW¹, p. 296; GW², p. 407).

PARTE V

DISCERNIMIENTO CRÍTICO

DE *GEIST IN WELT* A PARTIR DE SU

AUTOR, DE SUS FUENTES Y DE OTROS

TEXTOS AFINES

Hemos llegado a la última parte de nuestro trabajo, el cual ha tenido como finalidad el análisis de la metafísica del conocimiento de Karl Rahner contenida en *Geist in Welt*. En efecto, nos hubiéramos podido conformar con las anteriores cuatro partes de nuestro estudio, pues en ellas encontramos todas las páginas de *Geist in Welt* analizadas y contrastadas con la doctrina de santo Tomás de Aquino; recordemos que el subtítulo de nuestra tesis es: *Análisis de “Espíritu en el mundo”*. Ahora bien, para un examen integral de la obra y de la doctrina que ésta contiene, hemos creído necesario ir más allá del texto. Con esto no hemos pretendido emular a Karl Rahner, intentando encontrar el *espíritu* y la dinámica interna de su doctrina y de su obra, así como él lo pretendió hacer con santo Tomás. Hemos preferido ser más modestos y contentarnos con analizar los elementos que circundan *Geist in Welt* y que de algún modo lo sostienen; nos estamos refiriendo al propio autor —vida y obra—, a sus verdaderas fuentes y a los textos afines a *Geist in Welt*.

En cuanto al autor, nos parece imprescindible conocer su biografía para entender mejor su obra y pensamiento, lo cual no parece que necesite ninguna justificación. Por otra parte, cuando hablamos de las *verdaderas fuentes* de Rahner, nos estamos refiriendo a aquellos filósofos modernos —como Kant, Hegel o Heidegger— que claramente

ejercieron una fuerte influencia en Rahner, a pesar de que en todo *Geist in Welt* no los cite ni una sola vez. Evitaremos, no obstante, en este punto, estudiar las fuentes contemporáneas que cita nuestro autor en su obra —como Siewerth o Hufnagel—, puesto que creemos que ya quedaron suficientemente explicadas cuando, en su momento, fueron traídas a colación. Hasta el momento, para evitar que pudieran acusar a nuestro estudio de tener una carga de prejuicios *ideológicos*, hemos evitado referirnos a los susodichos autores modernos, ciñéndonos a lo que nuestro autor argumentaba y a las fuentes a las que explícitamente se refería, especialmente a santo Tomás, el cual, como hemos podido comprobar, no ha sido más que —en palabras de Cornelio Fabro— un *huésped refutado*. De todas formas, en esta última parte no vamos a cambiar nuestro método *ex abrupto*. Al contrario, cotejaremos a Rahner, directa o indirectamente, con Hegel o Heidegger, por ejemplo, con lo que Rahner ha escrito acerca de ellos en otros escritos que podemos calificar de *afines* a *Geist in Welt*, tanto por la época y el contexto en que fueron escritos, como por su temática y contenido. Al respecto, nos será de gran utilidad la lectura de unos valiosos escritos que hasta 1996 permanecieron inéditos, y que ahora se encuentran en el segundo tomo de los *Sämtliche Werke* de Karl Rahner. Esta última parte tiene dos capítulos: el primero de los cuales (capítulo XII) se concentrará en el estudio de la vida y fuentes de nuestro autor; el segundo (capítulo XIII) pretenderá mostrar la doctrina de transición entre la filosofía de Rahner y su posterior teología trascendental.

En el capítulo XII, podremos primeramente estudiar a Rahner a partir de su formación, es decir, a partir de la neoescolástica de corte suarista que recibió en la época de sus estudios. Analizaremos tanto el texto *Begleittext zu Geist in Welt*, que debería haber sido la introducción de *Geist in Welt*, como el *Wiener Memorandum* que escribió Rahner en plena Guerra Mundial. En ambos textos queda patente la intención de Rahner de *modernizar* la escolástica, en el sentido de descubrir lo que hay de moderno en ella. Posteriormente, mostraremos el texto *Die Grundlagen einer Erkenntnistheorie bei Joseph Maréchal*, que no es más que la interpretación que nuestro autor hace del filósofo belga y de su tomismo trascendental, en donde podremos ver cómo éste le sirvió de camino de acceso a la filosofía de Kant. En el tercer punto llegaremos a tratar todo lo tocante con Heidegger y Hegel mediante los escritos *Introduction au concept de philosophie existentielle chez Heidegger* y *Protokolle aus Seminaren Martin Heideggers*.

Con el capítulo XIII concluiremos nuestro extenso trabajo, demostrando la fuerte orientación que tiene la *Erkenntnismetaphysik* de Rahner hacia la proclamación del *giro antropológico trascendental* (*transzendental-anthropologische Wende*) en la teología.

Para ello, expondremos las líneas fundamentales de la obra *Hörer des Wortes*, que es la continuación lógica de *Geist in Welt*, pues de ésta aprovecha sus principios metafísico-trascendentales para avanzar hacia la elaboración de una filosofía de la religión. Por otra parte, otros escritos posteriores también serán examinados en tanto que relacionados con *Hörer des Wortes* y *Geist in Welt*. Finalmente, expondremos las consecuencias teológicas más inmediatas de la filosofía trascendental de nuestro autor: la tesis del existencial sobrenatural y del cristianismo anónimo.

CAPÍTULO XII

MÁS ALLÁ DEL TEXTO DE *GEIST IN WELT*

1. Rahner y la neoescolástica

El obviar que Karl Rahner fue un neoescolástico de corte suarista va en detrimento del justo análisis de su pensamiento. En este punto nos proponemos presentar, primeramente, la biografía de la primera etapa de la vida de nuestro autor desde el punto de vista de su formación religiosa, mística y filosófico-teológica. Dependaremos, sobre todo, de las tres biografías de Herbert Vorgrimler, puesto que las dos primeras fueron revisadas y autorizadas por el propio Rahner, y la tercera no fue más que una extensión de las mismas. Nos interesa, sobre todo, llegar a conocer al personaje mismo, al Rahner de escuela, huyendo, así, de la imagen estereotipada que se tiene de él. En nuestra exposición biográfica procuraremos mostrar aquellos aspectos que consideramos esenciales para entender mejor *Espíritu en el mundo*, conociendo mejor a su autor. En segundo lugar, analizaremos un importantísimo texto —inédito hasta 1996— que estaba destinado a ser la introducción de *Geist in Welt* y que, por razones que aún desconocemos, nunca llegó a serlo. En este texto, *Begleittext zu Geist in Welt*, veremos cuáles fueron las intenciones y las verdaderas fuentes de la susodicha obra. Finalmente, completaremos los datos aportados por el antedicho texto con otro al que, hace poco, le fue confirmada su autoría rahneriana; nos estamos refiriendo al *Wiener Memorandum* (1943). En este escrito podremos observar cómo, de modo manifiesto, Rahner declara —en la misma línea de *Geist in Welt*, pero más explícitamente— una fortísima tendencia *modernizante*, tanto en filosofía, como en teología.

1. 1. Karl Rahner: de Freiburg a Freiburg

Bajo el pontificado del papa san Pío X, y siendo Guillermo de Hohenzollern el káiser del Imperio alemán, nació Karl Josef Erich Rahner en el seno de una familia católica de Freiburg im Breisgau el 5 de marzo del año 1904¹. Su padre, el profesor Karl Rahner (1868-1934), enseñaba Historia, Francés y Alemán en la Escuela de Magisterio del mismo Freiburg². La piadosa madre de nuestro autor, Luise Rahner —Trescher de soltera— (1875-1976), crió en total a siete hijos y vivió hasta la avanzada edad de 101 años, falleciendo sólo 8 años antes que su hijo Karl³. De 1910 a 1913 asistió a la escuela comunal de niños. A partir de 1913 hasta 1922 cursó sus estudios en el instituto *Realgymnasium* de Freiburg. De este instituto, Rahner siempre valoró positivamente su idiosincrasia humanista, tolerante y liberal, además de su constitución mixta, en donde los chicos y chicas compartían la misma clase, y al que acudían alumnos de distintas confesiones: católicos, protestantes y judíos. De entre los profesores que tuvo Karl Rahner, destaca el doctor Josef Wirth, que formó parte del *Deutsche Zentrumspartei*, convirtiéndose, por breve tiempo, en canciller de la *Weimarer Republik* (1921-1922), siendo famoso, por otro lado, por haber sentenciado en contra de la extrema-derecha: “*Der Feind steht rechts*”⁴ (“El enemigo está a la derecha”). Entre sus compañeros de clase, Rahner ya destacaba por su acentuada religiosidad —que adquirió en el hogar familiar, en concreto, de su madre—, especialmente cuando procuraba alargar ligeramente la *gratiarum actio* después de la celebración de la Santa

¹ Cfr. VORGRIMLER, H. *Entender a Karl Rahner. Introducción a su vida y su pensamiento*. Barcelona: Herder, 1988, p. 72.

² Cfr. VORGRIMLER, H. *Karl Rahner. Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*. Santander: Sal Terrae, 2004, p. 31, n. 39.

³ Rahner se consideraba miembro de una *familia católica de la burguesía media*. Todos los hermanos de Karl Rahner realizaron estudios universitarios. Dos de sus hermanos fueron médicos y, el más conocido, Hugo Rahner (1900-1968), cuatro años mayor que él, fue sacerdote jesuita y profesor en Innsbruck (cfr. RAHNER, K. “Karl Rahner 75 Jahre: Lebenslauf”. *Anzeiger für die katholische Geistlichkeit*. 1979, núm. 88, p. 74). Asimismo, la madre de nuestro autor representó un papel muy importante en el *iter vitae* de su hijo, aunque ella mostró siempre gran preocupación por los sucesos que le acontecieron y por las actitudes que él mismo fue adoptando ante ellos, temerosa de que deviniera soberbio, como explica el mismo Rahner: “*Meine Mutter war trotz aller Initiative eine eher depressiv-ängstliche und entsetzlich gewissenhafte Frau. Sie hat das Leben mehr von der schweren, schwermütigen Pflichtseite empfunden und sich vielleicht auch noch Pflichten angeknobelt, die sie sich hätte schenken können. Insofern hat sie auch meinen Lebensweg eher ängstlich begleitet, etwa, daß sie ich nicht hochmütig werde*” (RAHNER, K.; SPORSCHILL, G. *Bekenntnisse: Rückblick auf 80 Jahre*. Wien; München: Herold, 1984, p. 58): “A pesar de toda su iniciativa, mi madre pertenecía en realidad al tipo depresivo-angustioso, con un terrible sentido de los dictados de la conciencia. Contemplaba la vida principalmente desde el punto de vista de los duros y difíciles deberes y tal vez se cargó con más obligaciones de las que en realidad tenía. En este sentido, ha seguido los avatares de mi vida más bien con espíritu angustiado, temerosa, tal vez, de que me hiciera soberbio” (cita traducida en VORGRIMLER, H. *Entender a Karl Rahner. Introducción a su vida y su pensamiento*. Traducción de M. VILLANUEVA. Barcelona: Herder, 1988, p. 73).

⁴ WIRTH, J. *Verhandlungen des Reichstags. Stenographische Berichte. I. Wahlperiode 1920. Sitzung 236* [en línea]. 25 de junio de 1922, vol. 356, p. 8058. <http://www.kurt-bauer-geschichte.at/PDF_Lehrveranstaltung%202008_2009/05_Wirth-Rede.pdf> [Consulta: 16 de diciembre de 2016].

Misa⁵. Una lectura espiritual que fue significativa para nuestro autor, en esa época de juventud, fue *Nachfolge Christi (De imitatione Christi)* de Tomás de Kempis, especialmente el libro IV dedicado a la Eucaristía, que leyó cuando tenía entre 16 y 17 años⁶.

Durante una breve temporada, el beato Pier Giorgio Frassati (1901-1925) vivió en la casa de los Rahner con la intención de aprender alemán⁷. Para Rahner, la convivencia y amistad con este joven laico le marcó profundamente para toda la vida, aunque lo que más destaca del mismo Frassati es el contraste que, según la visión de nuestro autor, suponía su cristianismo, contraponiéndolo a la imagen del cristiano corriente proveniente de la alta burguesía alemana⁸. En la misma línea, Rahner valoró el movimiento juvenil cristiano del Quickborn, del cual formó parte activa y en donde conoció, en 1920, a Romano Guardini, que por entonces era el guía espiritual del movimiento. Rahner se adhirió a este *Jugendbewegung* (movimiento juvenil) y, sobre todo, a su *espíritu* —cercano a las juventudes socialistas—, que se oponía conscientemente a las formas de la sociedad y cultura del *Reich*, situándose en contra del *mundo burgués*. El Quickborn era, en la práctica, una especie de *movimiento cultural y revolucionario* que se esforzaba en demostrar, mediante signos externos —como, por ejemplo, una nueva indumentaria—, su espíritu anticonformista y rupturista con la sociedad imperante⁹. Asimismo, debemos señalar que Rahner, so pretexto de

⁵ Rahner reconoce el beneficioso influjo de su devota madre en toda la familia. Nuestro autor afirma que él y el resto de su familia eran *piadosos*, clarificando que dicha *piEDAD* no era *hipocresía*: “*Ich stamme aus einer katholischen, mittelbürgerlichen Familie. [...] Meine Mutter war eine einfache, aber sehr intelligente und fromme Frau. Das ganze Elternhaus, mein Vater eingeschlossen, vermutlich besonders unter dem Einfluss meiner Mutter, war selbstverständlich katholisch und, wenn man so sagen kann, fromm, ohne dass ich den Eindruck habe, es sei irgendwie spießbürgerlich oder bigott gewesen. Alle sieben Kinder dieser Familie haben Abitur gemacht und studiert: Zwei wurden Ärzte, mein Bruder, der vier Jahre älter war als ich, war auch Jesuit und Professor mit mir zusammen in Innsbruck*” (RAHNER, K. “Karl Rahner 75 Jahre: Lebenslauf”. *Anzeiger für die katholische Geistlichkeit*. 1979, núm. 88, p. 74): “Yo provengo de una familia católica de la burguesía media. [...] Mi madre era una mujer sencilla, pero muy inteligente y piadosa. En mi casa paterna, incluido mi padre, posiblemente de un modo especial por influjo de mi madre, todos eran por supuesto católicos y, si así puede decirse, piadosos, sin que yo tuviera la impresión de que ello implicara algún tipo de búsqueda de apariencia social o de hipocresía” (cita traducida en VORGRIMLER, H. *Karl Rahner. Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*. Traducción de X. PIKAZA. Santander: Sal Terrae, 2004, p. 31).

⁶ Cfr. VORGRIMLER, H. *Vida y obra de Karl Rahner*. Madrid: Taurus, 1965, p. 26; *Entender a Karl Rahner. Introducción a su vida y su pensamiento*. Barcelona: Herder, 1988, p. 76; *Karl Rahner. Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*. Santander: Sal Terrae, 2004, pp. 31-32.

⁷ Giorgio Frassati está en proceso de canonización; fue beatificado en 1990 por el papa Juan Pablo II. El senador italiano Alfredo Frassati envió a su hijo Giorgio a aprender el idioma germánico a la casa de los Rahner, mientras estudiaba la carrera de ingeniero de minas. Alfredo Frassati era, además de senador del Reino de Italia, el propietario y director del periódico turinense *Stampa*. Su hijo se convirtió en un joven muy comprometido con la Acción Católica y con los pobres. En 1925 murió a consecuencia de una poliomielitis, causada por los sacrificados servicios que prestó en *Caritas* (cfr. VORGRIMLER, H. *Entender a Karl Rahner. Introducción a su vida y su pensamiento*. Barcelona: Herder, 1988, p. 77).

⁸ Cfr. VORGRIMLER, H. *Vida y obra de Karl Rahner*. Madrid: Taurus, 1965, pp. 26-28.

⁹ Cfr. VORGRIMLER, H. *Karl Rahner. Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*. Santander: Sal Terrae, 2004, pp. 32-33; MÜLLER, M. *Auseinandersetzung als Versöhnung. Ein Gespräch über ein Leben mit der Philosophie*. Berlin: Akademie, 1994, pp. 19-20.

atacar a los *cristianos burgueses*, arremetía en contra, no del liberalismo —lo cual sería irreprochable¹⁰—, sino del cristianismo tradicional, como demostró a lo largo de su vida y obra, y en lo cual, por cierto, se inspiró su discípulo Johann Baptist Metz —sobrepasando los límites de su maestro¹¹—, con el desarrollo de una *teología política* que pretendía ir *más allá de la religión burguesa*¹². En efecto, Rahner, desde su juventud, entendió el cristianismo que practicaba la sociedad burguesa —presuntamente de una forma hipócrita—, como uno de los males principales de la Iglesia, lo cual siguió sosteniendo hasta la última etapa de su vida, como queda manifiesto en su contestataria obra *Strukturwandel der Kirche*¹³.

Respecto a la vocación sacerdotal, en Rahner influyó, sin duda, su profesor de religión, el doctor Meinrad Vogelbacher, que se había formado en el *Germanicum* de Roma. Según Vorgrimler, el doctor Vogelbacher “consiguió despertar en aquel caviloso Karl Rahner interés por una teología de acentuado carácter filosófico”¹⁴. Seguidamente, Rahner decidió abrazar el sacerdocio, a pesar de que el mismo Vogelbacher mostró sus claras objeciones ante este despertar vocacional¹⁵. A pesar de esto, Rahner

¹⁰ Como enseña Félix Sardá y Salvany, el liberalismo es pecado en todas sus formas (cfr. SARDÁ Y SALVANY, F. *El liberalismo es pecado. Cuestiones candentes*. Madrid: EPC, 1936).

¹¹ Curiosamente, Metz no solamente extremó la postura de Rahner, sino que se acabó convirtiendo en uno de los críticos de su teoría. Para él, el trascendentalismo especulativo de nuestro autor hay que superarlo por una teología política (cfr. METZ, J. B. *Karl Rahner*. En SCHULTZ, H. J., et alii. *Tendencias de la teología en el siglo XX*. Madrid: Studium, 1970, 541-547; COLOMBO, J. A. “Rahner and His Critics: Lindbeck and Metz”. *The Thomist*. 1992, vol. 56, núm. 1, pp. 71-96).

¹² Cfr. METZ, J. B. *La fe, en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979; *Más allá de la religión burguesa. Sobre el futuro del cristianismo*. Salamanca: Sígueme, 1982. Para su crítica, cfr. ILLANES, J. L. “Presupuestos para una teología del mundo. Análisis del intento teológico de Johann Baptist Metz”. *Scripta Theologica*. 1971, vol. 3, núm. 2, pp. 425-474.

¹³ En el siguiente pasaje —aunque acierta a la perfección en la previsión de la descristianización de la sociedad occidental—, podemos observar cómo, en el fondo de su argumentación, Rahner persiste en la crítica sarcástica al *decoro* del cristiano burgués: “*Wir müssen auch, so unangenehm das uns scheinen mag, damit rechnen, dass die gesellschaftlichen Verhältnisse sich über kurz oder lang so gestalten können (wie immer dafür die Ursachen sind), dass es auch nicht mehr zur bürgerlichen Wohlanständigkeit und Normalität gehört, Taufscheinchrist zu sein, Kirchensteuern zu bezahlen und seine Kinder in einen konfessionell religiösen Unterricht zu schicken, Hochzeit und Begräbnis religiös zu verbrämen, dass es gesellschaftlich bald nicht mehr deplaziert oder schädlich sein wird, standesamtlich aus der Kirche auszutreten*” (RAHNER, K. *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*. Freiburg im Breisgau; Basel; Wien: Herder, 1972, pp. 33-34): “Hemos de contar también, por muy desagradable que nos parezca, con que las condiciones sociales se pueden transformar a la corta o a la larga (sean cuales sean las causas de ello), de modo que ya no forme parte de la normalidad y el decoro burgués ser cristiano de bautismo, pagar el impuesto eclesiástico, mandar a los hijos a las clases confesionales de religión y adornar religiosamente la boda o el entierro, de modo que pronto ya no significará una marginación o un perjuicio social el salir formalmente de la Iglesia” (RAHNER, K. *Cambio estructural de la Iglesia*. Traducción de A. ALEMANY. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1974, p. 39).

¹⁴ VORGRIMLER, H. *Entender a Karl Rahner. Introducción a su vida y su pensamiento*. Barcelona: Herder, 1988, p. 78.

¹⁵ El propio Rahner, en el último año de su vida, declaró que su profesor llegó a decir a sus padres: “*Nein, der Karl, der ist dafür nicht geeignet. Der ist viel zu kontaktarm und brummig*” (RAHNER, K.; KRAUSS, M. *Erinnerungen im Gespräch mit Meinold Krauss*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1984, p. 24): “No, el chico no tiene cualidades para ello. Es demasiado refunfuñón y le cuesta mucho entablar

demostraba inquietudes vocacionales, y, por este motivo, frecuentó la abadía benedictina de Beuron, aunque —según Vorgrimler— no le llegó a convencer esa vida monástica por estar demasiado centrada en la Sagrada Liturgia. Es muy probable —según su amigo biógrafo— que también visitase el noviciado jesuítico de Feldkirch (Voralberg), en donde había ingresado su hermano Hugo en 1919. En definitiva, después de que el 29 de marzo de 1922 Karl Rahner superase el examen de *abitur* —obteniendo el título de bachiller con excelente calificación: *Serh gut*—, siguió los pasos de su hermano Hugo y pidió la entrada en la Compañía de Jesús (1921), y, unos meses más tarde, el 20 de abril de 1922, sólo tres semanas después de haber superado dicho examen, ingresó, junto a 56 compañeros más, en el mismo noviciado de Feldkirch¹⁶, bajo la dirección de Otto Danneffel, un maestro de novicios relativamente progresista, según Michael Schulz¹⁷.

Medio año después de haber entrado en el noviciado, Rahner hizo el mes de Ejercicios espirituales ignacianos. Asimismo, Vorgrimler aclara que los Ejercicios que hizo Rahner fueron distintos de los que se habían hecho hasta aquel entonces. Según el biógrafo rahneriano, la *renovación* de los Ejercicios —que se apartaba de una visión demasiado racional y disciplinar— redescubrió al verdadero san Ignacio de Loyola en su dimensión mística. Precisamente, esta *renovación* de los Ejercicios tuvo mucha influencia en el noviciado de Feldkirch. Para Rahner, esta nueva forma de entender los Ejercicios espirituales fue determinante en su pensamiento; calificó a estos Ejercicios de *fuentes* de la teología. Para Karl Rahner, en estos nuevos Ejercicios aparece el concepto de *autocomunicación divina*¹⁸. Según él, el *ejercitante* puede realizar una *elección* en la que Dios se comunica directamente al alma, con una finalidad, como apunta Vorgrimler: “que el hombre sea asumido por Dios para el servicio al mundo y a los hombres”¹⁹. En la misma línea, Rahner publicó en la revista juvenil *Leuchtturm* su primer escrito, a los 20 años —estando aún en el noviciado—, en torno a la necesidad de la oración, en el cual habla por primera vez del propio concepto de *Selbsteilung Gottes* (autocomunicación de Dios)²⁰, cuestión que trataremos en el último capítulo.

contacto con los demás” (cita traducida en VORGRIMLER, H. *Entender a Karl Rahner. Introducción a su vida y su pensamiento*. Traducción de M. VILLANUEVA. Barcelona: Herder, 1988, p. 79).

¹⁶ Cfr. VORGRIMLER, H. *Karl Rahner. Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*. Santander: Sal Terrae, 2004, p. 33.

¹⁷ Cfr. SCHULZ, M. *Karl Rahner begeben*. Augsburg: Sankt Ulrich, 1999, p. 20.

¹⁸ Cfr. VORGRIMLER, H. *Karl Rahner. Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*. Santander: Sal Terrae, 2004, p. 35.

¹⁹ *Idem*.

²⁰ Cfr. RAHNER, K. “Warum uns das Beten nottut”. *Leuchtturm*. 1924-1925, núm. 18, pp. 310-311; VORGRIMLER, H. *Karl Rahner. Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*. Santander: Sal Terrae, 2004, p. 39.

Karl Rahner, al finalizar el noviciado, el 27 de abril de 1924, en presencia de sus superiores, emitió sus primeros votos y, después, en 1924-25, cursó en el mismo noviciado de Feldkirch su primer año de filosofía; el segundo y el tercero (1925-1927) en Pullach (München), teniendo a profesores escolásticos como K. Frank, B. Jansen, A. Willwoll, K. Frick o J. B. Schuster²¹. En estos años de formación filosófica fueron determinantes las obras de Pierre Rousselot, Kant y, sobre todo, Joseph Maréchal (1878-1944), quien —según Rahner— le aportó, por primera vez, una auténtica visión filosófica de la realidad²². Maréchal —del cual nos ocuparemos en detalle en el próximo punto— fue un *gran descubrimiento* para Rahner, especialmente por la obra *Le point de départ de la métaphysique*, y, en concreto, el *Cahier V, Le Thomisme devant la philosophie critique*²³, en el cual intenta reelaborar la doctrina gnoseológica de santo Tomás de Aquino en clave kantiana.

Sin embargo, es un error —por cierto, muy común—, concluir directamente que la filosofía de Rahner está influenciada por Kant o por Heidegger, no sólo sin analizar profundamente *Geist in Welt*, sino tampoco sin tener en cuenta sus largos años de formación escolástica, la cual, cabe decir, no era tomista, a pesar de que nuestro autor se empeñe en declararse como tal. El propio adjetivo *tomista* queda desvirtuado en todo *Geist in Welt* —como hemos demostrando a lo largo de nuestro trabajo—, no solamente por la influencia de los autores modernos, sino también en razón de su formación escolástica. Así pues, debemos tomar buena nota de que la formación filosófica que recibió Rahner, sobre todo en Pullach, estuvo marcada por el suarismo, que era dominante en la Compañía de Jesús, como él mismo declaró:

“Durante mis estudios de filosofía y de teología, pude saborear aquella neoescolástica que se enseñaba entre nosotros, jesuitas, en la primera mitad del siglo XX. Debemos confesar abiertamente que aquella tendencia resulta muy difícil de caracterizar. Ella se fundamentaba sobre una base filosófica que, naturalmente, tiene algo que ver con el tomismo. Pero, al menos entre nosotros, en Alemania, se hallaba un poco teñida de ‘suarecianismo’²⁴.”

²¹ Cfr. VORGRIMLER, H. *Entender a Karl Rahner. Introducción a su vida y su pensamiento*. Barcelona: Herder, 1988, pp. 79-80.

²² Cfr. *Idem*.

²³ Cfr. MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V; *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Madrid: Gredos, 1959, vol. V.

²⁴ Cita traducida en VORGRIMLER, H. *Karl Rahner. Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*. Traducción de X. PIKAZA. Santander: Sal Terrae, 2004, p. 40: “Während meines Philosophie- und Theologiestudiums habe ich jene Neuscholastik genossen, die bei uns Jesuiten in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gelehrt wurde. Diese Richtung ist, offen gestanden, sehr schwer zu charakterisieren. Sie basiert auf einer philosophischen Grundlage, die natürlich mit dem Thomismus etwas zu tun hatte. Aber zumindest bei uns in Deutschland war sie ein wenig ‘suarezianisch’ bestimmt”

Terminado el tiempo de formación filosófica, y concluido el *tiempo de probación* obligatorio²⁵, Karl Rahner inició los estudios de teología en el año 1929, en la Facultad Teológica de la Escuela superior, sita en Valkenburg (Holanda). Como profesores de Rahner en ese periodo recordamos al conocidísimo A. Bea, exegeta y futuro cardenal que representó un importante papel en el Concilio Vaticano II, sobre todo, con respecto al ecumenismo; K. Prümm, profesor de teología fundamental, también exegeta e historiador de las religiones; F. Hürth, profesor de teología moral; los profesores de teología dogmática H. Lange y J. Rabeneck; J. Grisar, historiador de la Iglesia; H. Weisweiler, historiador de los dogmas; o al especialista en ascética E. Raitz von Frenzt. En marzo de 1932, recibió la ordenación de diácono, y, el 26 de julio de 1932, el cardenal arzobispo de München, Mons. Michael Faulhaber, lo ordenó sacerdote en la *Jesuitenkirche* de Sankt Michael, juntamente con quince jesuitas más —su condiscípulo J. B. Lotz se encontraba entre ellos—, ocho franciscanos y tres benedictinos. La primera misa la celebró en su ciudad natal, cinco días después, el día de la festividad de san Ignacio de Loyola. Finalmente, el 1 de julio de 1933, realizó el examen conclusivo de los estudios de filosofía y teología²⁶. Durante estos años de estudios teológicos, Rahner se dedicó a estudiar teología espiritual, mística patristica —especialmente de Orígenes—, y también el pensamiento de san Buenaventura. Investigó, a partir de los Padres de la Iglesia, la Penitencia; la concepción de Iglesia nacida del costado abierto de Cristo; la gracia en san Agustín y Clemente de Alejandría; el bautismo en la Iglesia de los primeros siglos²⁷. Posteriormente a la finalización de los estudios de teología (1933), y al año sereno y silencioso de *Tercera Probación* que hizo

(RAHNER, K.; IMHOF, P.; BIALLOWONS, H. *Glaube in winterlicher Zeit. Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren*. Düsseldorf: Patmos, 1986, p. 51).

²⁵ Terminados los años de filosofía, Rahner tuvo que interrumpir los estudios para dedicarse, durante una temporada —según la costumbre de los jesuitas de aquella época—, a realizar trabajos prácticos. En este caso, Rahner se dedicó a enseñar latín, griego y estilística alemana, entre 1927 y 1929, en el juniorado de Feldkirch. De entre sus alumnos, debemos destacar al célebre Alfred Delp, que murió ahorcado en Berlín, el 2 de febrero de 1945, como consecuencia de haber formado parte del Círculo Kreisau, grupo de resistencia, durante el nazismo, que planeó el atentado fallido en contra de Adolf Hitler en 1944. Delp colaboró activamente con la revista *Stimmen der Zeit* —que terminó siendo clausurada por los nazis—, de la cual acabó siendo su redactor jefe (1939-1941). La colaboración de Delp en esta revista múniquesa, permitió a Rahner, a partir de 1938, introducirlo en un grupo de teólogos del mismo München, y lo invitó a colaborar en la dogmática que estaba ideando (cfr. VORGRIMLER, H. *Vida y obra de Karl Rahner*. Madrid: Taurus, 1965, p. 30; *Entender a Karl Rahner. Introducción a su vida y su pensamiento*. Barcelona: Herder, 1988, pp. 80-81; *Karl Rahner. Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*. Santander: Sal Terrae, 2004, p. 43).

²⁶ Cfr. VORGRIMLER, H. *Entender a Karl Rahner. Introducción a su vida y su pensamiento*. Barcelona: Herder, 1988, pp. 81-82; *Karl Rahner. Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*. Santander: Sal Terrae, 2004, pp. 43-45.

²⁷ Cfr. VORGRIMLER, H. *Karl Rahner. Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*. Santander: Sal Terrae, 2004, pp. 47-48. De toda esta labor de estudio que hizo Rahner en esos años, es destacable el trabajo histórico que redactó, en 1932, sobre la doctrina de los *sentidos espirituales* según Orígenes y san Buenaventura (cfr. RAHNER, K. *Die geistlichen Sinne nach Origenes*. En RAHNER, K. *Schriften zur Theologie*. Einsiedeln; Zürich; Köln: Benziger, 1958-1983, vol. XII, pp. 111-136; *Die Lehre von den geistlichen Sinnen im Mittelalter*. En RAHNER, K. *Schriften zur Theologie*. Einsiedeln; Zürich; Köln: Benziger, 1958-1983, vol. XII, pp. 137-172).

en Sankt Andrä im Lavanttal (Kärnten), Rahner fue enviado por sus superiores, en 1934, de nuevo a Freiburg im Breisgau —junto con su amigo J. B. Lotz—, con el objetivo de doctorarse en filosofía, para poder, así, desempeñar ulteriormente su nuevo destino como profesor de Historia de la Filosofía en la nueva Escuela Superior que la Compañía de Jesús inauguró en Pullach en el año 1925, en donde Rahner había estudiado el segundo y tercer cursos de filosofía. La Facultad de Filosofía de Freiburg, junto con Heidelberg, destacaba —según Vorgrimler— por haber tenido, desde 1890, *auténticos filósofos* —como Husserl y Heidegger²⁸—, incluidos dentro de la denominada neokantiana *Badische Schule*, que no se limitaban a narrar la historia de la filosofía²⁹. Por consiguiente, para los *auténticos filósofos* de Baden, parece que *Plato, Cicero et summus Aristoteles ceciderunt in profundum lacum*.

En estos momentos detenemos aquí nuestra exposición biográfica. Acerca de la relación de Rahner con Heidegger y con Honecker, su director de tesis doctoral, ya hablaremos más tarde, en el punto tercero del presente capítulo. Hasta aquí nos ha interesado relatar la formación de la primera etapa de la vida de Karl Rahner, para poder entender con qué bagaje formativo llegó en 1934 hasta Freiburg para realizar su frustrado doctorado, cuyo texto resultante acabó publicándose bajo el título *Geist in Welt*, la obra que a lo largo de todas las páginas de nuestro trabajo hemos procurado analizar y comprender. En este punto, más que en texto en sí, nos hemos ocupado en conocer mejor al autor del mismo. Ahora, sin embargo, se trata de saber cuáles fueron las intenciones del padre Rahner a la hora de redactar *Geist in Welt*, esto lo podremos averiguar en el siguiente punto, con el análisis de un interesante texto, que permaneció inédito hasta finales del siglo XX.

1. 2. *Geist in Welt: una obra neoescolástica modernizante*

a) *Declaración de intenciones: Begleittext zu Geist in Welt*

En 1996, en el segundo volumen de los *Sämtliche Werke*, se publicó un texto inédito de Rahner que estaba destinado a ser la introducción de *Geist in Welt*, y que, por razones que se desconocen, nunca llegó a adjuntarse a dicha obra. La reciente publicación de

²⁸ Sin embargo, san Agustín nos enseña: “*Porro si Sapientia Deus est, per quem facta sunt omnia, sicut divina auctoritas veritasque monstravit, verus philosophus est amator Dei*” (SAN AGUSTÍN. *De Civitate Dei*, VIII, 1).

²⁹ Cfr. VORGRIMLER, H. *Entender a Karl Rahner. Introducción a su vida y su pensamiento*. Barcelona: Herder, 1988, p. 89.

este texto, titulado *Begleittext zu Geist in Welt*³⁰, ha desvelado las intenciones de nuestro autor y las verdaderas fuentes de su *Erkenntnismetaphysik*, lo cual —dicho sea de paso— tira por tierra todas las interpretaciones de aquellos que, sin molestarse en contrastar siquiera los textos, pretenden desvincular la tesis de Rahner de la doctrina de Hegel o de su *maestro* Heidegger³¹. No obstante, lo que primeramente más nos

³⁰ Cfr. RAHNER, K. *Begleittext zu Geist in Welt*. En RAHNER, K. *Sämtliche Werke*. Solothurn; Düsseldorf; Freiburg im Breisgau: Benziger; Herder, 1996, vol. II, pp. 431-437.

³¹ Tal es la interpretación de José Antonio Sayés que, desconociendo *Begleittext zu Geist in Welt*, y sin acudir tampoco a *Geist in Welt* —sólo hace unas pocas referencias a *Hörer des Wortes*—, afirma que la teoría del conocimiento de Karl Rahner prácticamente no fue influenciada por Heidegger, sino por Maréchal: “Se ha hablado mucho sobre la importancia en la vida de Rahner de este encuentro con Heidegger, pero el propio Rahner ha relativizado este influjo, al confesar que no se puede exagerar, ya que, después de la dedicación a la filosofía, sus superiores le mandaron a Innsbruck para que se dedicara a la teología, de modo que la relación con Heidegger no fue tan decisiva. [...] Digamos de entrada que la teoría [del conocimiento] de K. Rahner no es otra que la de Maréchal, que intentó sintetizar a Kant con santo Tomás” (SAYÉS, J. A. *La esencia del cristianismo. Diálogo con K. Rahner y H. U. von Balthasar*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2005, pp. 16 y 27). El padre Sayés se fundamenta sobre todo en lo que dice de Rahner el padre Battista Mondin en su *Dizionario dei teologi*, que, a la vez, hace referencia a una entrevista que este filósofo italiano le hizo a nuestro autor en el año 1982 (cfr. MONDIN, B. *Rahner, Karl*. En MONDIN, B. *Dizionario dei teologi*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1992, p. 475). Ahora bien, esta referencia a Mondin debe matizarse. En dicha entrevista, Mondin pregunta al padre Rahner, primeramente, por la época en que Martin Heidegger fue un ferviente católico, llegando, como sabemos, a ingresar en la Compañía de Jesús. Al respecto Rahner contesta lo siguiente: “Sono stato discepolo di Martin Heidegger per due anni e credo di dovergli molta riconoscenza. Heidegger non fu mai l'anticristiano che si è voluto far credere, ma certo è che non continuò ad esporre nella sua filosofia i suoi più recenti orientamenti religiosi ed io non so nulla del suo personale cammino religioso in quanto Heidegger non ne parlava mai” (MONDIN, B. *Dove va la teologia? Interviste*. Roma: Logos, 1982, p. 22): “He estado discípulo de Martin Heidegger durante dos años y creo que le debo mucha gratitud. Heidegger no fue nunca el anticristiano que se ha querido hacer creer, pero es cierto que no continuó exponiendo en su filosofía sus más recientes orientaciones religiosas, sin embargo yo no sé nada de su personal camino religioso, debido a que Heidegger nunca hablaba de ello” (traducción propia). Así pues, inmediatamente después de esta respuesta de Rahner, el padre Mondin le pregunta: “Qual sono gli aspetti del pensiero di Heidegger che lei ha apprezzato di più e che ha utilizzato per la sua interpretazione della storia della salvezza e del messaggio cristiano?” (*Idem*): “¿Cuáles son los aspectos del pensamiento de Heidegger que le han gustado más, y que ha utilizado para su interpretación de la historia de la salvación y del mensaje cristiano?” (traducción propia). Queda claro, pues, que la pregunta va orientada, no a su filosofía, sino exclusivamente a su teología. En consecuencia, Rahner no responde que su metafísica del conocimiento no esté influenciada por Heidegger, simplemente se limita a decir que no hay una correlación entre la filosofía de Heidegger y su teología: “Non esagererei quella che è stata l'influenza di Heidegger sul mio pensiero. Secondo le intenzioni dei miei superiori, avrei dovuto insegnare storia della filosofia e per questa ragione fui mandato a Friburgo a studiare filosofia, ma successivamente le cose cambiarono e fui mandato ad Innsbruck, dove ho trascorso tutta la vita come professore di teologia e di conseguenza mi pare chiaro che il rapporto tra il contenuto della filosofia di Heidegger e quello della mia teologia non può essere molto stretto. In ogni caso ammiro Martin Heidegger che considero un grande filosofo e spero di aver imparato qualcosa da lui” (*Idem*): “No exageraría lo que ha sido la influencia de Heidegger en mi pensamiento. Según las intenciones de mis superiores, debía enseñar Historia de la Filosofía y, por esta razón, fui mandado a Friburgo a estudiar filosofía, pero luego las cosas cambiaron y fui mandado a Innsbruck, en donde he estado toda la vida como profesor de teología, y, por consiguiente, me parece claro que la relación entre el contenido de la filosofía de Heidegger y el de mi teología no puede ser muy estrecha. En cualquier caso, admiro a Martin Heidegger, al cual considero un gran filósofo, y espero haber aprendido algo de él” (traducción propia). No era probable que Rahner hubiera contestado a Mondin afirmativamente, llegando a decir que su visión de la historia de la salvación estaba fundamentada en una filosofía existencialista y atea, pero, como estamos viendo en este capítulo, parece que sí influyó en su *Erkenntnismetaphysik*, como el mismo Rahner ha afirmado en varias ocasiones, y como queda manifiesto en los mismos textos de *Geist in Welt*, pronto lo comprobaremos, como también quedará claro, por otro lado, que la influencia de Heidegger no excluye el influjo del tomismo trascendental del padre Joseph Maréchal. Finalmente, otra cuestión a dilucidar será averiguar si es cierta o no la influencia de Heidegger en su teología, sobre todo si

interesa averiguar es si Rahner pretendió elaborar su *Erkenntnismetaphysik* desde fuera de la escolástica —suarista— y en confrontación con ella, o, por el contrario, en ella o a partir de ella. Como ha quedado claro en el análisis que hemos llevado a cabo hasta el momento, y por lo que se evidenciará en las páginas subsiguientes, no hay duda de que Rahner, al menos como filósofo, es un pensador moderno. Sin embargo, esto no es óbice para que consideremos a Rahner como *neoescolástico*, atendiendo especialmente a su primera etapa formativa. Ahora bien, no debemos olvidar dos cosas: en primer lugar, que en la *escolástica rahneriana* subyace el suarismo del cual él se nutrió en sus años de formación filosófica y que, finalmente, acabó por deformar, como queda patente en *Geist in Welt*; y, en segundo lugar, que incluso sus fuentes modernas —Kant, Hegel o Heidegger— también tuvieron acceso a esta escolástica de corte suareciano³².

En el susodicho *Begleittext zu Geist in Welt*, Rahner manifiesta su principal preocupación en demostrar que solamente es posible un diálogo de la escolástica con la filosofía moderna haciendo evolucionar la propia escolástica. Es decir, en principio Rahner no renuncia a la escolástica, sino que quiere señalar cuáles son sus *deficiencias* y hacia dónde debe avanzar. En primer lugar, el padre Rahner reconoce que, en la segunda mitad del siglo XIX, y, especialmente, a partir del pontificado de León XIII, la escolástica ha experimentado un verdadero auge, con las contribuciones de hombres como Heinrich Seuse Denifle, Franz Ehrle, Franz Pelster o Martin Grabmann. No obstante, Rahner puntualiza que la labor encomiable de estos autores está situada en un plano meramente histórico, por lo cual, sus investigaciones no pueden considerarse una aportación al desarrollo de una filosofía viva (*lebendige Philosophie*):

“El trabajo de estos hombres fue, en esencia, meramente histórico, en el sentido que se le daba a esta palabra hasta muy recientemente: consistía en una investigación objetiva del pasado, sin que por ello se tuviera en consideración si y de qué manera estas constataciones históricas podrían ser utilizadas fructíferamente en beneficio de la propia problemática filosófica actual. No es injustificada la impresión de que este tipo de investigación, después de sus grandes descubrimientos, se pierde y tiene que perderse paulatinamente en pequeñeces y pormenores que no resultan ya especialmente enriquecedores para el desarrollo de una filosofía viva”³³.

tenemos en cuenta —como veremos al final de nuestro trabajo— que, para el padre Rahner, no existe ni frontera ni diferencia entre la filosofía antropológica y la teología.

³² Al respecto, es interesantísimo el reciente estudio de Leopoldo Prieto López (cfr. PRIETO LÓPEZ, L. *Suárez y el destino de la metafísica. De Avicena a Heidegger*. Madrid: BAC, 2013).

³³ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*Die Arbeit dieser Männer war im wesentlichen rein historisch in dem Sinn, den man diesem Wort bis in die jüngste Zeit gab: es war ein sachliches Erforschen des Vergangenen, ohne daß unmittelbar darauf Rücksicht genommen wurde, ob und in*

Para Rahner, la escolástica aún no ha logrado alcanzar un diálogo fecundo con la filosofía moderna: “Aun reconociendo la importancia con la que la escolástica ha trabajado [...] y los logros de ello obtenidos, puede también afirmarse con la misma sinceridad que le queda todavía otra tarea por resolver: la de alcanzar un diálogo vivo con la filosofía moderna”³⁴. Según nuestro autor, el problema de la escolástica ha sido querer confutar a la filosofía moderna manteniendo una postura de alejamiento (*Aus-einander-setzung*), llegando a hablar dos idiomas distintos. Sin embargo, si se supera el escollo de la confrontación, Rahner piensa que se podrá descubrir que las diferencias entre la filosofía moderna y la escolástica no son tan grandes. Es más, para él, tanto una como otra forman parte de la *philosophia perennis*, esto es, de la filosofía occidental que reflexiona, en realidad, sobre las mismas cuestiones y problemas. Únicamente si la escolástica descubre esta coincidencia esencial con la filosofía moderna podrá iniciarse un diálogo verdaderamente vivo³⁵. Asimismo, Rahner opina que no solamente se establecerá un diálogo vivo o fecundo, sino que será la oportunidad para que la escolástica o neoescolástica supere su orgullo autocomplaciente como apologeta y protectora de las *verdades eternas*, para poder, así, descubrir, por ejemplo, que de Kant, Hegel o Heidegger también se puede enriquecer:

welcher Weise diese historischen Feststellungen fruchtbar gemacht werden können für die eigene lebendige philosophische Problematik. Es ist wohl der Eindruck nicht unbegründet, daß sich diese Richtung der Forschung nach ihren großen Entdeckungen allmählich in Kleinigkeiten und Einzelheiten verliert und verlieren muß, die für die Weiterentwicklung einer lebendigen Philosophie nicht mehr sonderlich ertragreich sind (RAHNER, K. *Begleittext zu Geist in Welt*. En RAHNER, K. *Sämtliche Werke*. Solothurn; Düsseldorf; Freiburg im Breisgau: Benziger; Herder, 1996, vol. II, p. 431).

³⁴ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*So bedeutsam und erfolgreich die Scholastik [...] gearbeitet hat, so ehrlich darf man wohl die Feststellung machen, daß ihr eine andere Aufgabe noch zu lösen bleibt: in ein lebendiges Gespräch mit der modernen Philosophie zu kommen*” (Idem).

³⁵ “*Gerade wenn man an eine philosophia perennis glaubt, kann man diesen Zustand nicht als notwendig erachten. Nicht als ob zu hoffen wäre, man könne sich leicht einigen, oder als ob eine äußerliche und im Grund unphilosophische Synkretisierung zwischen moderner und scholastischer Philosophie empfohlen werden sollte. Aber wer an eine philosophia perennis glaubt und wer darum der Meinung ist, sie könne sich unmöglich nur in der Scholastik im engeren Sinn finden, der wird der Überzeugung sein, daß wenigstens die gleiche Problematik die ganze abendländische Philosophie beherrscht, daß sich also diese Verwandtschaft in der Problematik zwischen der Scholastik und der modernen Philosophie muß aufzeigen lassen. Und das nicht bloß in vagen Umrissen und in den allgemeinsten Fragestellungen, sondern auch in die Einzelheiten hinein. Nur wenn diese Gleichheit der Problematik, die sich durch alle großen Philosophen durchhält, gesehen ist, nur dann läßt sich die Sprache des einen in die des andern übersetzen. Und dann erst kann ein wirklich lebendiges Gespräch beginnen*” (Ibidem, p. 432): “Precisamente quien cree en una *philosophia perennis* puede considerar innecesaria esta condición, no como si esperáramos llegar fácilmente a un acuerdo, o como si debiera recomendarse una sincretización exterior y básicamente no filosófica entre filosofía moderna y escolástica. Pero quien cree en una *philosophia perennis* y quien por ello es de la opinión que ésta no puede sino encontrarse en la escolástica en sentido estricto, éste tendrá el convencimiento de que por lo menos la misma *problemática* domina toda la filosofía occidental, y que esta semejanza en la problemática entre la escolástica y la filosofía moderna debe ser señalada. Y esto no mediante vagos esbozos y planteamientos generales, sino también entrando en detalle. Sólo cuando esta similitud de la problemática que se mantiene a través de todos los grandes filósofos sea vista, sólo entonces puede traducirse el lenguaje del uno en el del otro. Y sólo entonces puede iniciarse un diálogo realmente vivo” (traducción de A. CLIMENT BELART).

“Entonces, la neoescolástica se deshará también, a pesar de su orgullo plenamente justificado sobre las verdades eternas que protege, de aquel orgullo estrecho de miras y autocomplaciente con el que confronta aquí y allá a la filosofía moderna, como si ésta no pudiera aprender absolutamente nada de ella, y tuviera sólo tareas apoloéticas de conversión por lo que a ella respecta. Cuando veamos a neoescolásticos dando vueltas, una y otra vez, sobre las mismas cuestiones, que son también las de Kant, Hegel y Heidegger, nos presentaremos ante estos hombres con una gran comprensión, y, así, también con una gran esperanza de ser escuchados por éstos”³⁶.

La pretensión de Rahner en *Geist in Welt* ha sido, desde la propia escolástica tomista, la de resolver el problema kantiano del conocimiento, pero no desde fuera, sino asumiendo los cuestionamientos kantianos como propios³⁷. Para Rahner, el mejor ejemplo se encuentra en la *Summa Theologiae* (I, q. 84, a. 7, arg. 3); en esta objeción se encuentra anticipada, según él, toda la problemática kantiana: “*incorporalium non sunt aliqua phantasmata, quia imaginatio tempus et continuum non transcendit*”³⁸. Ya vimos en su momento cómo nuestro autor interpreta esta objeción, dándole la solución kantiana de las estructuras aprioricas de la sensibilidad, de la temporalidad y la espacialidad anticipadas. Sin embargo, a esta conclusión Rahner dice que no se llega a *posteriori*, es decir, después de haber confrontado el tomismo con el kantismo, sino que desde el tomismo mismo, mediante su misma dinámica interior, se puede llegar a los mismos planteamientos kantianos. En otras palabras, se debe conseguir que el problema kantiano se asuma como propio, como problema escolástico:

³⁶ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “Dann wird die Neuscholastik bei allem berechtigten Stolz über die ewigen Wahrheiten, die sie hütet, auch jenen engen, selbstgenügsamen Stolz ablegen, mit dem sie da und dort der modernen Philosophie gegenübertritt, als ob sie von ihr ganz und gar nicht lernen könne und ihr gegenüber nur apologetische Aufgaben der Bekehrung habe. Wenn wir Neuscholastiker sehen, daß wir immer neu um die gleichen Fragen ringen, die auch die Kants und Hegels und Heideggers sind, werden wir diesen Männern mit größerem Verständnis und so auch mit größerer Aussicht, von ihnen angehört zu werden, gegenübertreten” (Idem).

³⁷ Aunque no estamos enteramente de acuerdo con Florent Gaboriau, pues no es del todo crítico con la obra rahneriana y evita acudir a los textos tomistas para realizar un necesario contraste de doctrinas, es interesante lo que afirma acerca de Rahner; incluso, para él, es evidente que nuestro autor fue más allá de Maréchal para llegar a Kant y, posteriormente, al mismo Heidegger: “K. Rahner, al apartarse de J. Maréchal, y aunque está lejos de aportar los mismos conocimientos precisos, ha querido orientarse hacia Kant. Pero venía de santo Tomás y su intención fue en un principio la de reconciliar a Kant con santo Tomás, exponiendo la filosofía de éste en las categorías de aquél. Luego, de Kant leído a través de Heidegger, se ve llevado al mismo Heidegger. Sin embargo, ni la referencia a Kant ni la referencia a Heidegger rebasan en su caso el nivel de un cierto vocabulario, y es posible que, fiel a santo Tomás, renueve incluso esta terminología. Tal era sin duda la intención en los comienzos. La formación primera, de inspiración escolástica y de tenor ecléctico, no había podido ignorar, incluso en Innsbruck, las tentativas venidas de Lovaina o de París (Steuer, Maréchal, Rousselot). La tesis doctoral, preparada en Friburgo, se inscribía en esta línea. Sin embargo revela una intención decidida de redescubrir al verdadero santo Tomás a través de un estudio que adoptará la sonoridad kantiana, *kantisch klingend*” (GABORIAU, F. *El giro antropológico de la teología de hoy*. Barcelona: Herder, 1970, pp. 68-69).

³⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 84, a. 7, arg. 3.

“En resumen, se trata de entender la propia filosofía de tal modo que se pueda, a partir de ésta misma y a partir de su propia dinámica, obtener una comprensión profunda de la filosofía moderna, y que ésta no deba ser arrastrada únicamente *a posteriori* y desde fuera en una confrontación con el propio patrimonio hereditario. Sólo entonces será posible que la verdad de la escolástica se convierta en la verdad de la filosofía moderna”³⁹.

Asimismo, Rahner reconoce intentos —aunque insuficientes—, dentro del ámbito de la lengua alemana, de establecer un contacto con la filosofía moderna, y los divide en cuatro grupos. Existe un primer grupo de autores —Günther, Hermes, Deutinger o Bolzano—, alejado completamente de la escolástica, que ha querido asumir el lenguaje moderno para hacer una nueva presentación del mensaje cristiano. Hay un segundo grupo de filósofos —Przywara o Wust—, que además de conocer la filosofía moderna, conocen perfectamente la escolástica, aunque desarrollan su filosofía de forma libre e independiente. El tercer grupo está compuesto por unos escritores —Geysler y otros neoescolásticos de su estilo— que, permaneciendo fidelísimos al Magisterio de la Iglesia, permanecen en continuo contacto y dialogo con la filosofía moderna, sin embargo, les falta profundidad metafísica, al encontrarse alejados del tomismo y más cerca del nominalismo. Finalmente, en el cuarto y último grupo es donde recaen las mayores críticas de Rahner. Son aquellos que se erigen en protectores del patrimonio de la tradición, comportándose de modo exclusivamente *defensivo* ante la filosofía moderna, a la cual ven como adversaria⁴⁰.

Por otro lado, según nuestro autor, todos los trabajos que se han venido haciendo a nivel histórico, aunque tengan su valor, no pueden considerarse, propiamente hablando, de la *Schulcholastik*, puesto que simplemente plantean *aisladamente* la problemática filosófica del pasado medieval, mediante una exposición meramente *narrativa*, permaneciendo alejados de la filosofía viva. La *filosofía viva* debe formar parte también de una *historia viva*, y, cuando la escolástica descubra esto —según él—, entonces se descubrirán las coincidencias con la filosofía moderna de Kant, de Hegel o de Heidegger; y tal es la pretensión de nuestro autor en *Espíritu en el mundo*:

“Cuando esto ocurra realmente, entonces la cuestión principal se pondrá por sí misma en su sitio: se descubrirá que la antigua escolástica no es en absoluto antigua, sino que su

³⁹ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “Kurz, es handelt sich darum, die eigene Philosophie so zu verstehen, daß man von ihr selbst aus und aus ihrer eigenen Dynamik ein inneres Verständnis für die moderne Philosophie gewinnt, und diese nicht erst nachträglich von außen in einer Auseinandersetzung an das eigene Erbgut herangetragen werden muß. Nur dann wird es möglich sein, die Wahrheit der Scholastik zur Wahrheit der modernen Philosophie werden zu lassen” (RAHNER, K. *Begleittext zu Geist in Welt*. En RAHNER, K. *Sämtliche Werke*. Solothurn; Düsseldorf; Freiburg im Breisgau: Benziger; Herder, 1996, vol. II, p. 433).

⁴⁰ Cfr. *Ibidem*, pp. 433-434.

problemática, por lo menos en sus grandes pensadores, como en santo Tomás (los pequeños, también escolásticos, no tienen cabida aquí), es *la problemática* también viva en los grandes filósofos modernos (Kant, Hegel y finalmente también Heidegger; los pequeños tampoco cuentan aquí). Debe lograrse, en un análisis histórico, presentar a un gran escolástico de tal modo que el lector familiarizado con la filosofía moderna se percate enseguida de que aquí un filósofo, en su lenguaje, piensa los mismos problemas que ocuparon a Kant o a Hegel”⁴¹.

Después de haber analizado *Geist in Welt*, en su ambigüedad y falta de claridad, al lector le habrá sorprendido la explicitud y claridad en las intenciones que se manifiestan en todo lo que hasta el momento hemos expuesto del presente escrito, el cual, por voluntad de su autor, no llegó a ser jamás la introducción de su célebre obra filosófica. Sin embargo, Rahner reservó la mayor explicitud para una conclusión hecha con una cierta acrimonia y con una especial contundencia. Para el doctor Rahner, de lo que se trata, en definitiva, es de transformar *sic et simpliciter* la anticuada escolástica en filosofía moderna; este es el objetivo primordial de *Geist in Welt*.

“Sólo cuando, mediante un análisis histórico, así entendido, se transforme la escolástica, como por sí sola, en filosofía moderna (en cuanto al planteamiento del problema, no al resultado), sólo entonces puede esperarse que la escolástica y la filosofía moderna entiendan, así, que un diálogo fructífero entre ambas resulta posible cuando una entiende el lenguaje de la otra. Y sólo entonces la escolástica perderá esa pátina anticuada que, siendo sinceros, le es, en parte, inherente desde siempre. El presente trabajo [*Geist in Welt*] se considera impulsado por tales consideraciones”⁴².

Rahner advierte que, en las aproximadamente 400 páginas de *Geist in Welt*, el lector encontrará largas y obscuras argumentaciones, debido a su carácter marcadamente filosófico y especulativo, recordando que la verdadera metafísica siempre es oscura:

⁴¹ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “Wenn das wirklich geschieht, dann wird sich die Hauptsache von selbst einstellen: man wird entdecken, daß die alte Scholastik gar nicht alt ist, sondern ihre Problematik, wenigstens bei ihren großen Denkern, wie bei einem Thomas (die kleinen Auch-Scholastiker zählen hier nicht), die Problematik ist, wie sie bei den großen modernen Philosophen (Kant, Hegel und schließlich auch Heidegger) lebendig ist (die kleinen zählen auch hier nicht). Es muß gelingen, in einer historischen Untersuchung einen großen Scholastiker so darzustellen, daß der mit der modernen Philosophie vertraute Leser sofort merkt, daß hier ein Philosoph in seiner Sprache die gleichen Probleme denkt, die auch einen Kant oder Hegel beschäftigt haben” (Ibidem, p. 435).

⁴² Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “Erst wenn sich durch eine so aufgefaßte geschichtliche Untersuchung die Scholastik wie von selbst in moderne Philosophie umsetzt (der Fragestellung, nicht dem Ergebnis nach), erst dann kann man hoffen, daß sich Scholastik und moderne Philosophie so verstehen lernen, daß ein lebendiges fruchtbares Gespräch zwischen beiden möglich wird, in dem der eine die Sprache des andern versteht. Und erst dann wird die Scholastik jenes altmodische Aussehen verlieren, das ihr, wenn wir ehrlich sind, doch immer noch zum Teil anhaftet. Von solchen Erwägungen glaubt sich die vorliegende Arbeit getragen” (Ibidem, p. 435).

wahre Metaphysik ist immer dunkel⁴³. Según él, los escolásticos que alaban la *claridad* de santo Tomás no lo hacen porque lo entiendan a fondo, sino por estar familiarizados con su lenguaje⁴⁴. Habiendo defendido, pues, la obscuridad de la verdadera metafísica, en contra de la claridad de la superficial escolástica, Rahner confiesa quiénes son las auténticas fuentes de inspiración de su *Erkenntnismetaphysik*, con las cuales ha reinterpretado a santo Tomás:

“El trabajo [*Geist in Welt*], en su interpretación filosófica de santo Tomás, tiene presentes fundamentalmente a Kant y a Heidegger. El autor [Rahner, refiriéndose a él mismo] espera que el lector, una vez haya procesado por sí mismo este trabajo, sepa mejor lo que diría santo Tomás sobre la *Crítica de la razón pura* y sobre Heidegger. Sin embargo, el trabajo evita deliberadamente una confrontación directa con Kant y Heidegger. Simplemente debido al hecho de que, de ser así, debería haber sido todavía mucho más extenso”⁴⁵.

En otras palabras, el doctor Rahner piensa que, desde santo Tomás, puede llegar a comprender mejor la filosofía kantiana y la heideggeriana. Para él, no se trata de *modernizar* a santo Tomás, sino que, a partir de una lectura adecuada, se puede descubrir lo *moderna* que ya es la doctrina del Santo Doctor, sin necesidad de solicitar préstamos a la filosofía moderna⁴⁶. Es en este sentido que Rahner se confiesa íntegramente tomista, incluso siendo fiel a las *Veinticuatro tesis tomistas*, pero sin necesidad de combatir la filosofía moderna, sino, más bien, encontrando en los autores modernos las mismas preguntas que mueven su corazón. Nosotros, por nuestra parte, no podemos estar más en desacuerdo con nuestro autor, el cual, en esta cuestión,

⁴³ Cuando tratemos acerca de la influencia de Heidegger, veremos cómo especialmente de éste proviene la inclinación de Rahner a desarrollar, intencionadamente, una filosofía oscura y áspera al entendimiento.

⁴⁴ Cfr. RAHNER, K. *Begleittext zu Geist in Welt*. En RAHNER, K. *Sämtliche Werke*. Solothurn; Düsseldorf; Freiburg im Breisgau: Benziger; Herder, 1996, vol. II, p. 436.

⁴⁵ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*Die Arbeit [Geist in Welt] hat bei ihrer philosophischen Interpretation von Thomas hauptsächlich Kant und Heidegger vor Augen. Der Verfasser [Rahner] hofft, daß der Leser, wenn er diese Arbeit selbst verarbeitet hat, dann besser weiß, was von Thomas aus zur Kritik der reinen Vernunft und zu Heidegger gesagt werden mußte. Die Arbeit vermeidet aber dennoch absichtlich eine direkte Auseinandersetzung mit Kant und Heidegger. Einmal aus dem einfachen Grund, weil sie sonst noch größer hätte werden müssen*” (*Ibidem*, p. 436).

⁴⁶ “*Dann aber auch, und das ist wichtiger, weil aus einer einfachen Interpretation nur von Thomas selbst einmal beispielhaft gezeigt werden sollte, wie modern Thomas ist, wenn man ihn nur zu lesen versteht. Es wird so vielleicht eindrucksvoller klar, wie lebendig und modern Thomas aus sich selbst heraus ist, ohne daß es zu seiner ‚Modernisierung‘ der Anleihen bei modernen Philosophen bedarf. Es ist schließlich durch diese Methode auch der Gefahr vorgebeugt, daß jemand den Eindruck erhalte, der Verfasser wolle aus Thomismus und moderner Philosophie ein Gemenge machen, das nicht modern ist und doch das gute Alte preisgibt*” (*Ibidem*, p. 436): “Pero también, y esto es más importante, porque a partir de una simple interpretación, únicamente a partir del propio Santo Tomás, debería mostrarse de forma ejemplar lo moderno que es Santo Tomás, cuando simplemente se le aprende a leer. De esta forma, resultará quizás más impresionantemente claro lo vivo y moderno que es Santo Tomás por sí mismo, sin necesitar para su *modernización* de los préstamos de la filosofía moderna. Mediante este método se previene también el peligro de que alguien tenga la impresión de que el autor quiera hacer del tomismo y la filosofía moderna una mezcla que no es moderna, y que, sin embargo, abandona la tradición” (traducción de A. CLIMENT BELART).

parece depender por entero de Hegel y de su concepción progresiva de la *filosofía de la historia*, en donde los momentos filosóficos del pasado, aunque falsos, se manifiestan como necesarios, constitutivos de un progreso orgánico de la evolución hacia la razón universal, hacia la verdad del espíritu absoluto, revelándose lo falso (del pasado) como un momento interno de la verdad, como podremos ver casi al final del presente capítulo. En cuanto a la escolástica, Hegel mismo no la desprecia, sino, al contrario, valora sobremanera su carácter eminentemente especulativo. Sin embargo, para Hegel, ella es una etapa que debe superarse —como el mismo catolicismo— para dejar paso a la modernidad, como explica el padre Ignacio Andereggen: “Hegel ve muy bien, por un lado, la profundidad del pensamiento escolástico. Pero ve también con claridad, por otro lado, que sólo en la modernidad se sigue su propio modo de pensamiento: el retorno a sí”⁴⁷.

Por nuestra parte, no sólo no creemos que haya que modernizar a santo Tomás, sino que tampoco podemos admitir que se pueda extraer de su doctrina una *modernidad* implícita; tal es, en cambio, la intención del padre Rahner con su *Erkenntnismetaphysik*. Por lo tanto, en este sentido creemos poder definir *Geist in Welt* como una obra neoescolástica *modernizante*:

“El autor [Rahner, refiriéndose a él mismo] es tomista, incluso en el sentido de las *Veinticuatro tesis*. Pero también ha experimentado que aquel tomismo que no repite palabras, sino que presenta el problema objetivo de santo Tomás en la misma profundidad en la que santo Tomás lo ve, encuentra, por sí mismo, una relación con la filosofía moderna de Kant o del idealismo alemán. Éste rechaza decididamente el resultado final de Kant, Hegel o Heidegger como mera variante de la escolástica, pero se complace en encontrar en estos grandes filósofos al menos las mismas preguntas que mueven también su corazón y su espíritu. De este modo, tampoco necesita temer a estas nuevas filosofías, ni tampoco combatir las con aquel recelo pequeñoburgués y aquella imprudencia que desestiman un enorme planteamiento del problema y enfoques profundos, sólo porque se encuentran en estos filósofos, a pesar de que lo deberían haber encontrado en su propia filosofía, suponiendo sólo que esto hubiera sido entendido por uno mismo”⁴⁸.

⁴⁷ ANDEREGGEN, I. *Hegel y el catolicismo*. Buenos Aires: EDUCA, 1995, p. 112.

⁴⁸ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “Der Verfasser [Rahner] ist Thomist, sogar im Sinn der ‚24 Thesen‘. Aber er hat auch die Erfahrung gemacht, daß ein solcher Thomismus, der nicht Worte wiederholt, sondern sich von Thomas das sachliche Problem in der Tiefe zeigen läßt, in der es Thomas sieht, von sich selbst her ein lebendiges Verhältnis zur modernen Philosophie eines Kant und des deutschen Idealismus findet. Er lehnt das Endergebnis eines Kant, eines Hegel oder eines Heidegger so entschieden ab, wie nur irgend eine Spielart der Scholastik, er freut sich aber doch, bei diesen großen Philosophen wenigstens die gleichen Fragen zu finden, die auch sein Herz und seinen Geist bewegen. So braucht er sich vor diesen Philosophien auch nicht zu fürchten und sie nicht mit jener kleinbürgerlichen Ängstlichkeit und Voreiligkeit zu bekämpfen, die eine große Fragestellung und tiefe Ansätze verwerfen, nur weil sie in diesen Philosophen stehen, obwohl man sie in seiner eigenen Philosophie hatte finden können, gesetzt nur, man hätte diese selbst wirklich verstanden” (RAHNER, K.

b) *A propósito de las Veinticuatro tesis tomistas*

Como hemos podido leer anteriormente, en su pretensión de descubrir al Tomás *moderno* en su misma dinámica interna, Rahner se declara enteramente tomista e, incluso, fiel a las *Veinticuatro tesis tomistas*⁴⁹. A principios del siglo XX, y, en especial, en el ámbito de la Compañía de Jesús, las *Veinticuatro tesis* fueron una cuestión verdaderamente candente, sobre todo teniendo en cuenta que gran parte de la escolástica jesuítica era suarista, y que las *Veinticuatro tesis* se redactaron, precisamente, para rechazar las tesis suaristas contrarias⁵⁰.

En cambio, mediante la lectura de *Geist in Welt* se puede constatar cómo algunos de los principios suaristas, contrarios justamente a estas tesis tomistas, subyacen en la metafísica del conocimiento de nuestro autor. En nuestro trabajo no es la primera vez que citamos estas tesis; hemos recurrido a ellas a la hora de tratar, por ejemplo, acerca del hilemorfismo o de la *emanatio*. Para contrastar dichas tesis tomistas, recurriremos, asimismo, a las *Veinticuatro tesis suaristas* publicadas por el padre Alonso Getino⁵¹. En el cotejo que haremos a continuación observaremos cómo Rahner, por lo menos, contradice especialmente las tesis de carácter más metafísico, aunque podríamos decir que esto se produce *ab imis fundamentis*, desde el momento en que él reduce los principios metafísicos a principios de su teoría trascendental del conocimiento.

Para Francisco Suárez, el acto y la potencia no son principios constitutivos del ente. Un ente solamente puede entenderse en potencia respecto de algo otro, pero no se puede admitir que el acto y la potencia —que son contradictorios— se den a la vez y

Begleittext zu Geist in Welt. En RAHNER, K. *Sämtliche Werke*. Solothurn; Düsseldorf; Freiburg im Breisgau: Benziger; Herder, 1996, vol. II, pp. 436-437).

⁴⁹ Cfr. SACRA STUDIORUM CONGREGATIO. *Theses quaedam, in doctrina Sancti Thomae Aquinatis contentae, et a philosophiae magistris propositae, adprobantur*. AAS 6 (1914), pp. 383-386.

⁵⁰ Cfr. ALONSO GETINO, L. G. "El centenario de Suárez". *Ciencia Tomista*. 1917, núm. 15, pp. 381-390; "El Syllabus tomista". *Ciencia tomista*. 1917, núm. 48, pp. 285-303; CANALS VIDAL, F. "Génesis histórica de las XXIV Tesis Tomistas". *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*. 1997, núm. 3, pp. 47-63. No debemos pensar que las *Veinticuatro tesis tomistas* constituyen un *numerus clausus*. Efectivamente, en 1914 la Sagrada Congregación para los Estudios publicó veinticuatro tesis que se oponían a veinticuatro principios fundamentales del suarismo. Sin embargo, el doctor Francisco Canals, viendo la necesidad de ampliar el número de dichas tesis, llegó a redactar ochenta y una —incluyendo las veinticuatro de la Sagrada Congregación—, con el objeto de tener una visión más universal de la síntesis filosófica de santo Tomás, los principios de la cual, como es lógico, no pueden quedar simplemente limitados a unas tesis de confrontación con el suarismo (cfr. CANALS VIDAL, F. *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*. Barcelona: Scire, 2004, pp. 53-72). A pesar de esto, en nuestro estudio, sí que nos hemos limitado a las *Veinticuatro tesis* porque, precisamente, nuestro autor hace una explícita referencia a éstas, afirmando su entera fidelidad a las mismas.

⁵¹ En 1917, el padre Alonso Getino publicó un artículo en *Ciencia Tomista* en el que citaba íntegramente *Veinticuatro tesis suaristas*, escritas por un profesor anónimo de la Compañía de Jesús, que se oponían a las *Veinticuatro tesis tomistas* de la Sagrada Congregación de los Estudios (cfr. IGNOTUS AUCTOR. "Theses ad mentem Eximii Doctoris F. Suarezii". Citado en ALONSO GETINO, L. G. "El centenario de Suárez". *Ciencia Tomista*. 1917, núm. 15, pp. 384-388).

compongan, así, los entes creados. Así lo expresa la primera *antítesis* suarista: “*Potentia et actus non bene dicuntur entis principia; ens enim est simplicissimum et ideo quomodocumque existit est ens in actu etsi forte in potentia ad aliud*”⁵². Creemos que Rahner aplica este principio suarista en su *Erkenntnismetaphysik* al concebir al sujeto cognoscente, antes de preguntarse por el *ser en general* —antes del juicio de la conciencia—, como pura potencia. En cambio, desde el momento del juicio, el espíritu, en su *conciencia*, empieza a *ser*, ya que, según nuestro autor, ser, conocer y objeto conocido son lo mismo. Es cierto que nuestro autor dice que el espíritu se lanza, mediante la pregunta, hacia el *ser en general* desde el suelo de la materia sensible. Ahora bien, también recordemos que, para Rahner, el sujeto, antes de la *pregunta*, es todavía un *non ens*, es nada (*Nichts*). Por ende, mediante el juicio, no se pasa de la potencia al acto, sino de la nada al ser, como si el propio acto del juicio fuera, en cierto modo, un acto creador, lo cual aporta serias dificultades en torno a la demostración del *devenir* e, incluso, de la existencia de Dios, entendido como *Actus purus*⁵³. Así pues, parece que Rahner considera el ser del espíritu —el ser de la conciencia— como un *ente simplísimo*, en razón de que sólo lo que puede autoconocerse (autoposeerse) tiene *virtus essendi* o *potencia de ser* (*Seinsmächtigkeit*), en donde no tiene cabida ninguna composición de acto y potencia, ya que, para nuestro autor, la potencialidad es equivalente a la *nada*, como para Suárez, que equipara el ente en potencia a la nada, a un *non ens simpliciter*: “*in rebus creatis ens in potentia et in actu immediate ac formaliter distingui tanquam ens et non ens simpliciter*”⁵⁴. La concepción que tiene Rahner, influenciado por Suárez, acerca del ente en potencia, contradice al propio santo Tomás de Aquino: “*Ens enim in potentia est quasi medium inter purum non ens et ens in actu. Quae igitur naturaliter fiunt, non fiunt ex simpliciter non ente, sed ex ente in potentia; non autem ex ente in actu*”⁵⁵. Por esta razón, no podemos admitir que Rahner se considere fiel a la primera de las *Veinticuatro tesis*, puesto que, para el tomismo, cualquier ente —aquello que es o que tiene ser—, o es acto puro —el propio Dios—, o está compuesto necesariamente de acto y potencia, siendo ambos simultáneamente principios intrínsecos y constitutivos del ente creado: “*Potentia et actus ita dividunt ens,*

⁵² *Ibidem*, p. 384.

⁵³ Así nos lo explica el padre Garrigou-Lagrange: “Lo que se hace no puede provenir ni de la nada, ni del ser ya en acto, ya determinado, sino del ser en potencia o indeterminado: la estatua proviene no de la estatua ya en acto, sino de la madera que puede ser esculpida; la planta y el animal provienen de un germen, la ciencia de una inteligencia que aspira a la verdad. Esta distinción de la potencia y del acto, necesaria para hacer inteligible el devenir en función del ser y del principio de identidad, es por eso para Aristóteles y Santo Tomás no sólo una admirable hipótesis o un postulado, sino que es la base de las pruebas verdaderamente demostrativas de la existencia de Dios, Acto puro” (GARRIGOU-LAGRANGE, R. *La síntesis tomista*. Buenos Aires: Dedebec, Ediciones Desclée de Brouwer, 1947, p. 20).

⁵⁴ FRANCISCO SUÁREZ. *Disputationes metaphysicae*, XXXI, sect. 3, n. 1. En FRANCISCO SUÁREZ. *Opera omnia*. Paris: Ludovicus Vives, 1861, vol. XXVI, p. 233.

⁵⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *In Physic.*, lib. 1, l. 9, n. 3.

*ut quidquid est, vel sit actus purus, vel ex potentia et actu tamquam primis atque intrinsecis principiis necessario coalescat*⁵⁶.

Por otra parte, la *antítesis* opuesta a la tercera de las tesis tomistas es la siguiente: “*Ut cumque Deus differat a creaturis ut necessario existens, falsum est creaturam omnem esse compositam, in eaque praesertim esse ab essentia redistingui*”⁵⁷. En efecto, Francisco Suárez no admite que, en los entes creados, exista distinción real de ser y esencia; en todo caso, se puede únicamente hacer una distinción de razón. Al respecto, nos parece muy acertado el comentario que el doctor Eudaldo Forment realiza en torno a la imprecisa terminología suarista. Según este tomista catalán, el error de Francisco Suárez es que, para él, el ser es equivalente a la existencia, a la existencia actual de las cosas —*per esse nos intelligere existentiam actualem rerum*⁵⁸—, es decir, a la mera presencia de algo en la realidad⁵⁹. El Doctor Eximio no entiende la *existentia* al modo del *esse* tomista, que es causa de la propia existencia⁶⁰. Es en este sentido cómo debemos leer al mismo Suárez, el cual explica dicha identificación afirmando que la *composición* que se da entre el ser (existencia) y la esencia solamente puede admitirse analógicamente, porque no es real, sino sólo de razón:

⁵⁶ SACRA STUDIORUM CONGREGATIO. *Theses quaedam, in doctrina Sancti Thomae Aquinatis contentae, et a philosophiae magistris propositae, adprobantur*. AAS 6 (1914), p. 384.

⁵⁷ IGNOTUS AUCTOR. “Theses ad mentem Eximii Doctoris F. Suarezii”. Citado en ALONSO GETINO, L. G. “El centenario de Suárez”. *Ciencia Tomista*. 1917, núm. 15, p. 384.

⁵⁸ “*Suppono autem per esse nos intelligere existentiam actualem rerum, ne sit aequivocatio in verbis, nec sit necessarium postea distinguere de esse essentiae, existentia, aut subsistentiae, aut veritatis propositionis. Nam esse essentiae, si vere condistinguitur ab existentia, nihil rei addit ipsi essentiae, sed solum differt ab illa in modo quo concipitur vel significatur; unde, sicut essentia creaturae ut sic, ex vi sui conceptus non dicit quod sit aliquid reale actu habens esse extra causas suas, ita esse essentiae ut sic, praecise in illo sistendo, non dicit esse actuale, quo essentia extra causas constituatur in actu; nam si esse in actu hoc modo non est de essentia creaturae, nec pertinere poterit ad esse essentiae ejus; ergo esse essentiae creaturae ut sic ex se praescindit ab esse actuali extra causas, quo res creata fit extra nihil, quod nomine esse existentiae actualis significamus. Esse autem subsistentiae, et contractius est quam esse existentiae; hoc enim substantiae et accidentibus commune est, illud vero est substantiae proprium; et praeterea esse subsistentiae (ut suppono ex infra probandis) distinctum quid est ab esse existentiae substantialis naturae creatae, et separabile ab ipso, quia non constituit naturam in ratione actualis entitatis, quod pertinet ad existentiam. Esse autem veritatis propositionis, ex se non est esse reale et intrinsecum, sed est esse quoddam objectivum in intellectu componente, unde convenit etiam privationibus. Sic enim dicimus, caecitatem esse, vel hominem esse caecum, ut latius Arist., 5 Metaph., capite septimo. Est ergo sermo de existentia creata. De qua praeterea supponimus esse aliquid reale et intrinsecum rei existenti, quod videtur per se notum. Nam per existentiam res intelligitur esse aliquid in rerum natura; oportet ergo ut et ipsa aliquid reale sit, et sit intima, id est, intra ipsam rem existens. Nec enim res esse potest existens per aliquam extrinsecam denominationem, vel aliquod ens rationis; alioqui quomodo existentia constitueret ens actu reale, et extra nihil?* (FRANCISCO SUÁREZ. *Disputationes metaphysicae*, XXXI, sect. 13, n. 7. En FRANCISCO SUÁREZ. *Opera omnia*. Paris: Ludovicus Vives, 1861, vol. XXVI, pp. 224-225).

⁵⁹ Cfr. FORMENT, E. *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Edicions Universitat de Barcelona, 1984, p. 151.

⁶⁰ “El ser, tal y como es concebido en la metafísica suarista no es, pues, lo mismo que el ser como acto del ente. Desde esta perspectiva, en ella se confunde el ser, principio constitutivo intrínseco del ente, no constatable empíricamente, con la existencia, o el hecho de existir, aspecto extrínseco del ente, constatable empíricamente, y que deriva del ser en cuanto que éste es su causa productora” (FORMENT, E. *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Edicions Universitat de Barcelona, 1984, p. 151).

“At vero juxta nostram sententiam dicendum est, compositionem ex esse et essentia, analogice tantum compositionem appellari, quia non est compositio realis, sed rationis; compositio enim realis non est nisi ex extremis in re ipsa distinctis; hic autem extrema non sunt in re distincta, ut ostendimus; ergo compositio ex illis non potest esse realis”⁶¹.

La terminología tomasiana exacta es *essentia-esse*, no *essentia-existencia*⁶². Ante la concepción que tiene Francisco Suárez de la existencia o del ser, no como el *esse*, acto y perfección, sino como actualidad fáctica, es evidentemente lógico que dicha existencia no pueda distinguirse realmente de la esencia, puesto que, de lo contrario, debería concluirse que dicha presencia en la realidad no sería un principio extrínseco, sino un constitutivo intrínseco del ente, lo cual es contradictorio. Por otra parte, Francisco Suárez confunde la *distinción* con la *separabilidad*, y, por esta razón, rechaza la distinción misma. En definitiva, la postura de Suárez de no considerar las *distinciones* reales en los entes compuestos ha influido en nuestro autor, como también ha tenido un gran influjo en la filosofía moderna, como señala el padre Ignacio Andereggen⁶³. En cambio, para el tomismo, que el ser y la esencia sean realmente distintos no quiere decir que puedan existir separadamente, como si fueran entes independientes. La distinción se da entre la esencia y el ser, pero en el sentido de que son dos principios

⁶¹ FRANCISCO SUÁREZ. *Disputationes metaphysicae*, XXXI, sect. 13, n. 7. En FRANCISCO SUÁREZ. *Opera omnia*. Paris: Ludovicus Vives, 1861, vol. XXVI, p. 300.

⁶² Así lo señala Fabro: “*Essentia-esse*: es la terminología auténtica de santo Tomás, en quien no conozco ningún texto en que ponga *existentia* en el lugar y con el significado de *esse* (como acto intensivo), y jamás emplea el Doctor Angélico la terminología de *distinctio* (o *compositio*) *inter essentiam et existentiam*” (FABRO, C. *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA, 2009, p. 252).

⁶³ “El pensamiento de Suárez se orienta, como vemos, a eliminar las *distinciones* de la realidad —entre potencia y acto, entre ser y esencia, entre substancia y accidente, entre ente y bien—, y a trasladarlas al pensamiento o a la razón. Las *razones* de ente y de bien están en la *razón*. Es una tendencia de parte de la cultura de su época que tendrá gran influjo en la modernidad sucesiva. Dice, por ejemplo, que aunque en la realidad no haya distinción, nosotros la *concebimos* y significamos a la manera de las cosas distintas” (ANDEREGGEN, I. *Filosofía primera. Lecciones aristotélico-dionisiano-tomistas de metafísica*. Buenos Aires: UCA, 2012, pp. 406-407). Suárez puede considerarse un innovador, especialmente en la manera tan independiente de elaborar su filosofía respecto de la tradición escolástica aristotélica: “La gran novedad de Suárez es haber presentado, por primera vez, la Metafísica como un todo orgánico, con independencia de los tratados teológicos y de los comentarios sobre Aristóteles. Su punto de partida es el postulado de la unificación conceptual de todos los seres en el concepto de ente (*Disp. Met.*, d. 2: 25,64 ss.). Se trata de una unidad de analogía (*Disp. Met.*, d. 28, s. 3, n. 5ss.: 26,14 ss.) porque se realiza en sus divisiones más generales (Dios-creatura, substancia-accidente) según orden esencialmente diverso: en la creatura por dependencia de Dios y en el accidente por inhesión en la substancia. Ese orden en el descenso predicativo de la noción de ente respecto de sus inferiores es lo que constituye la analogía de atribución intrínseca. Se pone así de relieve la dependencia radical de la creatura (*ens per participationem*) respecto a Dios (*Ens per essentiam*), insistiendo en un elemento fundamental de la analogía del ser y de la participación, claves en santo Tomás, según reconocen las más modernas investigaciones históricas; diríamos que Suárez ha captado este aspecto mejor que Cayetano. En cambio la composición y distinción real de esencia y acto de ser en el ente, y la analogía de proporcionalidad, temas tan centrales en la comprensión de la realidad y en santo Tomás es desconocida por Suárez; de modo que su concepción del ente y de la realidad es calificada de esencialista y considerada en gran medida fuente de inspiración del racionalismo moderno” (VARGAS-MACHUCA, A. *Suárez, Francisco*. En *Gran Enciclopedia Rialp*. Madrid: Rialp, 1975, vol. XXI, p. 689).

constitutivos reales *inseparables* del ente; por separado no constituyen ninguna entidad, no son nada⁶⁴.

En efecto, el hombre es un compuesto y, como tal, en él se unifican todas sus partes reales; ser y esencia, acto y potencia, substancia y accidentes, materia y forma, alma y cuerpo. No obstante, existe una distinción real entre estas partes. Que exista una unidad en los entes, no es obstáculo para que exista una distinción-composición de sus principios constitutivos; *distinctio* no es *separatio*, y, por esto, puede haber *distinctio* en la *unitas*. Rahner lo confunde e identifica todo en el hombre, como si se tratase de Dios, en el cual el *esse* y la *essentia* constituyen una identidad absoluta, del mismo modo que en Él también coinciden el ser y el obrar. En nuestro análisis de la *metaphysica cognitionis* del padre Rahner hemos tenido la oportunidad de constatar esta identificación —en el plano gnoseológico— del ser y la esencia. Para nuestro autor, el alma no es una realidad substancial⁶⁵, por lo cual nos encontramos con la dificultad de la indefinibilidad de la propia naturaleza humana⁶⁶. Para el padre Rahner, la esencia o la substancia del hombre es el espíritu, su autoconciencia. La *concienticidad* —la autoposesión del sujeto— es lo que constituye al espíritu en su *ser*. Pero esta tesis rahneriana es errónea, puesto que, en el hombre, el *esse* se distingue del *operari*, el ser del conocer. La substancia de cualquier criatura se distingue de sus facultades, y ésta y la misma substancia del propio actuar; *operari sequitur esse*:

“*Actio Angeli non est eius esse, neque actio alicuius creaturae. [...] solum esse divinum est suum intelligere et suum velle*”⁶⁷; “*ea quae in creaturis divisa sunt, in Deo simpliciter unum esse: sicut in creatura aliud est essentia et esse; et in quibusdam est etiam aliud quod subsistit in sua essentia, et eius essentia sive natura, nam hic homo non est sua humanitas nec suum esse; sed Deus est sua essentia et suum esse*”⁶⁸.

Por otro lado, siguiendo a Cornelio Fabro, afirmamos que uno de los grandes errores de Karl Rahner está en el olvido de la noción tomista de participación⁶⁹. En los entes creados encontramos composición de acto y potencia, y la misma esencia es potencia respecto del ser. Únicamente Dios es acto puro y, por este motivo, es perfección

⁶⁴ Cfr. FORMENT, E. *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Edicions Universitat de Barcelona, 1984, pp. 152-153.

⁶⁵ Cfr. SERRA, J. M. *Alma, conocimiento y teología contemporánea*. En PETIT J. M.; ROMERO J. M. (eds.). *La síntesis de santo Tomás de Aquino. Actas del Congreso de la SITAE Barcelona*. Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, 2004, vol. II, pp. 651-662.

⁶⁶ Cfr. CAVALCOLI, G. “L’antropología di Karl Rahner”. *Sacra Doctrina*. 1991, núm. 1, pp. 40-44.

⁶⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 54, a. 2, co.

⁶⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 4, cap. 11, n. 12.

⁶⁹ Cfr. FABRO, C. *El viraje antropológico de Karl Rahner*. Buenos Aires: CIAFIC, 1981, p. 44; CAPONI, F. J. “Karl Rahner and the Metaphysics of Participation”. *The Thomist*. 2003, vol. 67, núm. 3, pp. 375-408.

máxima: “*Deus est purus actus, et simpliciter et universaliter perfectus; neque in eo aliqua imperfectio locum habet*”⁷⁰. No obstante, los entes creados —que están compuestos de *esse* y *essentia*— reciben las perfecciones del ser, ya que el ser es lo más perfecto de todo, es la actualidad de todas las cosas y formas⁷¹. Así lo expresa la tercera tesis tomista: “*Quapropter in absoluta ipsius esse ratione unus subsistit Deus, unus est simplicissimus, cetera cuncta quae ipsum esse participant, naturam habent qua esse coarctatur, ac tamquam distinctis realiter principiis, essentia et esse constant*”⁷². Karl Rahner tiene, por el contrario, una concepción deformada del *esse*, aunque él no es más que un heredero de lo que Fabro ha definido como el *oscurecimiento del esse en la escuela tomista*⁷³. La denuncia que hizo Domingo Báñez en el siglo XVI es ilustrativa de lo que estamos diciendo, y creemos que sirve de corrección anticipada al propio esencialismo rahneriano:

“*Et quamvis ipsum esse receptum in essentia composita ex principiis essentialibus specificetur ab illis, tamen in eo quod specificatur, nullam perfectionem recipit, sed potius deprimitur, et descendit ad esse secundum quid, eo quod esse hominem, esse angelum, non est perfectio simpliciter. Et hoc est, quod saepissime Divus Thomas clamat, et Thomistae nolunt audire, quod esse est actualitas omnis formae vel naturae [...], et quod nulli rei recipitur sicut recipiens, et perfectibile, sed sicut receptum et perficiens id, in quo recipitur ipsum tamen eo ipso, quod recipitur deprimitur, et ut ita dixerim, imperficitur*”⁷⁴.

Sin embargo, la *essentia* recibe el ser; gracias a ella y en ella, el ente tiene ser: “*essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse*”⁷⁵. Por ende, también podemos decir que el ente recibe perfecciones de la esencia, pero en tanto que la propia esencia es receptora del *esse*. Así pues, la esencia y el ser se deben comparar a la potencia y al acto. En santo Tomás, la distinción es clara: Dios es el ser y los entes no son el ser, sino que tienen ser. El ser es recibido por la esencia, que es la que limita la perfección del ser, y, según las distintas esencias o los distintos modos de recibir el ser, los entes se diferencian entre sí⁷⁶. La manera que tiene la esencia de limitar el ser no debe entenderse como si el *esse* quedara recortado o deficiente, sino en el sentido de que el ser, según la esencia donde es recibida, se despliega en mayor o menor

⁷⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 25, a. 1, co.

⁷¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 4, a. 1, ad 3.

⁷² SACRA STUDIORUM CONGREGATIO. *Theses quaedam, in doctrina Sancti Thomae Aquinatis contentae, et a philosophiae magistris propositae, adprobantur*. AAS 6 (1914), p. 384.

⁷³ Cfr. FABRO, C. *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA, 2009, pp. 250-282.

⁷⁴ DOMINGO BÁÑEZ. *Scholastica commentaria in Primam Partem Angelici Doctoris Divi Thomae usque ad sexagesimam quartam Quaestionem complectentia*, q. 3, art. 4. Roma: Jacobus Ruffinellus, 1584, p. 152.

⁷⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De ente et essentia*, cap. 1.

⁷⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 26, n. 3.

grado en su perfección. Por esta razón, junto al concepto de *actus essendi* conviene considerar el de *virtus essendi*, como vimos en el capítulo VII⁷⁷.

Considerando que Dios es el mismo ser subsistente, y teniendo en cuenta que los entes creados tienen una esencia que limita el ser o la *intensidad* del ser recibido, se sigue que estos mismos entes *participan* del ser: "*Deus enim per suam essentiam est ipsum esse subsistens. [...] Unde quidquid aliud ab eo est, necesse est quod sit tanquam participans esse, quod non potest esse aequale ei, quod est essentialiter ipsum esse*"⁷⁸. En contra de la teoría tomista de la *participación* se sitúa Karl Rahner. Esto es constatable cuando él se refiere a la *potencia de ser* (*Seinsmächtigkeit*) del sujeto, que es la capacidad que tiene ese sujeto de poseerse a sí mismo, de *ser consigo mismo* (*Beisichselbstsein*), como si fuera el sujeto el que se autoperfecciona, aumentando su *potencia de ser* a medida que aumenta el grado de su *autoconciencia*, de su *subjetividad*. El hombre posee el ser en tanto en cuanto se posee a sí mismo, de manera que Rahner va mucho más allá de lo que enseñaba el formalismo de la escuela suarista, afirmando que, no la esencia, ni tan sólo la facultad del entendimiento, sino la operación cognoscitiva es la que perfecciona el mismo ser del hombre, pues es el *ser consigo mismo* el que determina la *potencia de ser* del sujeto cognoscente⁷⁹. En definitiva, en Rahner el *esse* real acaba dependiendo del ser del juicio de la conciencia, como su fundamento.

"Ser es 'ser cabe sí' [ser consigo], se transforma en un esquema formal en el sentido de que la riqueza de conocimiento es paralela a la riqueza de ser [*potencia de ser*]; que un ente es tanto más 'cabe sí mismo' [*ser consigo mismo*] cuanto más ser es, y que a la inversa, el grado de esta 'subjetividad' es un indicio de la riqueza de ser [*potencia de ser*] de un ente"⁸⁰.

⁷⁷ Acerca de la cuestión de la *virtus essendi* y la *quantitas virtualis*, cfr. ANDEREGGEN, I. *La metafísica de santo Tomás en la Exposición sobre el De divinis nominibus de Dionisio Areopagita*. Buenos Aires: EDUCA, 1989, pp. 213-218; *Filosofía primera. Lecciones aristotélico-dionisiano-tomistas de metafísica*. Buenos Aires: EDUCA, 2012, pp. 262-263; ECHAVARRÍA, M. F. "La cantidad virtual (*quantitas virtualis*) según Tomás de Aquino". *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*. 2013, vol. 43, pp. 244-246.

⁷⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De malo*, q. 16, a. 3, co.

⁷⁹ Cfr. MERCANT SIMÓ, J. "La cuestión del ser en la *metaphysica cognitionis* de Karl Rahner". *Espíritu*. 2015, vol. LXIV, núm. 150, p. 264.

⁸⁰ EM, p. 88: "*Sein Beisichsein sei, wandelt sich in ein formales Schema dahin um, daß die Erkenntnismächtigkeit der Seinsmächtigkeit parallel sei, daß insoweit ein Seiendes bei sich sei, als es Sein ist, und daß umgekehrt der Grad dieser ‚Subjektivität‘ Anzeige dafür sei, wie seinsmächtig ein Seiendes ist*" (GW¹, p. 44; GW², p. 85).

1. 3. *El Wiener Memorandum*

En marzo de 1938, el ejército alemán ocupó Austria, quedando anexionada al Tercer Reich sin resistencia militar alguna por parte de los austriacos, que se mostraron, en general, entusiasmados con el *Anschluss*. Esta euforia inicial perjudicó a la Compañía de Jesús, debido a ciertas restricciones y coacciones que sufrió, como lo demuestra la supresión de la Facultad de Teología de la Universidad de Innsbruck que se produjo el 20 de julio de 1938, o el cierre del colegio que había en la misma ciudad en octubre de 1939. Después del cierre de la facultad de Innsbruck, de la expulsión de todos los jesuitas del Tirol y del requisamiento de todos sus edificios de la misma capital tirolesa, Karl Rahner se trasladó a Viena, residiendo en la comunidad de los jesuitas de la Kirche Am Hof —de la cual era miembro el liturgista Jungmann—, y en donde impartió clases de teología sistemática. Su estancia en Viena fue determinante, puesto que allí se integró en el *Seelsorge-Amt* (Consejo de Pastoral) —surgido del *Seelsorge-Institut* (Instituto de Pastoral)—, fundado por el canónigo Karl Rudolf, que devino una especie de *Generalstab* (Estado Mayor) para el controvertido cardenal arzobispo de Viena, Mons. Theodor Innitzer⁸¹. Rahner llegó a actuar como consiliario de este Consejo, ofreciendo conferencias, cursos de formación para el clero y los laicos, y creando un círculo de estudios teológicos. Es en este contexto que Mons. Franz König inició una estrecha relación con Rahner, lo que, en consecuencia, le permitiría en el futuro participar en el Concilio Vaticano II. Después de los Ejercicios espirituales de 1939, que hizo en Sankt Andrä im Lavanttal, el 15 de agosto de ese mismo año, hizo los *últimos votos*, quedando vinculado en plenitud a la *Societas Iesu*. En ese mismo verano de 1939, Hans Urs von Balthasar (1905-1988) —que por aquel entonces era jesuita y redactor de la revista *Stimmen der Zeit*— colaboró con nuestro autor, en la casa jesuítica de Zezenhof (Innsbruck), en el proyecto de la dogmática que había ideado Rahner. Al final, Balthasar renunció a colaborar en dicho proyecto puesto que no quiso trabajar al lado de Bolkovac y Del. Aunque esta *dogmática* no se llegó a realizar, los esquemas que se redactaron sirvieron en el futuro para la destacada obra *Mysterium Salutis*⁸².

⁸¹ El controvertido cardenal arzobispo de Viena, Mons. Innitzer, fue reprendido por el papa Pío XI en 1938 por haber contravenido las enseñanzas de su encíclica *Mit brennender Sorge* (1937), al dar su apoyo público y notorio al *Anschluss* y al régimen nazi. Que sirva de botón de muestra de su posición ante el nazismo y la anexión de Austria lo siguiente: mandó que se repicasen las campanas y se enarbolasen en todas las iglesias las banderas con la esvástica, y se rezase públicamente por Adolf Hitler en el día de su aniversario (cfr. KRUPP, G. L. *Pope Pius XII and World War II: The Documented Truth. A Compilation of International Evidence Revealing the Wartime Acts of the Vatican*. New York: Pave the Way Foundation, 2012, p. 269).

⁸² Cfr. VORGRIMLER, H. *Entender a Karl Rahner. Introducción a su vida y su pensamiento*. Barcelona: Herder, 1988, p. 103; *Karl Rahner. Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*. Santander: Sal Terrae, 2004, pp. 71-74.

En plena Segunda Guerra Mundial sucedió un hecho que el mismo Rahner siempre calificó como decisivo en su vida: la cuestión del *Wiener Memorandum*. A nuestro entender, creemos que este hecho es determinante si pretendemos comprender el pensamiento de nuestro autor, que fue explicitando cada vez más a lo largo de sus años. El 18 de enero de 1943, el arzobispo de Freiburg im Breisgau, Mons. Conrad Gröber (1872-1948), escribió una carta —el *Memorandum de Friburgo*—⁸³ dirigida “An den Hochwürdigsten großdeutschen Episkopat”⁸⁴ (al eminentísimo episcopado de la Gran Alemania). En dicha carta, este aguerrido arzobispo denunció con vehemencia, mediante un *syllabus* de 17 puntos, la introducción de algunas preocupantes *novedades* en materia de fe y liturgia. Este obispo arremetía en contra de aquellos *rerum novarum cupidi*, como Guardini o Rahner —sin citarlos explícitamente—, que provocaban una alarmante división en el clero a causa de algunas de sus heterodoxas tesis, o de actitudes y prácticas temerarias. Consideramos que el valor de este documento es altísimo, ya que se adelanta en el tiempo a las encíclicas *Mystici Corporis, Mediator Dei* e, incluso, a la profética *Humani Generis* del papa Pacelli, al cual le pudo servir de planilla, para la elaboración de su encíclica, la valerosa epístola de Mons. Gröber⁸⁵. En el primer punto de este escrito, Gröber denuncia la existencia de unos agentes de la división en el clero, entre los que se encuentran los *Wiener Aktivisten*, como lo fue el propio Rahner. Además, critica la tendencia a reformular los conceptos de la fe (núm. 3). Por una parte, el obispo de Freiburg constata la falta de interés por la *theologia naturalis* (núm. 2) y por la filosofía y teología escolásticas (núm. 4), sobrevalorando excesivamente la patrística oriental (núm. 6), en detrimento del pensamiento católico occidental, cayendo también en el *arqueologismo*, sobreestimando las prácticas y normas de la Iglesia primitiva (núm. 5). Por otra parte, Mons. Gröber condena el influjo de la teología protestante (núm. 7) y la creciente apertura hacia las falsas religiones cristianas (núm. 8). La desvirtuación del concepto de Iglesia también es denunciado por este prelado; reprocha el exclusivismo que renuncia al concepto de *societas perfecta* (núm. 9), en favor de un mal entendido *Mysticum Corpus Christi* (núm. 12). También, Gröber apunta hacia una *nueva mística*, caracterizada por el *sobrenaturalismo desencarnado*, que influye en la nueva teología (núms. 10 y 11). En cuanto a la concepción del sacerdocio, se insiste excesivamente, según él, en el *sacerdocio universal*, en detrimento del sacerdocio ministerial (núm. 13), que afecta a la dimensión

⁸³ Este documento permaneció inédito hasta 1981 (cfr. GRÖBER, C. *Memorandum* (Freiburg im Breisgau, 1943). En MAAS-EWERD, T. *Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich. Zu den Auseinandersetzungen um die liturgische Frage in den Jahren 1939-1944*. Regensburg: Pustet, 1981, pp. 540-569).

⁸⁴ *Ibidem*, p. 540.

⁸⁵ Cfr. BERGER, D. *Der Theologiegeschichtliche Kontext der Enzyklika Humani Generis*. En BERGER, D. (dir.), *et alii. Die Enzyklika Humani generis Papst Pius XII. 1950-2000*. Köln: Una Voce Deutschland, 2000, p. 33.

sacrificial de la Eucaristía, por ejemplo cuando se concibe la comunión de los fieles como la parte esencial de la misma (núm. 14). Finalmente, Mons. Conrad Gröber señala el peligro de los *movimientos litúrgicos* que desprecian el latín como lengua litúrgica (núm. 17), y que acentúan en exceso la dimensión comunitaria de la Santa Misa, como si fuera la misma comunidad la que diera valor al sacramento (núm. 16)⁸⁶. Este preclaro arzobispo termina su exposición con un poderoso grito de protesta: “¿Podemos nosotros, los obispos de la Gran Alemania, y puede Roma, seguir callados?”⁸⁷.

Como reacción a esta luminosa carta, el cardenal arzobispo de Viena, Mons. Theodor Innitzer, encargó a su *Generalstab* la elaboración de una respuesta que confutara los puntos de Mons. Gröber; esta respuesta es el llamado *Wiener Memorandum*. Karl Rahner —el cual probablemente se sintió aludido por la carta del obispo de Freiburg— fue el autor principal de dicho *Memorandum*, como atestigua Vorgrimler⁸⁸ y la reciente edición de los *Sämtliche Werke* de Rahner, que la incluye en el tomo IV con el título: *Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum*⁸⁹. La argumentación de Rahner empieza constatando que existe, en efecto, una división generacional en el clero y en la forma de hacer teología. No obstante —afirma—, todo esto es debido a que los tiempos han cambiado; sin embargo, es importante que la Iglesia haga un esfuerzo de adaptación a estos nuevos tiempos: “La Iglesia actual ha de vivir según las condiciones de este tiempo”⁹⁰. Paradójicamente, para adecuarse a los nuevos tiempos, Rahner cae en una especie de arqueologismo, idealizando la Iglesia de los primeros tiempos y despreciando el pasado más reciente de la Iglesia dominado por la escolástica:

“Porque ningún tiempo de la Iglesia, tomado en sí mismo, contiene y manifiesta, en pensamiento y praxis, de manera completa y equilibrada, la plenitud de la verdad y de la realidad con la que Cristo ha dotado a esa Iglesia. Por ello uno puede apelar a períodos más antiguos de la Iglesia y de la teología en los que aquello que en la situación actual

⁸⁶ Cfr. GRÖBER, C. *Memorandum* (Freiburg im Breisgau, 1943). En MAAS-EWERD, T. *Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich. Zu den Auseinandersetzungen um die liturgische Frage in den Jahren 1939-1944*. Regensburg: Pustet, 1981, pp. 540-569.

⁸⁷ Traducción propia del texto original: “Können wir großdeutschen Bischöfe und kann Rom da noch schweigen?” (*Ibidem*, p. 569).

⁸⁸ Cfr. VORGRIMLER, H. *Karl Rahner. Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*. Santander: Sal Terrae, 2004, pp. 76-77.

⁸⁹ Cfr. RAHNER, K. *Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum*. En RAHNER, K. *Sämtliche Werke*. Solothurn; Düsseldorf; Freiburg im Breisgau: Herder, 1997, vol. IV, pp. 497-556.

⁹⁰ Cita traducida de VORGRIMLER, H. *Karl Rahner. Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*. Traducción de X. PIKAZA. Santander: Sal Terrae, 2004, p. 77: “muß die Kirche auch heute in diese Zeit hinein leben” (RAHNER, K. *Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum*. En RAHNER, K. *Sämtliche Werke*. Solothurn; Düsseldorf; Freiburg im Breisgau: Herder, 1997, vol. IV, p. 498).

aparece como necesario y conveniente vino a mostrarse de un modo más claro que en el pasado inmediato que nos ha precedido”⁹¹.

Por otra parte, nuestro autor acusa a los manuales tradicionales de teología de no estar en contacto con el pensamiento moderno y de no utilizar un método estrictamente científico⁹². Según Rahner, las deficiencias en la teología dogmática también afectan a la predicación, que la hace incapaz de mostrarse *viva*⁹³. Para avanzar en la historia de los dogmas, Rahner apela a la teología protestante de Seeberg o de Harnack, aunque lamentándose de la inexistencia en el mundo católico de avances científicos en esta materia⁹⁴. Por otra parte, sobrevalora la teología oriental, y parece que la sitúa sutilmente por encima de la occidental, con la finalidad de eclipsar la escolástica⁹⁵.

Sin embargo, lo que más nos interesa destacar aquí es lo que dice nuestro autor en torno a la filosofía. Por una parte, es cierto que el padre Rahner admite que, en la formación de los clérigos, la Iglesia debe velar para que según qué obras no pongan en peligro la integridad de la fe: “la Iglesia tiene el derecho y la obligación de intervenir a través de la prohibición y medidas similares contra libros y doctrinas que niegan o amenazan innegablemente los fundamentos racionales de la fe”⁹⁶. Ahora bien, a continuación añade que lo preferible sería, en todo caso, más que la prohibición, la *superación* desde un análisis filosófico profundo, el cual no debe estar al margen de la filosofía cristiana, pero tampoco del ámbito de la docencia eclesiástica:

“No hay duda de que, ante el carácter naturalmente racional de la filosofía, mucho más que en la ciencia de la fe, no se puede usar tal medida del magisterio de la Iglesia como es la norma negativa de la filosofía, sino que la tarea esencial es más bien la superación positiva de tales errores, interiormente filosófica, concienzuda, profunda, llena de vida y trabajando continuamente a partir de la situación espiritual concreta; una tarea que no se le puede ni

⁹¹ Cita traducida en VORGRIMLER, H. *Karl Rahner. Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*. Traducción de X. PIKAZA. Santander: Sal Terrae, 2004, p. 78: “Denn keine Zeit der Kirche bringt für sich genommen in Lehre und Tun restlos und gleichmäßig ausdrücklich die ganze Fülle der Wahrheit und Wirklichkeit, die ihr von Christus eingestiftet ist, zur Erscheinung, und so kann man sich immer wieder auf eine frühere Periode der Kirche und der Theologie berufen, in der das, was man aus der jetzt gerade vorliegenden Zeitsituation für notwendig und nützlich hält, deutlicher in Erscheinung trat als in der unmittelbaren Vergangenheit” (cfr. RAHNER, K. *Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum*. En RAHNER, K. *Sämtliche Werke*. Solothurn; Düsseldorf; Freiburg im Breisgau: Herder, 1997, vol. IV, p. 502).

⁹² Cfr. *Ibidem*, p. 509.

⁹³ Cfr. *Ibidem*, p. 517.

⁹⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 506.

⁹⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 520.

⁹⁶ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “Daraus ergibt sich zunächst einmal, daß die Kirche das Recht und die Pflicht hat, durch Indizierung und ähnliche Maßnahmen gegen Bücher und Lehren einzugreifen, die die rationalen Grundlagen des Glaubens leugnen oder unzweifelhaft bedrohen” (*Ibidem*, p. 537).

debe quitar a la filosofía cristiana mediante la actividad de la docencia eclesiástica. Y aquí hay que decir que esta tarea no siempre fue realizada en la medida deseada⁹⁷.

En realidad, el padre Rahner aboga por el diálogo con la filosofía moderna, en el sentido de que ésta puede enriquecer a la propia filosofía cristiana:

“También la filosofía moderna en su gran dimensión secular tiene muchas cosas esenciales que decir a la filosofía cristiana. [...] Y es que, a fin de cuentas, un encuentro con la filosofía moderna no puede ser sólo una adopción eclecticista de elementos aislados. Lo que debe entenderse es que sus problemas deben ser y son los de la filosofía cristiana, que la filosofía moderna fuerza a la cristiana, una y otra vez, a una reflexión radical y viva sobre sus fundamentos sistemáticos últimos; que la propia filosofía es auténtica y está viva sólo entonces cuando logra traducirse con naturalidad a la problemática y al lenguaje de la filosofía moderna y ser así la parte cristianamente posible y lo más objetivamente correcta posible de la filosofía moderna⁹⁸.

Es, pues, con este espíritu de acercamiento a la modernidad que debe acudir, según nuestro autor, a las obras clásicas, especialmente a las de santo Tomás de Aquino. *De facto*, Rahner ya expresa explícitamente este pensamiento en *Begleittext zu Geist in Welt*. Para él, es cada vez más perentoria una reinterpretación de los grandes autores de la escolástica a partir de un diálogo fecundo con la modernidad. Esto significa, a nuestro entender, que el retorno a santo Tomás de Aquino, por ejemplo, se convierte en realidad en un volverse hacia la modernidad, en donde las obras del Santo Doctor no son más que un pretexto para ello.

“La filosofía cristiana, debido a su propia convicción objetiva y a su relación con el magisterio de la Iglesia, recurrirá una y otra vez a sus propios grandes clásicos fundadores y representantes en el pasado, especialmente a Tomás de Aquino. Este permanente

⁹⁷ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*Freilich gilt angesichts des natürlich rationalen Charakters der Philosophie hier noch mehr wie bei der Glaubenswissenschaft, daß mit einer solchen Maßnahme des kirchlichen Lehramtes als der norma negativa der Philosophie die Sache nicht getan sein kann, daß vielmehr die innerphilosophische gründliche, tiefe und lebendige, stets aus der konkreten geistigen Situation heraus arbeitende, positive Überwindung solcher Irrtümer die wesentlichere Aufgabe ist, die der christlichen Philosophie durch die Tätigkeit des kirchlichen Lehramtes nicht abgenommen werden soll und kann. Und hier wird man wohl sagen müssen, daß diese Aufgabe nicht immer im wünschenswerten Maße geleistet wurde*” (Idem).

⁹⁸ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “[...] *auch die neuzeitliche Philosophie in ihren großen, säkularen. Gestalten hat der christlichen Philosophie sehr Wesentliches zu sagen. Und es kann sich darum bei einer Begegnung mit der neuzeitlichen Philosophie im letzten nicht um eine eklektizistische Herübernahme einzelner Elemente handeln. Aber gesehen werden muß, daß ihre Probleme die Probleme der christlichen Philosophie sein müssen und sind, daß die neuzeitliche Philosophie die christliche immer wieder zwingt zu einer radikalen und lebendigen Besinnung auf ihre letzten systematischen Gründe, daß nur dort die eigene Philosophie echt und lebendig ist, wo es ihr gelingt, sich ungezwungen zu übersetzen in die Problematik und Sprache der modernen Philosophie und so der christlich mögliche und sachlich möglichst richtige Teil der neuzeitlichen Philosophie zu sein*” (Ibidem, p. 538).

recurrir a los grandes maestros del pasado es hoy especialmente importante, cuando la fuerte emocionalidad del ser humano actual trae siempre consigo el peligro de que éste vea sólo un fragmento limitado de preguntas y tareas, aunque también éstas pueden ser sólo resueltas correctamente cuando son consideradas en relación con la totalidad de los problemas metafísicos. El contacto vivo y constante con los grandes maestros del pasado es uno de los medios más importantes para preservar las preguntas filosóficas actuales contra preguntas menos *actuales* debido a la parcialidad y a la peligrosa estrechez de miras. No obstante, la filosofía cristiana (que quiere ser la *philosophia perennis* y que ve la dirección y guía de Dios en toda la historia espiritual del hombre), no debe creer ni mucho menos que la historia de la filosofía moderna desde Descartes hasta la moderna filosofía existencial no tiene nada que ofrecerle⁹⁹.

Para el padre Rahner, la carencia fundamental la presentaba la escolástica manualística que imperaba en la formación eclesiástica¹⁰⁰. Por esta razón, él explícitamente asevera que el contacto con la filosofía moderna —que califica de nueva, vital y profunda— de Descartes, Kant, Hegel o Nietzsche, entre otros, es una

⁹⁹ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*Die christliche Philosophie wird aus Gründen ihrer eigenen sachlichen Überzeugung wie ihres Verhältnisses zum kirchlichen Lehramt immer wieder zurückgreifen auf ihre eigenen großen klassischen Begründer und Vertreter in der Vergangenheit, insbesondere auf Thomas von Aquin. Ein solches dauerndes Rückgreifen auf die großen Meister der Vergangenheit ist insbesondere heute wichtig, wo die starke Emotionalität des Menschen der Gegenwart immer die Gefahr mit sich bringt, daß er nur einen beschränkten Ausschnitt von Fragen und Aufgaben sieht, obwohl auch diese nur dann richtig gelöst werden können, wenn sie im Zusammenhang der Gesamtheit der metaphysischen Probleme gesehen werden. Die dauernde lebendige Fühlungnahme mit den großen Meistern der Vergangenheit ist eines der wichtigsten Mittel, das heutige philosophische Fragen vor einer Einseitigkeit und gefährlichen Blickverengung auf wenige ‚aktuelle‘ Fragen zu bewahren. Andererseits aber darf die christliche Philosophie, die die ‚philosophia perennis‘ sein will und Gottes Lenkung und Leitung in aller menschlichen Geistesgeschichte sieht, am allerwenigsten glauben, daß die Geschichte der modernen Philosophie seit Descartes bis zur modernen Existenzialphilosophie ihr nichts zu geben habe*” (Ibidem, pp. 537-538).

¹⁰⁰ “*Was die systematische scholastische Philosophie angeht, so fällt zunächst die große Zahl der scholastischen Schulkompendien auf. Natürlich werden immer wieder Schulbücher geschrieben werden müssen und dies zumal in der Scholastik, in der ja die Philosophie nicht die esoterische Angelegenheit einiger Professoren sein soll, sondern etwas, was einem größeren Kreis nicht eigentlicher Fachphilosophen in der theologischen Ausbildung übermittelt werden soll. Aber wenn sich die philosophische systematische Arbeit so sehr und unmittelbar auf Schulbücher, Abrisse und Kompendien konzentriert, so ist das eine Erscheinung, die bedenklich ist. [...] Hiermit hängen weitere Mängel zusammen. Der wesentlichste ist folgender: Es fehlt noch weithin eine wirklich große systematische und geschichtliche Auseinandersetzung mit der modernen Philosophie. Gewiß waren viele ihrer Schulen und Richtungen in den letzten 150 Jahren ephemere Moden. Doch selbst diese haben wir gewöhnlich mehr überdauert als durch eigene Kraft überwunden (die Überwindung selbst kurzlebiger Richtungen und Systeme in der außerchristlichen Philosophie ging effektiv wohl nie von katholischen Arbeiten aus)*” (Ibidem, p. 541): “En lo que respecta a la filosofía sistemática escolástica, llama ante todo la atención la gran cantidad de compendios escolares escolásticos. Por supuesto que se deben seguir escribiendo libros escolares y esto especialmente en la escolástica, en la que precisamente la filosofía no debe ser el asunto esotérico de algunos profesores sino algo que debe ser transmitido a un mayor círculo de filósofos no expertos durante la formación teológica. Pero cuando el trabajo filosófico sistemático está tan inmediatamente basado en libros escolares, resúmenes y compendios, entonces esto es un fenómeno preocupante. [...] En relación a esto existen otras carencias. La más esencial es la siguiente: es necesario todavía en gran medida un verdadero análisis sistemático e histórico de la filosofía moderna. Seguramente, muchas de sus escuelas y tendencias en los últimos ciento cincuenta años fueron modas efímeras. Pero incluso nos hemos acostumbrado más a sobrevivirlas que a superarlas por fuerza propia (incluso la superación de tendencias y sistemas de corta vida en la filosofía no cristiana no surgió verdaderamente nunca de trabajos católicos)” (traducción de A. CLIMENT BELART).

exigencia para mantener la filosofía cristiana *viva*, es decir, para que los filósofos cristianos estén obligados a desarrollar un sistema propio, *siempre nuevo*, capaz de superar a la *petrificada* filosofía de escuela, que se demuestra incapaz de responder a los cuestionamientos del mundo moderno:

“Dentro de la filosofía moderna existe ya una serie de clásicos (Descartes, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard, etcétera) cuyo pensamiento, que ha surgido a partir de la ruptura espiritual de la Edad Moderna, ofrece tal novedad, vitalidad y hondura que una relación viva con esos autores resulta una exigencia imprescindible para una filosofía cristiana actual que quiera mantenerse viva. Esto no significa que sus planteamientos deban acogerse, como desde fuera, de un modo inmediato, ni siquiera en algún punto particular, sino algo distinto: un contacto vivo con estos filósofos exige a los filósofos cristianos desplieguen su propio sistema, de una forma siempre nueva y originaria, desde sus raíces, de manera que ellos puedan superar un tipo de formulismo escolar ya petrificado con su tendencia al verbalismo. De esa manera podrá descubrirse de nuevo el hecho de que los problemas básicos son aquí y allí los mismos, de manera que pueda aprenderse a traducir el lenguaje de una filosofía en el de la otra”¹⁰¹.

Ante este nuevo planteamiento filosófico-teológico, Rahner afirma que la jerarquía de la Iglesia y su Magisterio deben renunciar a las censuras, advertencias y prohibiciones, en favor de un movimiento impulsor que estimule positivamente los nuevos avances teológicos, aunque esto suponga un cierto peligro. No obstante, es preferible —según Rahner— correr ciertos riesgos con el fin de poder avanzar teológicamente, respondiendo a las preguntas más actuales y urgentes¹⁰². En definitiva, hemos podido comprobar como el *Wiener Memorandum* supone una corroboración de las intenciones modernizantes que se manifiestan en el *Begleittext zu Geist in Welt*, pero que también irradian, de modo sutil, desde el mismo texto de *Espíritu en el mundo* y de la interpretación rupturista que nuestro autor hace de las obras de santo Tomás de Aquino.

¹⁰¹ Cita traducida en VORGRIMLER, H. *Karl Rahner. Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*. Traducción de X. PIKAZA. Santander: Sal Terrae, 2004, pp. 81-82: “[...] gibt es doch auch in der neuzeitlichen Philosophie eine Reihe von Klassikern (Descartes, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard, usw.), deren aus der geistigen Haltung der Neuzeit entspringendes Denken von solcher Ursprünglichkeit, Lebendigkeit und Tiefe ist, daß eine lebendige Berührung mit ihnen eine unausweichliche Forderung für eine lebendige christliche Philosophie von heute ist. Dies ist nicht gemeint in dem Sinne irgendeiner unmittelbaren äußerlichen Übernahme auch nur irgendeines Punktes, sondern in dem Sinne, daß eine lebendige Berührung mit diesen Philosophen den christlichen Philosophen zwingt, sein eigenes System immer neu und ursprünglich von Grund auf zu vollziehen, jede starre, bloß tradierte Schulformel und jeden Verbalismus immer wieder zu überwinden, so immer aufs neue die ewig neue Gleichheit der Probleme hier und dort zu sehen und so zu lernen, die Sprache der einen Philosophie in die der anderen zu übersetzen” (RAHNER, K. *Sämtliche Werke*. Solothurn; Düsseldorf; Freiburg im Breisgau: Herder, 1997, vol. IV, pp. 541-542).

¹⁰² Cfr. *Ibidem*, p. 512.

2. De Maréchal a Kant

Karl Rahner nunca conoció en persona a Joseph Maréchal, aunque es bien cierto que la obra de éste tuvo un gran influjo en la de nuestro autor, como hemos podido comprobar, por otra parte, en el análisis que hemos hecho de *Geist in Welt*. Para mostrar mejor lo que estamos afirmando, presentaremos en lo esencial la biografía del filósofo belga hasta el tiempo en que el doctor Rahner accede a su obra, intentando descubrir en qué medida influyó ésta en su pensamiento. Finalizaremos nuestra exposición analizando un texto del doctor Rahner —inédito hasta 1996— en el que analiza e interpreta la doctrina del padre Maréchal, especialmente del quinto *Cahier de Le point de départ de la métaphysique*. Asimismo, en este texto podremos averiguar en qué modo, a través de Joseph Maréchal, Karl Rahner también acaba asumiendo los postulados kantianos.

2. 1. Acceso de Rahner al tomismo trascendental de Maréchal

Como vimos en el punto primero del presente capítulo, Karl Rahner se encontró con Joseph Maréchal —con su obra, no con su persona— en los años de formación filosófica en Pullach (1925-1927). A partir de este encuentro —según nuestro autor— pudo traspasar los límites de la escolástica tradicional: “[en Pullach] conocí a Joseph Maréchal, el filósofo jesuita belga, que quizás fue uno de los primeros que concretó un encuentro positivo de la filosofía escolástica con Kant. Eso fue una gran experiencia que me sacó un poco de la filosofía escolástica de escuela”¹⁰³. Para Rahner, la gnoseología del padre Maréchal —expuesta en *Le point de départ de la métaphysique*— supuso un *gran descubrimiento* que le aportó una auténtica visión de la filosofía¹⁰⁴.

“Desde 1924 hasta 1927 estudié filosofía como todo jesuita escolástico en nuestra escuela superior en Pullach cerca de Múnich. Una de mis grandes experiencias fue entonces la lectura de los libros de Joseph Maréchal de Lovaina. Maréchal consiguió producir de

¹⁰³ Cita traducida en SCHICKENDANTZ, C. “La relación entre Martin Heidegger y Karl Rahner. Una recepción y diferenciación todavía por escribir”. *Teología y Vida*. Traducción del autor. 2008, vol. XLIX, p. 377: “[In Pullach] habe [ich] damals auch Bekanntschaft gemacht mit Joseph Maréchal, dem belgischen Jesuitenphilosophen, der vielleicht einer der ersten war, die eine positive Begegnung der scholastischen Philosophie mit Kant bewerkstelligten. Das war ein großes Erlebnis, das mich schon ein bißchen aus der philosophischen Schulscholastik herausbrachte” (RAHNER, K.; IMHOF, P.; BIALLOWONS, H. *Karl Rahner im Gespräch (1978-1982)*. München: Kösel, 1983, vol. II, p. 149).

¹⁰⁴ Cfr. VORGRIMLER, H. *Entender a Karl Rahner. Introducción a su vida y su pensamiento*. Barcelona: Herder, 1988, p. 80.

manera creativa un tipo de tomismo moderno muy determinado. Probablemente ese punto de partida fundamental tuvo, *lamentablemente*, efectos en mí¹⁰⁵.

Pero antes de continuar con el acceso de Rahner a la obra de Maréchal, vamos a proceder a conocer mejor a este filósofo y su obra. El padre Joseph Maréchal nació en 1878 en Charleroi (Bélgica). En 1895 entró en la Compañía de Jesús. Además de estudiar filosofía, y antes de ser ordenado sacerdote en 1908, se dedicó a las ciencias naturales, a la biología y también a la psicología. En su etapa formativa sintió una gran atracción por el pensamiento de santo Tomás de Aquino, pero también por Immanuel Kant y su *Crítica*. Mediante la doctrina de santo Tomás de Aquino, él pretendió contribuir a la reforma de la escolástica, o, mejor dicho, pretendió —según Lotz— liberar de las *simplificaciones* escolásticas los estudios acerca del Aquinate. Conoció muy bien el mundo germano, ya que su último año de formación (1910) lo realizó en Austria, y, posteriormente, tuvo la ocasión de visitar numerosas universidades alemanas. Se especializó en la cuestión de la *psicología religiosa*, acerca de la cual llegó a impartir lecciones a partir de 1919. Más tarde publicó, en dos volúmenes, sus *Études sur la psychologie des mystiques* (1924 y 1937)¹⁰⁶, en donde trata acerca del espíritu humano orientado hacia la visión inmediata de Dios. Sin embargo, la gran obra del padre Maréchal fue *Le point de départ de la métaphysique*, que, en principio, debía haber estado constituida por seis *cahiers*, pero al final acabó en cinco. Aunque los cuatro primeros *cahiers* son de gran interés¹⁰⁷, el más célebre es el quinto —en el cual se basa nuestro autor—, subtítulo *Le Thomisme devant la philosophie critique*¹⁰⁸, en el que pretende hacer concordar la doctrina del Aquinate con el idealismo kantiano. Fue profesor en las universidades de Lovaina y Eegenhoven hasta 1935, año en que abandonó la actividad docente. A sus alumnos les recomendaba vivamente el estudio de santo Tomás, porque —decía— mediante el cual se puede comprender mejor y en

¹⁰⁵ Cita traducida en SCHICKENDANTZ, C. “La relación entre Martin Heidegger y Karl Rahner. Una recepción y diferenciación todavía por escribir”. *Teología y Vida*. Traducción del autor. 2008, vol. XLIX, p. 377: “Von 1924 bis 1927 studierte ich, wie jeder Jesuitenscholastiker, Philosophie —vor allem an unserer Ordenshochschule in Pullach bei München. Eines meiner großen Erlebnisse war damals die Lektüre der Bücher von Joseph Maréchal aus Löwen. Maréchal war es gelungen, schöpferisch einen ganz bestimmten Typ von modernem Thomismus zu produzieren. Möglicherweise hat dieser Grundansatz ‚Leider‘ bei mir gewirkt” (RAHNER, K.; IMHOF, P.; BIALLOWONS, H. *Glaube in winterlicher Zeit. Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren*. Düsseldorf: Patmos, 1986, p. 28).

¹⁰⁶ Cfr. MARÉCHAL, J. *Études sur la psychologie des mystiques*. Bruges; Paris: Charles Beyaert; F. Alcan, 1924, vol. I; Bruxelles; Paris: L'Édition Universelle; Desclée de Brouwer, 1937, vol. II.

¹⁰⁷ Cfr. MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique*. Bruges; Paris: Charles Beyaert, 1922-1923, cahiers I-III; Bruxelles; Paris: L'Édition Universelle; Desclée de Brouwer, 1947, cahier IV.

¹⁰⁸ Cfr. MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V.

profundidad el pensamiento moderno. Antes de morir en 1944, la Real Academia de Bélgica le concedió en 1935 el premio de filosofía¹⁰⁹.

En el quinto *cahier* anteriormente aludido, se puede constatar cómo la *afirmación metafísica*¹¹⁰ es la cuestión a la que principalmente presta especial atención el doctor Rahner. Maréchal admite en gran medida el pensamiento crítico y los postulados de Kant, que reducen el entendimiento al juicio —a la facultad de juzgar¹¹¹—, pero detectando en él una carencia o un olvido: la *afirmación del ser*. Para Maréchal, la *afirmación del ser* es la dimensión natural, de carácter activo y dinámico del sujeto cognoscente, mediante la cual se constituye el objeto inmanente¹¹². Según Maréchal,

¹⁰⁹ Cfr. LOTZ, J. B. *Joseph Maréchal (1878-1944)*. En CORETH, E., et alii. *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX. Vuelta a la herencia escolástica*. Madrid: Encuentro, 1994, vol. II, pp. 414-429; MONDIN, B. *Storia della Metafisica*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1998, vol. III, pp. 685-688; FABRO, C. *La filosofía contemporánea*. En FABRO, C. (dir.), et alii. *Historia de la Filosofía*. Madrid; México: Rialp, 1965, vol. II, pp. 704-705; DEL TORO, A. *Maréchal, Joseph*. En *Gran Enciclopedia Rialp*. Madrid: Rialp, 1973, vol. XV, pp. 64-65; COPLESTON, F. *Historia de la filosofía. De Maine de Biran a Sartre*. Barcelona: Ariel, 2004, vol. IX, pp. 216-219.

¹¹⁰ Cfr. MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, p. VII; *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, p. 13; CASULA, M. "La deduzione dell'affermazione ontológica del Maréchal". *Aquinas*. 1959, núm. 3, pp. 354-389.

¹¹¹ "Das Urteil ist also die mittelbare Erkenntnis eines Gegenstandes, mithin die Vorstellung einer Vorstellung desselben. In jedem Urteil ist ein Begriff, der für viele gilt, und unter diesem Vielen auch eine gegebene Vorstellung begreift, welche letztere denn auf den Gegenstand unmittelbar bezogen wird. So bezieht sich z. B. in dem Urteile: alle Körper sind veränderlich, der Begriff des Teilbaren auf verschiedene andere Begriffe; unter diesen aber wird er hier besonders auf den Begriff des Körpers bezogen, dieser aber auf gewisse uns vorkommende Erscheinungen. Also werden diese Gegenstände durch den Begriff der Teilbarkeit mittelbar vorgestellt. Alle Urteile sind demnach Funktionen der Einheit unter unseren Vorstellungen, da nämlich statt einer unmittelbaren Vorstellung eine höhere, die diese und mehrere unter sich begreift, zur Erkenntnis des Gegenstandes gebraucht, und viel mögliche Erkenntnisse dadurch in einer zusammengezogen werden. Wir können aber alle Handlungen des Verstandes auf Urteile zurückführen, so daß der Verstand überhaupt als ein Vermögen zu urteilen vorgestellt werden kann. Denn er ist nach dem obigen ein Vermögen zu denken. Denken ist das Erkenntnis durch Begriffe. Begriffe aber beziehen sich, als Prädikate möglicher Urteile, auf irgendeine Vorstellung von einem noch unbestimmten Gegenstande" (KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, A68/B93-A69/B94. Hamburg: Felix Meiner, 1956, pp. 108-109): "El juicio es, pues, el conocimiento mediato de un objeto y, consiguientemente, representación de una representación del objeto. En todo juicio hay un concepto válido para otras muchas representaciones y, entre estas muchas, comprende una determinada que se refiere inmediatamente al objeto. Por ejemplo, en el juicio 'Todos los cuerpos son divisibles' el concepto de lo divisible se refiere a otros conceptos; de entre éstos se refiere aquí, de modo especial, al concepto de cuerpo y éste último, a su vez, a determinados fenómenos' que se nos ofrecen. En consecuencia, tales objetos se hallan mediatamente representados por el concepto de la divisibilidad. Según esto, todos los conceptos son funciones de unidad entre nuestras representaciones. En efecto, para conocer el objeto se utiliza, en vez de una representación inmediata, otra superior, la cual comprende en sí la anterior y otras más; de esta forma se sintetizan muchos conocimientos posibles en uno solo. Podemos reducir todos los actos del entendimiento a juicios, de modo que el entendimiento puede representarse como una facultad de juzgar, ya que, según lo dicho anteriormente, es una facultad de pensar. Pensar es conocer mediante conceptos. Estos últimos, en cuanto predicados de posibles juicios, se refieren, a su vez, a alguna representación de un objeto todavía desconocido" (KANT, I. *Crítica de la razón pura*. Traducción de P. RIBAS. Madrid: Taurus, 2015, pp. 105-106).

¹¹² "Kant méconnut le rôle essentiel que la finalité active du Sujet joue dans la constitution même de l'objet immanent, et cet oubli frappe d'impuissance partielle sa méthode transcendantale" (MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, p. 26): "Kant desconoció el papel esencial que la

con este *olvido* Kant sólo admite como válidos el conocimiento matemático y el físico. Maréchal, para lograr una superación del agnosticismo kantiano, pero desde Kant y sin renunciar a Kant, añade a la *Crítica* el *esse* tomista. Así, el padre Maréchal inaugura el llamado *tomismo trascendental*, al que nuestro autor accedió y que tanto influyó en la elaboración de *Geist in Welt*.

“Si bien hoy ya no lo sé con exactitud, pero es muy probable que mi tesis doctoral sobre Tomás tuvo origen en esa lectura (la de Maréchal sobre Tomás). Creo también que, entonces, estuve influenciado por ese maréchalismo antes y más claramente que el Padre Lotz, que igual que yo trabajó y pensó en Friburgo. Ese maréchalismo adquirió la forma de lo que, más tarde, fue caracterizado por otra gente como *filosofía y teología trascendental*”¹¹³.

Pero volvamos a la enseñanza de Maréchal. Según este autor, en el acto del juicio se revela necesariamente la verdad del ser: “En el orden especulativo no escapamos a una verdad objetiva; en el orden práctico no escapamos a un fin absoluto: tanto por el pensamiento como por el querer afirmamos pues perpetua y categóricamente el ser”¹¹⁴. Desde aquí, Maréchal habla de la *afirmación metafísica*; en ella —en el juicio— está el *punto de partida* de la metafísica. De esta forma, fundamentándose en el juicio, Maréchal elabora una *metafísica del conocimiento* de corte trascendental. Para Maréchal, en todo juicio se hace implícitamente una *afirmación metafísica*, que implica siempre una referencia al *ser absoluto de Dios*: “Todo objeto de inteligencia reviste pues, según santo Tomás, una relación necesaria a *lo absoluto del ser*, es decir, al *orden ontológico* en general”¹¹⁵. Como vemos, la influencia de la tesis de la *afirmación*

finalidad activa del sujeto juega en la constitución misma del objeto inmanente, y este olvido hiere de impotencia parcial su método trascendental” (MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Traducción de F. FONT y S. HEREDIA. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, p. 63).

¹¹³ Cita traducida en SCHICKENDANTZ, C. “La relación entre Martin Heidegger y Karl Rahner. Una recepción y diferenciación todavía por escribir”. *Teología y Vida*. Traducción del autor. 2008, vol. XLIX, p. 377, nota 27: “Zwar weiß ich es heute nicht mehr ganz genau, anber es ist durchaus denkbar, daß meine Dissertation über Thomas in dieser Lektüre ihren Ursprung hatte. Ich glaube auch, daß ich von diesem Maréchalismus damals deutlicher und früher beeinflusst war als Pater Lotz, der dann ja in Freiburg ähnlich wie ich arbeitete und dachte. Dieser Maréchalismus gestaltete sich bei mir zu dem, was später von anderen Leuten als ‚Transzendentalphilosophie und —theologie‘ bezeichnet wurde” (RAHNER, K.; IMHOF, P.; BIALLOWONS, H. *Glaube in winterlicher Zeit. Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren*. Düsseldorf: Patmos, 1986, pp. 51-52).

¹¹⁴ MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Traducción de F. FONT y S. HEREDIA. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, p. 86: “Dans l’ordre spéculatif nous n’échappons pas à une vérité objective ; dans l’ordre pratique nous n’échappons pas à une fin absolue : tant par la pensée que par le vouloir, nous posons donc perpétuellement et catégoriquement l’être” (MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, p. 43).

¹¹⁵ MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Traducción de F. FONT y S. HEREDIA. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, p. 96: “Tout objet d’intelligence revêt donc, d’après S. Thomas, une

metafísica de Maréchal es evidente en esta cuestión, puesto que el padre Rahner también fundamenta su *Erkenntnismetaphysik* en el juicio de la conciencia del espíritu, puesto que el hombre —según lo que hemos podido analizar anteriormente—, con la actividad de su conciencia, siempre hace metafísica. De modo semejante, para Maréchal, existe en todo juicio una afirmación metafísica implícita:

“Si llamamos ‘afirmación’, en el sentido más amplio de la palabra, a la referencia activa de un contenido conceptual a la realidad (*ad rem*), deberemos decir, según lo que precede, que las representaciones inmanentes a nuestro pensamiento no tienen valor de objeto más que en virtud de una *afirmación implícita*; y no de una afirmación cualquiera, sino de una *afirmación metafísica*, es decir, de una afirmación que refiera el objeto a lo absoluto del ser. La afirmación metafísica es realmente, como actitud dinámica, la condición de posibilidad del objeto en nuestro pensamiento, es decir, en el pensamiento discursivo”¹¹⁶.

Creemos que la tesis maréchaliana —que mezclará con las tesis de Heidegger— acerca de la referencia en todo juicio al *ser absoluto* sirve a Rahner de fundamento para sostener la *apertura* del hombre, mediante su *actividad judicativa*, hacia el *ser en general*, identificado con el *esse absolutum* de Dios. Asimismo, en el próximo punto analizaremos un escrito póstumo del propio Rahner acerca de la *métaphysique de la connaissance* de Maréchal, en el que podremos constatar con más precisión el grado de recepción, por parte de nuestro autor, del *tomismo trascendental* de este jesuita belga. Sin embargo, antes de la reciente publicación de dicho escrito, en repetidas ocasiones nuestro autor manifestó la influencia decisiva que en él había tenido el padre Joseph Maréchal: “Mi cuño filosófico más original y decisivo, en tanto provino de otro, se lo agradezco más bien al filósofo y jesuita belga Joseph Maréchal y al hecho que con esa filosofía se había dado ya una superación de la neoescolástica tradicional. De Maréchal, pues, vine a Heidegger y ese cuño de Maréchal no fue superado por Heidegger”¹¹⁷. Como hemos dicho en páginas anteriores, no entraremos aquí en la

relation nécessaire à l'absolu de l'être, c'est-à-dire à l'ordre ontologique en général” (MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, p. 51).

¹¹⁶ MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Traducción de F. FONT y S. HEREDIA. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, p. 441: “Si nous appelons ‘affirmation’, dans le sens le plus large du mot, la référence active d'un contenu conceptuel à la réalité (*ad rem*), nous devons dire, d'après ce qui précède, que les représentations immanentes à notre pensée n'y ont valeur d'objet qu'en vertu d'une affirmation implicite ; et non d'une affirmation quelconque, mais d'une affirmation métaphysique, c'est-à-dire d'une affirmation rattachant l'objet à l'absolu de l'être. L'affirmation métaphysique est donc bien, comme attitude dynamique, la condition de possibilité de l'objet dans notre pensée, c'est-à-dire dans la pensée discursive” (MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, p. 345).

¹¹⁷ Cita traducida en SCHICKENDANTZ, C. “La relación entre Martin Heidegger y Karl Rahner. Una recepción y diferenciación todavía por escribir”. *Teología y Vida*. Traducción del autor. 2008, vol. XLIX, p. 377: “Ich [verdanke] meine ursprünglichste, entscheidende philosophische Prägung, soweit sie von

discusión, verdaderamente estéril, acerca de cuál autor influenció más en Rahner, puesto que esto es muy difícil dilucidarlo, debido al eclecticismo de su doctrina filosófica. Por otra parte, también es cierto que Rahner públicamente se ha mostrado tremendamente ambiguo acerca de esta cuestión: unas veces —como aquí— decía que Maréchal había sido su gran influencia; otras veces —como veremos en el punto tercero— consideraba a Heidegger *su único maestro*. Prueba de lo que estamos diciendo está en la siguiente declaración, en la que Rahner niega toda influencia de Heidegger en su teología —sobre lo cual tenemos serias dudas—, pero afirma rotundamente la influencia de la filosofía trascendental de Maréchal, aunque manifiesta que ni él mismo tiene del todo claro —o no quiere dejarlo— cuál fue el grado de influencia de Heidegger en este plano filosófico:

“Ante todo, tengo presente tanto yo como Lotz, y también Max Müller, Bernhard Welte, Gustav Siewerth y más tarde Emerich Coreth, Otto Muck y otros filósofos en el ámbito de la Iglesia y del cristianismo, antes que de Martin Heidegger habíamos sido influenciados de aquel giro que el filósofo jesuita belga Joseph Maréchal había impreso en los años veinte a la filosofía cristiana tradicional, es decir, a la neoescolástica. Por tanto, ya *en nuestra casa* estábamos próximos al pensamiento de Heidegger. Por tanto es difícil decir en qué medida Heidegger influyó en nosotros y cómo tal influjo haya mudado posteriormente de manera rápida o haya retrocedido al nivel de una problemática filosófica más general, filosófico-trascendental. Como teólogo diría que de Heidegger no he podido recibir gran influjo en mi campo específico, porque sobre estos asuntos él no escribió ni siquiera una frase. Por el contrario, en cuanto 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”¹¹⁸.

einem andern kommt, eigentlich eher dem belgischen Philosophen und Jesuiten Joseph Maréchal [...], und daß mit dieser Philosophie doch bereits eine Überwindung der traditionellen Neuscholastik gegeben war. Von Maréchal also bin ich zu Heidegger gekommen, und dieser Prägung durch Maréchal wurde auch durch Heidegger nicht überwunden” (RAHNER, K.; IMHOF, P.; BIALLOWONS, H. *Karl Rahner im Gespräch (1978-1982)*. München: Kösel, 1983, vol. II, p. 50).

¹¹⁸ Cita traducida en SCHICKENDANTZ, C. “La relación entre Martin Heidegger y Karl Rahner. Una recepción y diferenciación todavía por escribir”. *Teología y Vida*. Traducción del autor. 2008, vol. XLIX, pp. 380-381: “Ja, Sie müssen natürlich da zunächst bedenken, daß ich und auch Lotz und auch Max Müller und Bernhard Welte und Gustav Siewerth und später Emmerich Guaret [sic, Coreth] und Otto Muck und solche Philosophen innerhalb der Kirche und des Christentums auch schon im voraus zu Martin Heidegger durch jene Veränderung in der traditionellen, christlichen, neuscholastischen Philosophie beeinflusst waren, die von Joseph Marschall [sic, Maréchal], einem belgischen Jesuiten, Philosophen, in den zwanziger Jahren ausgegangen ist. Und insofern waren wir natürlich also von Haus aus schon einem Denken Martin Heideggers näherstehend. Und insofern ist es natürlich schwierig zu sagen, wie wir von Heidegger beeinflusst sind, oder wie das doch rasch sich wieder in eine allgemeinere, philosophische, transzendentalphilosophische Problematik verwandelt oder vielleicht auch zurückverwandelt hat. Ich würde sagen, als Theologe kann ich natürlich in meiner Sachthematik nicht viel von Martin Heidegger beeinflusst sein, weil über diese Dinge Martin Heidegger keinen Satz geschrieben hat. In der Art des Denkens, in der Art des Mutes, manches traditionell Selbstverständliche noch einmal zu hinterfragen, in der Bemühung, in die heutige christliche Theologie auch moderne Philosophie einzubeziehen, da habe ich von Heidegger schon einiges gelernt und

2. 2. Interpretación rahneriana de la metafísica del conocimiento de Maréchal: *Die Grundlagen einer Erkenntnistheorie bei Joseph Maréchal*

De nuevo, un texto manuscrito hasta 1996 inédito nos ayuda a interpretar a nuestro autor, pero, esta vez, en referencia al pensamiento de Joseph Maréchal. Karl Rahner, en 1927, realizó una síntesis interpretativa del quinto *Cahier* de *Le point de départ de la métaphysique* (edición de 1926), prestando especial atención a la parte titulada *La réalité nouménale, comme nécessité spéculative* (lib. III, cap. II, § 3)¹¹⁹, de la cual hace su peculiar traducción. *Die Grundlagen einer Erkenntnistheorie bei Joseph Maréchal*¹²⁰ es el texto rahneriano que expone e interpreta la metafísica del conocimiento de Maréchal, mediante el cual podemos averiguar hasta dónde alcanza la influencia del filósofo belga en la *Erkenntnismetaphysik* de nuestro autor, ya que éste no se limita a exponerlo, sino que, a la vez, con su traducción libre, asume parte de la doctrina maréchaliana como propia; en *Geist in Welt*, como hemos podido comprobar, solamente existen unas pocas referencias a Maréchal, pero, en ningún momento, ni una sola cita ni un análisis explícito de sus teorías, como, por el contrario, tendremos la oportunidad de leer en este manuscrito del padre Rahner.

a) Planteamiento de la cuestión: necesidad de un a priori de carácter metafísico

Según la lectura que Rahner hace de Maréchal, el hombre que está en posesión del conocimiento necesita de proposiciones universales y necesarias que den unidad al conocimiento de la realidad concreta e individual: "Ahora bien, todo el sistema del conocimiento, toda la plenitud de conocimientos individuales que constituyen nuestro conocimiento de lo real, se sustenta y cohesiona por proposiciones universales, necesariamente válidas"¹²¹. Sin estas *proposiciones universales*, el conocimiento se reduciría a un amontonamiento de datos individuales inconexos ofrecidos por los sentidos. Aquí hay una clara dependencia, tanto de Maréchal como de Rahner,

werde ihm also auch immer dankbar bleiben" (RAHNER, K; KRAUSS, M. *Erinnerungen im Gespräch mit Meinold Krauss*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1984, pp. 48-49).

¹¹⁹ Cfr. MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, pp. 406-437; *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Traducción de F. FONT Y S. HEREDIA. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, pp. 512-548.

¹²⁰ Cfr. RAHNER, K. *Die Grundlagen einer Erkenntnistheorie bei Joseph Maréchal*. En RAHNER, K. *Sämtliche Werke*. Solothurn; Düsseldorf; Freiburg im Breisgau: Benziger; Herder, 1996, vol. II, pp. 373-406.

¹²¹ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: "Das ganze Erkenntnisssystem, die ganze Fülle einzelner Erkenntnisse, die unser Wissen vom Wirklichen ausmachen, ist nun aber getragen und zusammengehalten von allgemeinen, notwendig geltenden Sätzen" (*Ibidem*, p. 373).

respecto de Kant, en cuanto a la concepción de la *experiencia*, pues dichas *proposiciones universales* cumplen la misma función sintetizadora que los *conceptos puros* o categorías de Kant, lo que, a la vez, provoca en nuestro autor una grave deformación de los conceptos de materia y forma, al adoptar un hilemorfismo noético, como ya tuvimos oportunidad de constatar cuando tratamos acerca de la unidad sensible-espiritual y, también, de las estructuras aprióricas de la sensibilidad. Es manifiesta la influencia kantiana en Rahner en esta precisa cuestión de las estructuras aprióricas de la sensibilidad (espacio y tiempo), y de cómo esta misma sensibilidad (materia) necesita del juicio de la conciencia (forma) para constituirse, originándose ella misma a partir del espíritu en el proceso de la *conversio ad phantasma*.

Por otra parte, para Kant, el espíritu es el que ordena y enlaza sintéticamente los fenómenos. En este aspecto también se ha evidenciado la presencia de Kant a lo largo de todo *Geist in Welt*, quedando claro que es el espíritu el que constituye su mundo inmanente, en donde puede autocontemplarse. No obstante, no tenemos ahora la intención de retroceder, reiterando lo que creemos que ya quedó clarificado en los capítulos precedentes. Aquí simplemente queremos mostrar que Maréchal, e indirectamente Kant, tuvieron un fuerte influjo en nuestro autor. En consecuencia, antes de proseguir, es menester detenerse brevemente en la doctrina kantiana, para poder entender mejor lo que iremos exponiendo subsiguientemente.

En primer lugar, hay que recordar que Immanuel Kant entiende las categorías de modo inverso a cómo las concibe Aristóteles. El Estagirita enseña que dichas *κατηγορίαι* se encuentran, como sabemos, en la realidad extramental, en los mismos entes; las *categorias* son los géneros supremos del ente¹²². En cambio, el filósofo de Königsberg,

¹²² Según la terminología tradicional latina, las diez categorías aristotélicas son: *substantia, quantitas, qualitas, relatio, situs, locus (ubi), tempus (quando), habitus, agere (actio) et pati (passio)*. Asimismo, aquí presentamos el célebre texto aristotélico, acompañado de una traducción estrictamente literal, en donde se puede comprobar cómo Aristóteles sitúa las susodichas categorías en los entes concretos de la realidad extramental: *Τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων ἕκαστον ἤτοι οὐσίαν σημαίνει ἢ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ πρὸς τι ἢ ποῦ ἢ ποτὲ ἢ κεῖσθαι ἢ ἔχειν ἢ ποιεῖν ἢ πάσχειν. Ἔστι δὲ οὐσία μὲν ὡς τύπων εἰπεῖν οἶον ἄνθρωπος, ἵππος· ποσὸν δὲ οἶον δίπηχυ, τρίπηχυ· ποιὸν δὲ οἶον λευκόν, γραμματικόν· πρὸς τι δὲ οἶον διπλάσιον, ἡμισυ, μεῖζον· ποῦ δὲ οἶον ἐν Λυκείῳ, ἐν ἀγορᾷ· ποτὲ δὲ οἶον χθές, πέρυσιν· κεῖσθαι δὲ οἶον ἀνάκειται, κάθηται· ἔχειν δὲ οἶον ὑποδέδεται, ὄπισθαι· ποιεῖν δὲ οἶον τέμνειν, καίειν· πάσχειν δὲ οἶον τέμνεσθαι, καίεσθαι. ἕκαστον δὲ τῶν εἰρημένων αὐτὸ μὲν καθ' αὐτὸ ἐν οὐδεμιᾷ καταφάσει λέγεται, τῇ δὲ πρὸς ἄλληλα τούτων συμπλοκῇ κατάφασις γίνεται· ἅπαντα γὰρ δοκεῖ κατάφασις ἢτοι ἀληθῆς ἢ ψευδῆς εἶναι, τῶν δὲ κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων οὐδὲν οὔτε ἀληθές οὔτε ψευδὸς ἐστίν, οἶον ἄνθρωπος, λευκόν, τρέχει, νικᾷ (ARISTÓTELES. *De Praedicamentis* IV, 1b25-2a10): "Cada una de las cosas que se dicen fuera de toda combinación, o bien significa una entidad, o bien un cuanto, o un cual, o un respecto a algo, o un donde, o un cuando, o un hallarse situado, o un estar, o un hacer, o un padecer. Es entidad —para decirlo con un ejemplo—: hombre, caballo; es cuanto: de dos codos, de tres codos; es cual: blanco, letrado; es respecto a algo: doble, mitad, mayor; es donde: en el Liceo, en la plaza del mercado; es cuando: ayer,*

deformando la doctrina aristotélica —la cual considera deficiente en este aspecto—, concibe sus *Kategorien* como *conceptos puros* que se encuentran en el espíritu, como formas aprióricas constitutivas de la realidad¹²³. Dichas categorías aprióricas radican en la facultad de juzgar, y, de hecho, para Kant, el mismo ser (*Sein*) es reducido al ser de la cópula del propio juicio¹²⁴. En consecuencia, teniendo en cuenta esto, es una empresa

el año pasado; es hallarse situado: yace, está sentado; es estar: va calzado, va armado; es hacer: cortar, quemar; es padecer: ser cortado, ser quemado. Ninguna de estas expresiones, por sí misma, da lugar a afirmación alguna, pero de su mutua combinación surge la afirmación: en efecto, toda afirmación es, al parecer, verdadera o falsa, mientras que ninguna de las cosas dichas al margen de toda combinación es ni verdadera ni falsa, como, por ejemplo, hombre, blanco, corre, vence” (ARISTÓTELES. *Categorías*. En ARISTÓTELES. *Tratados de lógica*. Traducción de M. CANDEL SANMARTÍN. Madrid: Gredos, 2007, pp. 34-35).

¹²³ “Tafel der Kategorien. 1. Der Quantität: Einheit, Vielheit, Allheit. 2. Der Qualität: Realität, Negation, Limitation. 3. Der Relation: Inhärenz und Subsistenz (*substantia et accidens*); Kausalität und Dependenz (*Ursache und Wirkung*); Gemeinschaft (*Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden*). 4. Der Modalität: Möglichkeit-Unmöglichkeit, Dasein-Nichtsein, Notwendigkeit-Zufälligkeit. Dieses ist nun die Verzeichnung aller ursprünglich reinen Begriffe der Synthesis, die der Verstand a priori in sich enthält, und um deren willen er auch nur ein reiner Verstand ist; indem er durch sie allein etwas bei dem Mannigfaltigen der Anschauung verstehen, d. i. ein Objekt derselben denken kann. Diese Einteilung ist systematisch aus einem gemeinschaftlichen Prinzip, nämlich dem Vermögen zu urteilen, (welches ebensoviel ist, als das Vermögen zu denken,) erzeugt, und nicht rhapsodistisch, aus einer auf gut Glück unternommenen Aufsuchung reiner Begriffe entstanden, von deren Vollzähligkeit man niemals gewiß sein kann, da sie nur durch Induktion geschlossen wird, ohne zu gedenken, daß man noch auf die letztere Art niemals einsieht, warum denn gerade diese und nicht andere Begriffe dem reinen Verstande beiwohnen. Es war ein eines scharfsinnigen Mannes würdiger Anschlag des Aristoteles, diese Grundbegriffe aufzusuchen. Da er aber kein Prinzipium hatte, so raffte er sie auf, wie sie ihm aufstießen, und trieb deren zuerst zehn auf, die er Kategorien (Prädikamente) nannte. In der Folge glaubte er noch ihrer fünf aufgefunden zu haben, die er unter dem Namen der Postprädikamente hinzufügte. Allein seine Tafel blieb noch immer mangelhaft” (KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, A80/B106-A81/B107. Hamburg: Felix Meiner, 1956, pp. 118-119): “Tabla de las categorías. 1. De la cantidad: unidad, pluralidad, totalidad. 2. De la cualidad: realidad, negación, limitación. 3. De la relación: inherencia y subsistencia (*substantia et accidens*); causalidad y dependencia (causa y efecto); comunidad (acción recíproca entre agente y paciente). 4. De la modalidad: posibilidad-imposibilidad; existencia-no existencia; necesidad-contingencia. Esta es la lista completa de los conceptos puros originarios de la síntesis contenidos a priori en el entendimiento, debido a los cuales éste es, a su vez, simple entendimiento puro. Efectivamente, sólo a través de ellos es capaz de entender algo de lo vario de la intuición, es decir, de pensar un objeto de ésta última. La división ha sido hecha sistemáticamente a partir de un principio común, el de la facultad de juzgar (equivalente a la de pensar) y no ha surgido de forma rapsódica, como resultado de buscar al azar conceptos puros, de cuya completa enumeración nunca se puede estar seguro, ya que sólo está basada en una inducción, como tampoco se advierte así por qué son precisamente éstos y no otros los conceptos que residen en el entendimiento puro. La búsqueda de estos conceptos básicos fue un proyecto digno de un hombre tan agudo como Aristóteles. Pero, al no poseer éste ningún principio, los recogió según se le presentaban y reunió, por de pronto, diez a los que llamó *categorías* (predicamentos). Posteriormente creyó haber encontrado otros cinco, que fueron agregados bajo el nombre de postpredicamentos. De todas formas, su tabla continuó siendo deficiente” (KANT, I. *Crítica de la razón pura*. Traducción de P. RIBAS. Madrid: Taurus, 2015, pp. 113-114).

¹²⁴ “Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. Im logischen Gebrauche ist es lediglich die Copula eines Urteils. Der Satz: Gott ist allmächtig, enthält zwei Begriffe, die ihre Objekte haben: Gott und Allmacht; das Wörtchen: ist, ist nicht noch ein Prädikat obenein, sondern nur das, was das Prädikat beziehungsweise aufs Subjekt setzt. Nehme ich nun das Subjekt (Gott) mit allen seinen Prädikaten (worunter auch die Allmacht gehört) zusammen, und sage: Gott ist, oder es ist ein Gott, so setze ich kein neues Prädikat zum Begriffe von Gott, sondern nur das Subjekt an sich selbst mit allen seinen Prädikaten, und zwar den Gegenstand in Beziehung auf meinen Begriff. Beide müssen genau einerlei enthalten, und es kann daher zu dem Begriffe, der bloß die Möglichkeit ausdrückt, darum, daß ich dessen Gegenstand als schlechthin gegeben (durch den Ausdruck: er ist) denke, nichts weiter hinzukommen. Und so enthält das Wirkliche nichts mehr als das bloß Mögliche” (KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, A598/B626-A599/627).

infructuosa, a nuestro entender, el tomismo trascendental, es decir, el intentar hacer una metafísica tomista del conocimiento de corte kantiano, puesto que se termina adulterando el realismo tomista con las tesis idealistas propias de la *Crítica*. Kant, a diferencia de santo Tomás, solamente pretende ocuparse de la razón misma, del *pensamiento puro* que se encuentra en el sujeto, visto en su misma subjetividad; así lo expresa el propio Kant en el prólogo a la primera edición de su célebre *Kritik der reinen Vernunft*.

“En efecto, este autor [Kant mismo] se compromete a extender el conocimiento humano no más allá de todos los límites de la experiencia posible, cosa que desborda por completo mi capacidad, lo confieso humildemente. En lugar de ello, me ocupo de la razón misma y de su pensar puro. Para lograr el conocimiento detallado no necesito buscar lejos de mí, ya que encuentro en mí mismo ambas cosas. La misma lógica ordinaria me ofrece una muestra de que todos los actos simples de la razón pueden ser entera y sistemáticamente enumerados. La cuestión que se plantea aquí es la de cuánto puedo esperar conseguir con la razón si se me priva de todo material y de todo apoyo de la experiencia”¹²⁵.

Por otro lado, es cierto que Kant, en la primera línea de la introducción de la segunda edición de su *Kritik der reinen Vernunft*, empieza afirmando que “no hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia”¹²⁶; no se puede ir más allá de la experiencia. Sin embargo, cabe decir que Kant —en parte dependiente de Hume, y en parte en contra¹²⁷— tiene una concepción deformada de la propia *experiencia*, la

Hamburg: Felix Meiner, 1956, p. 578): “Ser’ no es un predicado real, es decir, el concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa. Es simplemente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí. En su uso lógico no es más que la cópula del juicio. La proposición ‘Dios es omnipotente’ contiene dos conceptos que poseen sus objetos: ‘Dios’ y ‘omnipotencia’. La partícula ‘es’ no es un predicado más, sino aquello que *relaciona* sujeto y predicado. Si tomo el sujeto (‘Dios’) con todos sus predicados (entre los que se haya también la ‘omnipotencia’) y digo ‘Dios es’, o ‘Hay un Dios’, no añado nada nuevo al concepto de Dios, sino que pongo el sujeto en sí mismo con todos sus predicados, y lo hago relacionando el objeto con mi concepto. Ambos deben poseer exactamente el mismo contenido. Nada puede añadirse, pues, al concepto, que sólo expresa la posibilidad, por el hecho de concebir su objeto (mediante la expresión ‘él es’) como absolutamente dado. De este modo lo real no contiene más que lo posible” (KANT, I. *Crítica de la razón pura*. Traducción de P. RIBAS. Madrid: Taurus, 2015, p. 504).

¹²⁵ KANT, I. *Crítica de la razón pura*. Traducción de P. RIBAS. Madrid: Taurus, 2015, p. 10: “Denn dieser macht sich anheischig, die menschliche Erkenntnis über alle Grenzen möglicher Erfahrung hinaus zu erweitern, wovon ich demütig gestehe: daß dieses mein Vermögen gänzlich übersteige, an dessen Statt ich es lediglich mit der Vernunft selbst und ihrem reinen Denken zu tun habe, nach deren ausführlicher Kenntnis ich nicht weit um mich suchen darf, weil ich sie in mir selbst antreffe und wovon mir auch schon die gemeine Logik ein Beispiel gibt, daß sich alle ihre einfachen Handlungen völlig und systematisch aufzählen lassen; nur daß hier die Frage aufgeworfen wird, wieviel ich mit derselben, wenn mir aller Stoff und Beistand der Erfahrung genommen wird, etwa auszurichten hoffen dürfe” (KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, AXIV. Hamburg: Felix Meiner, 1956, p. 9).

¹²⁶ KANT, I. *Crítica de la razón pura*. Traducción de P. RIBAS. Madrid: Taurus, 2015, p. 41: “Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel” (KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, B1. Hamburg: Felix Meiner, 1956, p. 38).

¹²⁷ El tema central de la *Crítica de la razón pura* consiste en la demostración de la validez del conocimiento científico en contra del escepticismo del empirismo de Hume. Ahora bien, Kant depende de Hume cuando afirma que la metafísica carece de fundamento científico alguno (cfr. CARLINI, A.

cual define, en el prólogo a la segunda edición, como un tipo de conocimiento que exige entendimiento¹²⁸: “la misma experiencia constituye un tipo de conocimiento que requiere entendimiento y éste posee unas reglas que yo debo suponer en mí ya antes de que los objetos me sean dados, es decir, reglas *a priori*. Estas reglas se expresan en conceptos *a priori* a los que, por tanto, se conforman necesariamente todos los objetos de la experiencia y con los que deben concordar”¹²⁹. Ante todo, debemos tener en cuenta que, para el filósofo de Königsberg, el mundo extramental, aunque lo supone como real, no puede ser conocido así como es en sí mismo; es decir, el espíritu no puede alcanzar el *νοούμενον*¹³⁰ o lo que también él denomina como *la cosa en sí* (*das Ding an sich*), que permanece absolutamente incognoscible como tal; así queda manifiesto en el mismo prólogo:

“No podemos conocer un objeto como cosa en sí misma, sino en cuanto objeto de la intuición empírica, es decir, en cuanto fenómeno. De ello se deduce que todo posible conocimiento especulativo de la razón se halla limitado a los simples objetos de la *experiencia*. No obstante, hay que dejar siempre a salvo —y ello ha de tenerse en cuenta— que, aunque no podemos *conocer* esos objetos como cosas en sí mismas, sí ha de sernos posible, al menos, *pensarlos*”¹³¹.

Por parte del mundo exterior, el sujeto solamente recibe una *rapsodia de percepciones* (*Rhapsodie von Wahrnehmungen*), es decir, un *caos de sensaciones* inconexas y diversas, sin orden ni unidad ni sentido. Por consiguiente, este *caos de sensaciones* es

Idealismo, positivismo y espiritualismo. En FABRO, C. (dir.), *et alii. Historia de la Filosofía*. Madrid; México: Rialp, 1965, vol. II, pp. 164-166).

¹²⁸ Al respecto, es interesante el comentario que hace el padre Andereggen: “[Para Kant] La experiencia no es conocimiento sensible, es ya conocimiento de la razón. Por eso, los objetos dependen de la razón. Si no tiene razón, se trata sólo de intuición, y la intuición es perturbadora, lo único que hace es confundir, cuando se rige por los objetos, porque hace que el hombre no sea hombre. El hombre, para Kant, es la razón en su esencia. Cuando el hombre se vuelca a lo sensible por medio de los sentidos, justamente deja de ser puro, deja de ser racional, está condicionado por algo inferior” (ANDEREGGEN, I. *Teoría del conocimiento moral. Lecciones de gnoseología*. Buenos Aires: Educa, 2006, p. 188).

¹²⁹ KANT, I. *Crítica de la razón pura*. Traducción de P. RIBAS. Madrid: Taurus, 2015, pp. 20-21: “[...] *Erfahrung selbst eine Erkenntnisart ist, die Verstand erfordert, dessen Regel ich in mir, noch ehe mir Gegenstände gegeben werden, mithin a priori voraussetzen muß, welche in Begriffen a priori ausgedrückt wird, nach denen sich also alle Gegenstände der Erfahrung notwendig richten und mit ihnen übereinstimmen müssen*” (KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, BXVII-XVIII. Hamburg: Felix Meiner, 1956, p. 20).

¹³⁰ Para precisar mejor el concepto de *νοούμενον*, cfr. URDÁNOZ, T. *Siglo XIX: Kant, idealismo y espiritualismo*. En FRAILE, G.; URDÁNOZ, T. *Historia de la Filosofía*. Madrid: BAC, 2009, vol. IV, pp. 56-58.

¹³¹ KANT, I. *Crítica de la razón pura*. Traducción de P. RIBAS. Madrid: Taurus, 2015, p. 25: “[...] *folglich wir von keinem Gegenstande als Dinge an sich selbst, nur sofern es Objekt der sinnlichen Anschauung ist, d. i. als Erscheinung, Erkenntnis haben können, wird im analytischen Teile der Kritik bewiesen; woraus denn freilich die Einschränkung aller nur möglichen spekulativen Erkenntnis der Vernunft auf bloße Gegenstände der Erfahrung folgt. Gleichwohl wird, welches wohl gemerkt werden muß, doch dabei immer vorbehalten, daß wir eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wenn gleich nicht erkennen, doch wenigstens müssen denken können*” (KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, BXXVI. Hamburg: Felix Meiner, 1956, p. 25).

ordenado y sintetizado, en primer término, por las intuiciones puras del espacio y del tiempo, es decir, por las vacuas formas *a priori* de la sensibilidad; tesis que, por cierto, asume por entero el padre Rahner. De esta ordenación sensible surge, como resultado, el $\varphi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$. Aunque Kant las denomine formas, el espacio y el tiempo aprióricos no pueden considerarse *formas* en el sentido aristotélico, ya que son, más bien, formas vacuas que no se encuentran en la realidad; estas *intuiciones puras* son simples *leyes* que no provienen de la experiencia, sino que constituyen la dimensión sensible del sujeto; el espacio como forma del sentido externo, y el tiempo como forma del sentido interno¹³².

Como hemos visto más arriba, en Kant se da un hilemorfismo noético, del mismo modo que también se da en la *Erkenntnismetaphysik* del padre Rahner. En este hilemorfismo kantiano encontramos, como en el aristotélico, los conceptos de materia y forma, aunque con un significado totalmente contrario¹³³. Para Kant, en el plano sensible el $\varphi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ corresponde a la materia, del mismo modo que en Rahner la sensibilidad era definida como *material*, como *actus materiae*. Pero no es suficiente, según Kant, para que se dé conocimiento, la ordenación de los objetos fenoménicos que se han dado en la sensibilidad. Es necesario que el intelecto los piense, para que también pueda darse un conocimiento objetivo. El conocimiento intelectual se produce espontáneamente mediante los conceptos puros o categorías, a las cuales hemos aludido anteriormente. El intelecto es la forma del $\varphi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$, puesto que se encarga

¹³² Cfr. VERNEAUX, R. *Historia de la filosofía moderna*. Barcelona: Herder, 1968, pp. 170-172.

¹³³ “Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heißt Erscheinung. In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung korrespondiert, die Materie derselben, dasjenige aber, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann, nenne ich die Form der Erscheinung. Da das, worinnen sich die Empfindungen allein ordnen, und in gewisse Form gestellt werden können, nicht selbst wiederum Empfindung sein kann, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinung nur a posteriori gegeben, die Form derselben aber muß zu ihnen insgesamt im Gemüte a priori bereitliegen und daher abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden” (KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, A20/B34. Hamburg: Felix Meiner, 1956, p. 64): “El objeto indeterminado de una intuición empírica recibe el nombre de *fenómeno*. Lo que, dentro del fenómeno, corresponde a la sensación, lo llamo *materia* del mismo. Llamo, en cambio, *forma* del fenómeno aquello que hace que lo diverso del mismo pueda ser ordenado en ciertas relaciones. Las sensaciones sólo pueden ser ordenadas y dispuestas en cierta forma en algo que no puede ser, a su vez, sensación. Por ello, la materia de todo fenómeno nos viene dada únicamente *a posteriori*. Por el contrario, la forma del fenómeno debe estar completamente *a priori* dispuesta para el conjunto de las sensaciones en el psiquismo y debe, por ello mismo, ser susceptible de una consideración independiente de toda sensación” (KANT, I. *Crítica de la razón pura*. Traducción de P. RIBAS. Madrid: Taurus, 2015, pp. 65-66). “[...] wo alsdann die Eindrücke der Sinne den ersten Anlaß geben, die ganze Erkenntniskraft in Ansehung ihrer zu eröffnen, und Erfahrung zustande zu bringen, die zwei sehr ungleichartige Elemente enthält, nämlich eine Materie zur Erkenntnis aus den Sinnen und eine gewisse Form, sie zu ordnen, aus dem inneren Quell des reinen Anschauens und Denkens, die, bei Gelegenheit der ersteren, zuerst in Ausübung gebracht werden, und Begriffe hervorbringen” (KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, A86/B118. Hamburg: Felix Meiner, 1956, pp. 127-128): “Las impresiones dan el impulso inicial para abrir toda la facultad cognoscitiva en relación con ellos y para realizar la experiencia. Esta incluye dos elementos muy heterogéneos: una *materia* de conocimiento, extraída de los sentidos, y cierta *forma* de ordenarlos, extraída de la fuente interior de la pura intuición y del pensar, los cuales, impulsados por la materia, entran en acción y producen conceptos” (KANT, I. *Crítica de la razón pura*. Traducción de P. RIBAS. Madrid: Taurus, 2015, p. 121).

de unificar lo múltiple de la intuición (*das Mannigfaltige der Anschauung*), de enlazar y relacionar lo *diverso* de los fenómenos, dados por la intuición sensible, lo cual acontece en el acto del juicio, concorde a las leyes aprióricas de las categorías; así, de este modo, es cómo el espíritu puede comprender y pensar, lo que para Kant se reduce a juzgar. Teniendo en cuenta lo antedicho, para Kant la *experiencia* consistirá en este *enlace sintético*.

“Es, pues, la *posibilidad de la experiencia* lo que da realidad objetiva a todos nuestros conocimientos *a priori*. Ahora bien, la experiencia se basa en la unidad sintética de los fenómenos, es decir, en una síntesis conceptual del objeto de los fenómenos en general. Sin esta síntesis, la experiencia no sería siquiera conocimiento. Sería una rapsodia de percepciones que no adquirirían cohesión en ningún contexto regulado por normas de una (posible) conciencia completamente ligada y, por tanto, un conglomerado de percepciones que no se acomodarían a la trascendental y necesaria unidad de apercepción”¹³⁴.

La estructura de la *Crítica de la razón pura* de Kant deja claro las distintas etapas sintetizadoras del conocimiento. Primeramente, la cuestión del *conglomerado de percepciones*, percibido por la sensibilidad del sujeto, y que éste ordena mediante las formas aprióricas de la sensibilidad, constituye el conocimiento fenoménico, del cual se ocupa Kant en su *Estética trascendental (transzendentaler Ästhetik)*¹³⁵. Sin embargo, el resto de la *Crítica*¹³⁶, en el que Kant se ocupará, entre otras cosas, de las *categorías del entendimiento*, que reordenan este conocimiento fenoménico posibilitando los *juicios sintéticos a priori*, todavía es más complejo, y no es nuestra pretensión analizarlo aquí, porque excede los límites de nuestro trabajo. Sobre todo, la tesis kantiana que en este punto nos ha interesado destacar —porque en Rahner es obvia su dependencia— es la que sostiene que el entendimiento del espíritu es, en cierto modo, *creador de la experiencia*¹³⁷, a pesar de que el propio concepto de *experiencia* no esté del todo claro

¹³⁴ KANT, I. *Crítica de la razón pura*. Traducción de P. RIBAS. Madrid: Taurus, 2015, p. 195: “*Die Möglichkeit der Erfahrung ist also das, was allen unseren Erkenntnissen a priori objektive Realität gibt. Nun beruht Erfahrung auf der synthetischen Einheit der Erscheinungen, d. i. auf einer Synthesis nach Begriffen vom Gegenstande der Erscheinungen überhaupt, ohne welche sie nicht einmal Erkenntnis, sondern eine Rhapsodie von Wahrnehmungen sein würde, die sich in keinem Kontext nach Regeln eines durchgängig verknüpften (möglichen) Bewußtseins, mithin auch nicht zur transzendentalen und notwendigen Einheit der Apperzeption, zusammen schicken würden*” (KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, A156/B195. Hamburg: Felix Meiner, 1956, p. 211).

¹³⁵ Cfr. KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, A19/B33-A49/B73. Hamburg: Felix Meiner, 1956, pp. 63-93; *Crítica de la razón pura*. Traducción de P. RIBAS. Madrid: Taurus, 2015, pp. 65-91.

¹³⁶ La segunda parte de la *Crítica* está dedicada a la *Lógica trascendental*, la cual se divide en *Analítica trascendental* (con la subdivisión de *Analítica de los conceptos* y *Analítica de los principios*) y *Dialéctica trascendental*. El gusto por una complejísima sistematización en Kant es de clara herencia wolffiana, aunque —en palabras de Armando Carlini— “llega con frecuencia a la pedantería” (CARLINI, A. *Idealismo, positivismo y espiritualismo*. En FABRO, C. (dir.), *et alii. Historia de la Filosofía*. Madrid: México: Rialp, 1965, vol. II, p. 167).

¹³⁷ Cfr. VERNEAUX, R. *Crítica de la crítica de la razón pura*. Madrid: Rialp, 1978, pp. 125-139.

ni en Kant¹³⁸ ni mucho menos en Rahner, el cual —como veremos posteriormente—, aunque dependiendo en gran medida de Kant, se acaba acercando más al idealismo radical hegeliano¹³⁹, sin siquiera considerar las percepciones, y entendiendo la *experiencia del espíritu* como constitutiva de la autoconciencia.

“La experiencia es un conocimiento empírico, es decir, un conocimiento que determina un objeto mediante percepciones. Consiste, pues, en una síntesis de percepciones, pero una síntesis que no se halla contenida en la percepción, sino que contiene en una conciencia la unidad sintética de la diversidad de tal percepción. Esta unidad sintética constituye lo esencial del conocimiento de los *objetos* de los sentidos, es decir, de la experiencia (no sólo de la intuición o sensación de los sentidos). Las percepciones se juntan en la experiencia de modo puramente accidental, de forma que no implican la necesidad de que se conecten. Ni pueden implicarla, ya que la aprehensión consiste simplemente en juntar lo diverso de la intuición empírica, pero no hay en ella representación alguna de la necesidad de enlazar en el espacio y en el tiempo la existencia de los fenómenos que une”¹⁴⁰.

Después de esta sucinta exposición de la enseñanza kantiana acerca de la *experiencia sintética*, volvamos al comentario de Karl Rahner acerca de Joseph Maréchal. Con la finalidad de fundamentar su *métaphysique de la connaissance*, Maréchal parte de las categorías y formas *a priori* de Kant, pero pretendiendo hacer un *saltus* al plano de la metafísica —lo cual contradice al mismo Kant—, para llegar a entender las *proposiciones universales*, como el nexo de unión de la diversidad de percepciones inconexas que percibe el hombre. Estas *proposiciones universales* —como la de no contradicción o la de razón suficiente— son los llamados *primeros principios*. Para nuestro autor, dichas

¹³⁸ Al respecto, Roger Verneaux, muy oportunamente, afirma lo siguiente: “La definición kantiana de experiencia es una construcción *a priori*, en el mal sentido de la palabra, que de ningún modo corresponde a lo que la experiencia dice de sí misma o a lo que ella es. Por eso Kant no se aferra a ella. Cada vez que le resulta útil da a la experiencia un sentido distinto. La desprende de su forma y de su necesidad, no dejándole más que su materia, a saber: las percepciones. Tomando el término experiencia en este sentido, ha podido afirmar que la experiencia sólo procura hechos particulares y contingentes y, por tanto, que todo juicio universal y necesario es *a priori*, tesis básica de toda la crítica. Pero al mismo tiempo que la necesidad, Kant evacua la unión, de manera que sólo queda una pura diversidad de impresiones, desvinculadas, sin orden, sin unidad. Cuando se reduce la experiencia a su materia, la experiencia no es más que un *diverso*” (VERNEAUX, R. *Crítica de la crítica de la razón pura*. Madrid: Rialp, 1978, p. 128).

¹³⁹ Para la diferencia entre el concepto de experiencia de Kant y el de Hegel, cfr. AMENGUAL, G. “El concepto de experiencia: de Kant a Hegel”. *Tópicos*. 2007, núm. 15, pp. 5-30.

¹⁴⁰ KANT, I. *Crítica de la razón pura*. Traducción de P. RIBAS. Madrid: Taurus, 2015, p. 211: “*Erfahrung ist ein empirisches Erkenntnis, d. i. ein Erkenntnis, das durch Wahrnehmungen ein Objekt bestimmt. Sie ist also eine Synthesis der Wahrnehmungen, die selbst nicht in der Wahrnehmung enthalten ist, sondern die synthetische Einheit des Mannigfaltigen derselben in einem Bewußtsein enthält, welche das Wesentliche einer Erkenntnis der Objekte der Sinne, d. i. der Erfahrung (nicht bloß der Anschauung oder Empfindung der Sinne) ausmacht. Nun kommen zwar in der Erfahrung die Wahrnehmungen nur zufälligerweise zueinander, so, daß keine Notwendigkeit ihrer Verknüpfung aus den Wahrnehmungen selbst erhellt, noch erhellen kann, weil Apprehension nur eine Zusammenstellung des Mannigfaltigen der empirischen Anschauung, aber keine Vorstellung von der Notwendigkeit der verbundenen Existenz der Erscheinungen, die sie zusammenstellt, im Raum und Zeit in derselben angetroffen wird*” (KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, B218. Hamburg: Felix Meiner, 1956, p. 211).

proposiciones universales son una señal inequívoca de que, previamente a toda experiencia, conocemos la estructura metafísica de la realidad que percibimos.

“Sabemos de la estructura metafísica de cada cosa; conocemos con certeza e indudablemente el plan metafísico de construcción del Universo, de todo ser, antes de habernos convencido a través de la experiencia, mediante una inducción general, de que todo ser tiene realmente las cualidades que nosotros le atribuimos por adelantado —*a priori*—”¹⁴¹.

Para que se pueda dar en el hombre el conocimiento, es imprescindible que las susodichas proposiciones universales sean *a priori*, lógica, temporal y psicológicamente: “Y es que dicha experiencia no es, en absoluto, posible si a ésta no le precede lógicamente —cuando no también temporal o psicológicamente— el conocimiento de tales proposiciones apodícticas”¹⁴². Por consiguiente, se concluye: “Una crítica del conocimiento deberá ser pues, en primer lugar y fundamentalmente, una crítica de estas proposiciones metafísicas universales”¹⁴³. Ahora bien, es necesario precisar mejor dicho *a priori* y cómo es posible que se dé. La respuesta se encuentra en la propia abstracción y en el *lumen intellectus agentis*: “el problema de las proposiciones metafísicas es el problema de la abstracción de los conceptos trascendentes”¹⁴⁴. Todo conocimiento concreto es, en definitiva, la afirmación del *ens transcendente*. Tanto es así, que este *a priori* se manifiesta como constituyente, en el plano del juicio de la conciencia, del objeto individual; es su forma:

“Según la doctrina escolástica, el *ens transcendente analogum* es el objeto formal del intelecto. Con ello, se ha designado ya el *a priori* intelectual, para que también pueda devenir consciente la consideración bajo la cual todo objeto puede ser comprendido intelectualmente. Todo objeto, todo *verbum mentis*, debe estar sujeto a este *a priori*. El *a priori* deviene forma, estructura del objeto individual en la conciencia”¹⁴⁵.

¹⁴¹ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “Wir wissen also von der metaphysischen Struktur jedes Dinges; wir erkennen sicher und unzweifelhaft den metaphysischen Bauplan des Universums, jedes Seins, bevor wir uns durch die Erfahrung, durch eine allgemeine Induktion überzeugt haben, daß alles Sein wirklich die Eigenschaften hat, die wir ihm von vornherein —*a priori*— zuschreiben” (RAHNER, K. *Die Grundlagen einer Erkenntnistheorie bei Joseph Maréchal*. En RAHNER, K. *Sämtliche Werke*. Solothurn; Düsseldorf; Freiburg im Breisgau: Benziger; Herder, 1996, vol. II, pp. 373-374).

¹⁴² Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “Ja eine solche Erfahrung ist überhaupt nicht möglich, wenn ihr nicht die Erkenntnis solcher apodiktischer Sätze logisch —wenn auch nicht zeitlich und psychologisch— vorausgeht” (*Ibidem*, p. 374).

¹⁴³ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “Eine Kritik der Erkenntnis wird also zunächst und hauptsächlich eine Kritik dieser allgemeingültigen metaphysischen Sätze sein müssen” (*Ibidem*, p. 374).

¹⁴⁴ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “[...] das Problem der metaphysischen Sätze [ist] das Problem der Abstraktion der transzendenten Begriffe” (*Ibidem*, p. 376).

¹⁴⁵ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “Nun ist nach scholastischer Lehre das *ens transcendente analogum* das Formalobjekt des Intellekts. Damit ist schon das intellektuelle Apriori bezeichnet, damit auch die Rücksicht unter der jedes intellektuell zu erfassende Objekt bewußt werden kann. Jedes Objekt, jedes *verbum mentis* muß sich diesem Apriori unterwerfen. Das Apriori wird Form, Struktur des Einzelobjekts im Bewußtsein” (*Ibidem*, p. 378).

De hecho, se puede decir que dicho *a priori* es el principio de unidad del mundo —en tanto que conocido—, de su multiplicidad, dándose dicha unidad en el plano cognoscitivo del sujeto. Es decir, si en el conocimiento del hombre se produce la unidad del *mundo conocido* (el mundo del espíritu) es porque existe un principio *a priori*, que es su condición de posibilidad:

“El conocimiento de lo universal es unidad de la multiplicidad. La mayor unidad de nuestro conocimiento, bajo la que son comprendidas todas las cosas individuales, es el *ens transcendente*, un concepto del que se derivan todas las leyes metafísicas últimas. Pero la unidad precede lógicamente a la multiplicidad, es *a priori* para la multiplicidad. *Non enim diversa secundum se uniuntur* (S. Th. I. q. 65 a. 1c.). Es decir, para que la multiplicidad de las cosas pueda formar una unidad en *mi* conocimiento, debe existir *a priori*, esto es, precediendo la asociación de los objetos individuales lógica y objetivamente, un principio de unión en *mi* conocimiento; en otras palabras, la unidad, y con ello la universalidad del conocimiento, presupone en el que conoce un *a priori* que convierte en cada cosa lo *universale in potentia* en un *universale actu*”¹⁴⁶.

Así pues, esta doctrina se sitúa en contra del empirismo, el cual, como es sabido, sostiene que cualquier tipo de conocimiento procede exclusivamente de la experiencia sensible y, en definitiva, se reduce a ella¹⁴⁷. Para Rahner, en esta confrontación con el

¹⁴⁶ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*Erkenntnis des Universellen ist Einigung des Vielen. Die höchste Einheit unserer Erkenntnis, unter die alle Einzeldinge gefaßt werden, ist das ens transcendente, ein Begriff, aus dem sich alle letzten metaphysischen Gesetze ableiten. Die Einheit geht aber der Vielheit logisch voraus, ist a priori für die Vielheit. Non enim diversa secundum se uniuntur* (S. th. I. q. 65 a. 1 c.). *Damit also die Vielheit der Dinge in meiner Erkenntnis eine Einheit bilden können, muß in meiner Erkenntnis a priori, d. h. der Vereinigung der Einzelobjekte logisch und sachlich vorausgehend, ein Einigungsprinzip bestehen, m.a.W. die Einheit und damit Universalität der Erkenntnis setzt im Erkennenden ein Apriori voraus, das das universale in potentia in jedem Ding zu einem universale actu macht*” (Ibidem, p. 379).

¹⁴⁷ Sirva de ejemplo la doctrina de David Hume a la que —como hemos dicho hace poco— Kant en parte confutaba, y en parte asumía. Hume, en la misma línea de Locke, critica el innatismo de las ideas, en lo cual estamos muy de acuerdo. En lo que no podemos estarlo es en la negación que hace de la doctrina de la abstracción. Para este empirista inglés las percepciones se dividen en dos: *impresiones* e *ideas*. La diferencia entre unas y otras está en la fuerza con la que el espíritu humano las recibe: “Todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos clases distintas, que denominaré *impresiones* e *ideas*. La diferencia entre ambas consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que inciden sobre la mente y se abren camino en nuestro pensamiento o conciencia. A las percepciones que entran con mayor fuerza y violencia las podemos denominar *impresiones*; e incluyo bajo este nombre todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones tal como hacen su primera aparición en el alma. Por *ideas* entiendo las imágenes débiles de las impresiones, cuando pensamos y razonamos; de esta clase son todas las percepciones suscitadas por el presente discurso, por ejemplo, con la sola excepción del placer o disgusto inmediatos que este discurso pueda ocasionar” (HUME, D. *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Ediciones Orbis, 1984, p. 87). Las ideas, en consecuencia, son, en cierto modo, meras y débiles copias de las impresiones de los sentidos, siendo ambas de la misma naturaleza: “A los matemáticos les es habitual pretender que las ideas de que se ocupan son de naturaleza tan refinada y espiritual que no son del dominio de la fantasía, sino que deben ser comprendidas por una visión pura e intelectual de la que sólo las facultades del alma son capaces. Esta misma noción se extiende a través de la mayor parte de las cuestiones filosóficas, y se hace principalmente uso de ella para explicar nuestras ideas abstractas, y para mostrar cómo podemos hacernos una idea de un triángulo, por ejemplo, ni isósceles, ni escaleno, ni delimitado por una particular longitud y proporción de los lados. Es fácil ver por qué los filósofos son

empirismo, convergen tanto el tomismo, como el racionalismo y el criticismo kantiano, puesto que estas tres doctrinas del conocimiento reconocen la existencia de un *a priori* que va más allá de la experiencia. Por consiguiente, Rahner deduce que el tomismo no puede simplemente colocarse como una doctrina de contraposición, sino que en ella existen verdaderas coincidencias con las doctrinas modernas: “La doctrina tomista del conocimiento coincide con el racionalismo en el reconocimiento de la metafísica, con el criticismo en el reconocimiento del carácter esencialmente funcional y dinámico del *a priori*”¹⁴⁸. No obstante, el tomismo supera al criticismo en cuanto aquél no enseña que lo *trascendente* sea dado en la intuición, sino que es comprendido a través del finalismo del *dinamismo intelectual*, que en breve expondremos: “lo trascendente no nos es dado en la intuición, sin embargo, [...] lo comprendemos a través de y en ese dinamismo intelectual, final, que es necesario y que es experimentado en cada constitución del objeto, en cada objetivación”¹⁴⁹. Es más, Rahner advierte que la finalidad de Maréchal es demostrar que los objetos se constituyen en el sujeto cognoscente —tanto en el plano intelectual, como en el sensible— merced al *a priori* del *ens transcendente* que es afirmado implícitamente¹⁵⁰. Este *a priori* no es ninguna idea innata, ni tampoco

tan amigos de esta noción de percepciones espirituales y refinadas: obrando de esta manera ocultan muchos de sus absurdos, negándose a aceptar las decisiones basadas en las ideas claras apelando a las que son oscuras e inciertas. Pero para destruir esta estratagema no necesitamos sino reflexionar en el principio sobre el que tanto hemos insistido, según el cual *todas nuestras ideas están copiadas de nuestras impresiones*. En efecto, partiendo de ese principio podemos inferir de inmediato que, como todas las impresiones son claras y precisas, las ideas —copiadas de aquéllas— deberán ser de la misma naturaleza, y sólo por culpa nuestra podrán contener una cosa tan oscura y complicada” (*Ibidem*, pp. 174-175). Por consiguiente, al quedar las ideas reducidas a simples copias de las impresiones, no cabe en la teoría del conocimiento de Hume la doctrina de la abstracción, la cual considera verdaderamente absurda e ininteligible; por ejemplo, leamos qué dice de ella a propósito de la idea de extensión: “La idea de extensión es adquirida en su totalidad por los sentidos de la vista o de la sensación, y si todas las cualidades percibidas por los sentidos están en la mente y no en el objeto, la misma conclusión ha de ser válida para la idea de extensión, que depende totalmente de las ideas sensibles o de las ideas de cualidades secundarias. Nada nos puede salvar de esta conclusión, sino afirmar que las ideas de estas cualidades primarias son alcanzadas por *abstracción*, opinión que, si la examinamos con rigor, encontraremos ininteligible o incluso absurda. No puede concebirse una extensión tangible o visible que no sea ni dura ni blanda, ni blanca ni negra, está igualmente allende el alcance de la mente humana. Que alguien intente concebir el triángulo en general, que no sea isósceles ni escaleno, ni tenga una determinada altura o proporción entre sus lados, y pronto percibirá el carácter absurdo de las teorías escolásticas sobre la abstracción de ideas generales” (HUME, D. *Investigación sobre el conocimiento humano*. Madrid: Alianza Editorial, 1988, pp. 181-182).

¹⁴⁸ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*Die thomistische Erkenntnislehre stimmt mit dem Rationalismus in der Anerkennung der Metaphysik überein, mit dem Kritizismus in der Anerkennung des wesentlich funktionellen, dynamischen Charakters des Aprioris*” (RAHNER, K. *Die Grundlagen einer Erkenntnistheorie bei Joseph Maréchal*. En RAHNER, K. *Sämtliche Werke*. Solothurn; Düsseldorf; Freiburg im Breisgau: Benziger; Herder, 1996, vol. II, p. 380).

¹⁴⁹ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*Das Transzendente ist uns zwar nicht in der Anschauung gegeben, aber [...] wir erfassen es durch und in jenem intellektuellen, finalen Dynamismus, der nötig ist und erlebt wird in jeder Objektskonstitution, in jeder Objektivatiön*” (*Ibidem*, p. 380).

¹⁵⁰ “*Ja, es läßt sich in einer transzendentalen Deduktion nachweisen, daß die Objektskonstitution (also auch die des Objekts der Erfahrung) überhaupt nur möglich ist, wenn dieses im Dynamismus sich offenbarende transzendente Sein implicite mitbejaht wird. Das im Einzelnen nachzuweisen, wird nun die weitere Aufgabe sein*” (*Ibidem*, p. 380): “Sí, puede demostrarse en una deducción trascendental que la constitución del objeto (es decir, también la del objeto de la experiencia) es únicamente posible

quiere decir que se intuya en sí mismo el *ens transcendental*. Este *a priori* es un principio constitutivo del conocimiento, sin el cual no pueden formarse en el intelecto los objetos que se han percibido en los sentidos; así se pretende superar el criticismo kantiano, sin renunciar a él y partiendo de él:

“Así, no hemos traspasado todavía la frontera de la metafísica. Para hacerlo, debemos, queremos, superar el agnosticismo de Kant siguiendo su propio método: demostrar, mediante una deducción trascendental, que también el reconocimiento de la validez *metafísica* trascendente corresponde a las condiciones previas de la constitución del objeto fenoménico, es decir, que queda *implicite* afirmado en todo juicio, en toda objetivación”¹⁵¹.

La cuestión principal es saber si los objetos del conocimiento tienen una validez metafísica. Para averiguarlo, se puede recurrir a la *razón práctica* del propio Immanuel Kant. Para él, el *imperativo categórico* tiene una validez absoluta, pero en el orden de la acción, no en el plano teórico¹⁵². Por lo tanto, parece que la solución está en aplicar los criterios de la razón práctica a la razón pura. Rahner y Maréchal pretenden demostrar que solamente cuando entendemos el conocimiento humano como un *proceso dinámico-final* se puede llegar a afirmar la objetividad del conocimiento mismo, entendiendo sus *objetos* en razón de su intrínseco dinamismo de finalidad¹⁵³, es decir, como *objetos metafísicos*¹⁵⁴; he aquí el silogismo que pretende demostrarlo:

cuando este ser trascendente que se revela en el dinamismo sea afirmado *implicite*. Demostrar esto detalladamente será nuestra siguiente tarea” (traducción de A. CLIMENT BELART).

¹⁵¹ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*Wir haben so die Grenze der Metaphysik noch nicht überschritten. Um das zu tun, müssen wir, wollen wir nach Kants eigener Methode seinen Agnostizismus überwinden, durch eine transzendente Deduktion nachweisen, daß auch die Anerkennung der transzendenten metaphysischen Geltung zu den Vorbedingungen der Konstitution des phänomenalen Objektes gehört, also in jedem Urteil, in jeder Objektivation implicite mitbejaht wird*” (*Ibidem*, p. 382).

¹⁵² “*Wie ist dieser Nachweis zu führen, der Nachweis der metaphysischen Geltung Unserer Objekte? Wir erinnern uns, daß Kant gewissen Sätzen, gewissen Objekten eine absolute Geltung, eine metaphysische Realität zuschrieb, aber nur vor der praktischen Vernunft. Solche Objekte haben, wenn sie ‚Ziel‘ einer notwendig zu setzenden Handlung (bei Kant ist es der moralische Imperativ) [sind], absolute metaphysische Geltung, weil eine Handlung ihr Ziel in der absoluten metaphysischen Ordnung setzt; sie haben diese Geltung aber nur vor der praktischen Vernunft und sind nicht Gegenstände, die von der theoretischen Vernunft notwendig bejaht werden müssen, weil sie zwar von der Handlung als absolut gesetzt werden, nicht aber notwendige Voraussetzung einer Objektivation, der Konstitution des theoretischen Objektes sind*” (*Ibidem*, pp. 382-383): “¿Cómo debe llevarse a cabo esta demostración, la demostración de la validez metafísica de nuestros objetos? Recordemos que Kant atribuyó una validez absoluta, una realidad metafísica, a determinadas proposiciones, a determinados objetos, pero sólo frente a la razón práctica. Tales objetos tienen, cuando son el *fin* de una acción que debe realizarse necesariamente (el imperativo categórico de Kant), una validez metafísica absoluta, pues una acción sitúa su fin en el orden metafísico absoluto; sin embargo, tienen esta validez únicamente frente a la razón práctica y no son objetos que deban ser necesariamente afirmados por la razón teórica, puesto que, si bien son considerados como absolutos por la acción, no son condición previa necesaria de una objetivación, de la constitución del objeto teórico” (traducción de A. CLIMENT BELART).

¹⁵³ Cfr. BURNS, J. P. “Spiritual Dynamism in Maréchal”. *The Thomist*. 1968, vol. 32, núm. 4, pp. 528-539.

¹⁵⁴ “*Gelingt es nun zu zeigen, daß tatsächlich eine Objektivation nur möglich ist in der absoluten Ordnung der Finalität, also nur, wenn unser Erkennen als dynamisch-finaler Prozess aufgefaßt wird, in*

“Premisa mayor: lo que es establecido necesariamente en el reino de los fines y los objetivos, en el reino de la finalidad, tiene validez absoluta (metafísica). Lo que se deja demostrar como condición previa de la objetivación (de la oposición sujeto-objeto inmanente) tiene validez objetiva frente a la razón teórica. Es decir (ambos en uno): si el fin de un dinamismo se deja demostrar como condición previa de la objetivación, éste posee: a) validez metafísica absoluta, a saber, b) frente a la razón teórica.

Premisa menor: pero en nuestro conocimiento, una objetivación es sólo posible en la medida en que, y a través de, el conocimiento es un proceso final-dinámico, de manera que aquello que es necesariamente objetivado (es decir, esas proposiciones, que son coafirmadas en toda fijación del objeto), es afirmado como metafísico y absolutamente válido porque el *objeto* es al mismo tiempo *fin*.

Conclusión: el conocimiento de un objeto necesariamente fenoménico es conocimiento del objeto como metafísico, absoluto. No existe ningún conocimiento puramente fenoménico”¹⁵⁵.

Rahner señala que el fin último es el *esse absolutum*, como repetidas veces nos ha manifestado en *Geist in Welt*. Así pues, la objetivación solamente puede darse en la dinámica hacia este *esse absolutum*, lo cual únicamente puede producirse en el juicio. Dicho juicio debe entenderse como *afirmación metafísica*, y no como una mera *síntesis concretiva* (*synthèse concrétive*). La esencia del juicio es transcategorial, debido a su dinamismo interno que tiende hacia el *esse absolutum*¹⁵⁶. Según Rahner, santo Tomás

*dem dann die Erkenntnisobjekte ‚Ziele‘ (Teil- oder Letztziel) dieser dynamischen Tendenz werden, so sind alle Vorteile, die die praktische Vernunft bei Kant hat, auf die theoretische übertragen, die notwendig bejahten Objekte werden als notwendig angestrebte Ziele, als metaphysische Objekte bewiesen“ (Ibidem, p. 383): “Si se consigue demostrar ahora que, efectivamente, una objetivación es sólo posible en el orden absoluto de la finalidad, es decir, sólo cuando nuestro conocimiento es entendido como proceso dinámico-final, en el cual después los objetos de conocimiento se convierten en fines (fin último o parcial) de esta tendencia dinámica, entonces todas las ventajas de la razón práctica kantiana son transferidas a la teórica, los objetos necesariamente afirmados quedan demostrados como fines necesariamente perseguidos, como objetos *metafísicos*” (traducción de A. CLIMENT BELART).*

¹⁵⁵ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*Obersatz: Was im Reiche der Zwecke und Ziele, im Reich der Finalität notwendig gesetzt wird, hat absolute (metaphysische) Geltung. Was sich nachweisen läßt als Vorbedingung der Objektivierung (der immanenten Subjekts-Objektsopposition), hat objektive Geltung vor der theoretischen Vernunft. Also (beides in einem): Wenn sich das Ziel eines Dynamismus als Vorbedingung der Objektivierung zeigen läßt, besitzt es a) absolute, metaphysische Geltung, und zwar b) vor der theoretischen Vernunft.*

Untersatz: Nun aber ist in unserm Erkennen eine Objektivierung nur insofern und dadurch möglich, daß das Erkennen ein final-dynamischer Prozeß ist, so daß dasjenige, was notwendig objektiviert wird (d.h. jene Sätze, die in jeder Objektssetzung mitbejaht werden), als metaphysisch und absolut geltend bejaht wird, weil das ‚Objekt‘ gleichzeitig ‚Ziel‘ ist.

Also: Erkenntnis eines notwendigen phänomenalen Objekts ist Erkenntnis des Objekts als metaphysisches, absolutes. Es gibt keine rein phänomenale Erkenntnis“ (Ibidem, pp. 383-384).

¹⁵⁶ “*Es muß 1) nachgewiesen werden, daß die Objektivierung sich nur im Urteil vollzieht, und zwar durch ein Wesenselement im Urteil, das nicht repräsentativer, statischer, kategorialer Natur ist, sondern dynamischer, transkategorialer Art, die Behauptung. Das Wesen des Urteils erschöpft sich nicht in einer ‚synthèse concrétive‘, sondern zu dieser kommt noch die ‚synthèse objective‘, die ‚affirmation‘ hinzu. Es muß 2) gezeigt werden (jetzt ganz abgesehen von der Frage, wie sich die Objektivierung in der psychologischen Reflexion kundgibt), daß die Objektivierung nur möglich ist in einem intellektuellen Finalismus, der a) nach dem esse absolutum als seinem Endziel strebt, was die Unbegrenztheit der intellektuellen Potentialität zur Voraussetzung hat (das ens transcendente, das obiectum formale des Intellekts). Und b) darum dieses esse absolutum als Endziel in die metaphysische Ordnung setzt. c) Alle*

supera a Kant ya que, a diferencia de éste, que considera los juicios como una síntesis o unión concretiva de conceptos, para él el juicio es, sobre todo, *synthesis affirmata*. La limitación de Kant es que no concibe ninguna relación entre el fenómeno y un *absoluto*: “El hecho de la relación del fenómeno con un absoluto permanece inexplorado; Kant no analiza cómo puede sernos dado este absoluto, aunque sea únicamente como idea liminal frente al fenómeno”¹⁵⁷. Por otra parte, la objetividad se da en cuanto el sujeto, mediante el juicio, llega a ser consciente de que los objetos son distintos de él (*forma alterius ut alterius*); es la conciencia entendida como *conciencia del objeto*. Según Rahner, esto es fundamentalmente así porque la verdad únicamente se encuentra en el juicio (*Wahrheit findet sich nur im Urteil*)¹⁵⁸, pero también porque dicha oposición consciente ante el objeto se realiza en el *movimiento dinámico y final*:

“El pensamiento fundamental de esta deducción trascendental de la validez metafísica de objetos necesariamente afirmados (establecidos) consiste, como ya se ha dicho, en que la objetivación, es decir, la oposición inmanente de un objeto con el acto y su contenido, es sólo posible en un *movimiento* dinámico y final, en un *fieri*, en una transición de potencia a acto, que es al mismo tiempo potencia hacia el acto siguiente”¹⁵⁹.

Como hemos visto, el conocimiento objetivo de la realidad puede darse porque existe el *a priori* constituyente que permite al sujeto, en cada juicio afirmativo (metafísico), moverse siempre hacia una finalidad última, el *esse absolutum*. Sin embargo, Rahner señala que, en cada movimiento cognoscitivo concreto, en el conocimiento de cada objeto individual, se afirma implícitamente este *esse absolutum* como fin¹⁶⁰.

Einzelobjekte als solche dadurch setzt, daß sie als Teilziele dem intellektuellen Dynamismus auf das esse absolutum hin untergeordnet werden und so metaphysische Geltung erhalten” (*Ibidem*, p. 384): “Debe demostrarse: 1) que la objetivación se realiza sólo en el juicio, a saber, a través de un elemento esencial en el juicio, que no es de naturaleza representativa, estática, categorial, sino de tipo dinámico, transcategorial: la afirmación. La esencia del juicio no se agota en una *synthèse concrétive*, sino que a ésta hay que añadir también la *synthèse objective*, la *affirmation*. Debemos señalar: 2) (prescindiendo ahora totalmente de la cuestión sobre cómo se da a conocer la objetivación en la reflexión psicológica) que la objetivación es solamente posible en un finalismo intelectual que a) aspira al *esse absolutum* como su fin último, lo que tiene como condición previa la ilimitación de la potencialidad intelectual (el *ens transcendental*, el *obiectum formale* del intelecto); y b) por ello, establece a este *esse absolutum* como fin último en el orden metafísico; c) establece todos los objetos individuales como tales al subordinarlos al dinamismo intelectual en tanto que *fines* parciales hacia el *esse absolutum*, obteniendo así validez metafísica” (traducción de A. CLIMENT BELART).

¹⁵⁷ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*Die Tatsache der Hinbeziehung des Phänomens auf ein Absolutes bleibt unerforscht; Kant untersucht nicht, wie dieses Absolute, wenn auch nur als Grenzidee dem Phänomen gegenüber, für uns gegeben sein kann*” (*Ibidem*, p. 387).

¹⁵⁸ Cfr. *Ibidem*, pp. 383-384.

¹⁵⁹ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*Der Grundgedanke dieser transzendentalen Deduktion der metaphysischen Geltung von notwendig behaupten (gesetzten) Objekten liegt, wie schon gesagt, darin, daß Objektivation, d. h. die immanente Opposition eines Objektes zum Akt und seinem Inhalt, nur möglich ist in einer dynamischen und finalen ‚Bewegung‘, in einem fieri, in einem Übergang von Potenz zum Akt, der gleichzeitig Potenz zu weiterem Akt ist*” (*Ibidem*, p. 388).

¹⁶⁰ “*Dieses Endziel läßt sich aber auch umgekehrt als implicite in jeder Teilbewegung (in der Erkenntnis jedes singulären Objektes) enthalten erkennen. Als ‚Ziele‘ erhalten die Objekte aber*

b) Comentario a las nueve proposiciones de Joseph Maréchal

A continuación, Rahner se dispone a exponer las nueve proposiciones de Joseph Maréchal acerca de la presente cuestión. Para mayor claridad, iremos citando cada proposición maréchaliana a medida que vayamos exponiendo la *traducción libre* de nuestro autor, que no es más que un comentario interpretativo, lo cual es en realidad lo que más nos interesa tener en cuenta. La primera proposición maréchaliana afirma lo siguiente: “La inteligencia humana es discursiva. En efecto, la reflexión inmediata sobre nosotros mismos, no menos que el análisis estructural del juicio revelan, en nuestra actividad cognoscitiva, una progresión dinámica, un movimiento de la potencia al acto”¹⁶¹. En efecto, Rahner recuerda que el hombre no está en posesión de ningún conocimiento innato, ni tampoco conoce por intuición. Sin embargo, el conocimiento del hombre tiene un carácter dinámico, puesto que continuamente pasa de la potencia al acto. Es en este sentido que se debe asumir la doctrina de Kant acerca de las formas y categorías *a priori*; éstas no deben entenderse como *formas vacías*, sino como principios activos de *información*: “Estos *a priori* reciben sólo entonces un sentido, realizan sólo entonces lo que deben realizar cuando no son considerados como formas vacías, sino como principios de *información*, no como *forma*, sino como *informatio*”¹⁶². Así pues, el *a priori* kantiano trascendental es el fundamento del conocimiento del hombre, entendido como movimiento dinámico: “De esta forma, el *a priori* trascendental, considerado correctamente, conduce al concepto dinámico del *movimiento*, como penetración del acto en la potencia, como actuación sucesiva de una potencia (al concepto de movimiento con la actuación recíproca entre el *a priori* de la potencia y el

*metaphysische, absolute Geltung, und müssen gleichzeitig als solche von der theoretischen Vernunft bejaht werden, weil sie als Vorbedingung der Objektivation nachgewiesen wurden. Wir analysieren also A) zunächst den intellektuellen Finalismus mit all seinen Momenten und Voraussetzungen und zeigen dann B), daß er Vorbedingung der Objektivation ist. Dann ist unsere Aufgabe gelöst” (Ibidem, p. 388): “Pero este fin último se deja también reconocer a la inversa como implícitamente contenido en cada etapa del movimiento (en el conocimiento de todo objeto singular). Como *finis*, los objetos reciben una validez metafísica, absoluta, y deben ser al mismo tiempo afirmados como tales por la razón teórica en tanto que fueron demostrados como condición previa de la objetivación. Analizamos pues A) primero el finalismo intelectual con todos sus momentos y condiciones previas para luego mostrar B) que éste es condición previa de la objetivación. Entonces, nuestra tarea quedará resuelta” (traducción de A. CLIMENT BELART).*

¹⁶¹ MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Traducción de F. FONT y S. HEREDIA. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, p. 514: “L’intelligence humaine est discursive. En effet, la réflexion immédiate sur nous-mêmes, non moins que l’analyse structurale du jugement, révèlent, dans notre activité cognitive, une progression dynamique, un mouvement de la puissance à l’acte” (MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, p. 407).

¹⁶² Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “Diese Apriori bekommen erst dann einen Sinn, leisten erst dann, was sie leisten sollen, wenn sie nicht als leere Formen, sondern als ‚Informations‘ —prinzipien betrachtet werden, nicht als forma, sondern als informatio” (RAHNER, K. *Die Grundlagen einer Erkenntnistheorie bei Joseph Maréchal*. En RAHNER, K. *Sämtliche Werke*. Solothurn; Düsseldorf; Freiburg im Breisgau: Benziger; Herder, 1996, vol. II, p. 389).

acontecimiento del exterior)”¹⁶³. Ahora bien, no podemos entender —según Rahner y Maréchal— el *movimiento* cognoscitivo sin considerar que dicho movimiento tiende hacia un fin último; así lo sentencia Maréchal: “Todo movimiento tiende hacia un Fin último, según una ley o forma especificadora, que imprime, en cada etapa del movimiento, la marca dinámica del último fin”¹⁶⁴. Del mismo modo opina Rahner; según él, no puede entenderse que las distintas etapas del movimiento estén desprovistas de un punto de partida y de un fin último¹⁶⁵. Asimismo, queda por saber cuál es este fin último que actúa como forma determinante o especificadora, dirigiendo y orientando al sujeto cognoscente desde su dinamismo intelectual apriórico. Tanto para Maréchal, como para Rahner, este fin último se identifica con el ilimitado *ser absoluto* de Dios:

“La forma especificadora, que orienta *a priori* nuestro dinamismo intelectual (*el objeto formal adecuado* de nuestra inteligencia, dicen los escolásticos) no puede concebirse más que como forma universal e ilimitada del ser. Correlativamente, el *fin último objetivo* (*finis cuius* de santo Tomás), donde se agotaría el movimiento de nuestra inteligencia, no sufre ninguna determinación limitadora, y debe, por lo tanto, identificarse con el Ser Absoluto, es decir, con lo *ilimitado* en el orden del Acto”¹⁶⁶.

A partir de aquí —según Rahner—, el hombre podrá tener experiencia trascendental, siempre y cuando se experimente en su propia limitación. El hombre, reflexionando sobre su propia actividad cognoscitiva, llega a percatarse de que su conocimiento intelectual no queda exclusivamente circunscrito a las *quidditates rerum materialium*, y va mucho más allá de las estructuras aprióricas sensibles del espacio y del tiempo, a pesar de que necesite de la sensibilidad debido a la naturaleza discursiva de su propio conocimiento¹⁶⁷:

¹⁶³ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “So führt das Transzendente Apriori richtig betrachtet zum dynamischen Begriff der ‚Bewegung‘, als Vordringen des Aktes in der Potenz, als sukzessive Aktuation einer Potenz (zum Bewegungsbegriff mit der wechselseitigen Aktuation zwischen dem Apriori der Potenz und der Begebenheit von außen)” (*Ibidem*, p. 389).

¹⁶⁴ MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Traducción de F. FONT y S. HEREDIA. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, p. 518: “Tout mouvement tend vers une Fin dernière, selon une loi, ou forme spécifique, qui imprime à chaque étape du mouvement la marque dynamique de la Fin dernière” (MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, p. 411).

¹⁶⁵ Cfr. RAHNER, K. *Die Grundlagen einer Erkenntnistheorie bei Joseph Maréchal*. En RAHNER, K. *Sämtliche Werke*. Solothurn; Düsseldorf; Freiburg im Breisgau: Benziger; Herder, 1996, vol. II, p. 390.

¹⁶⁶ MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Traducción de F. FONT y S. HEREDIA. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, p. 521: “La forme spécifique, qui oriente à priori notre dynamisme intellectuel (‘l’objet formel adéquat’ de notre intelligence disent les Scolastiques) ne se peut concevoir que comme forme universelle et illimitée d’être. Corrélativement, la ‘fin dernière objective’ (‘finis cuius’ de S. Thomas), où s’épuiserait le mouvement de notre intelligence, ne souffre aucune détermination limitatrice, et doit donc s’identifier avec l’Être absolu, c’est-à-dire avec l’‘illimité’ dans l’ordre de l’Acte” (MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, p. 413).

¹⁶⁷ “Eine diskursive Intelligenz ist, um von der Potenz zum Akt überzugehen, auf äußere, ihr von der Sinnlichkeit gelieferte Daten angewiesen. Daraus folgt aber durchaus nicht, daß die ganze überhaupt

“Pues únicamente el hecho de que el impulso dinámico de nuestra inteligencia vaya virtualmente más allá de aquello que sentimos como limitador puede permitirnos experimentar el límite como tal. En primer lugar, es evidente que nuestra capacidad de comprensión intelectual no se dirige a una cosa temporal o espacialmente limitada. Nuestra facultad sensible de conocimiento va más allá de esto”¹⁶⁸.

Sin embargo, es en el juicio donde el hombre puede experimentar que su conocimiento va más allá del ámbito espacio-temporal, entendiendo este juicio —como hemos apuntado más arriba— no como mera *concretio*, sino como *afirmación metafísica*, en donde se capta el *ser absoluto* de Dios como fin del dinamismo cognoscitivo; Rahner en este punto es claro: “Si el *esse absolutum* no fuera el fin de un intelecto tal, entonces éste tendría precisamente, como fin último, un ser que estaría definido mediante una determinación limitadora”¹⁶⁹. Remarcamos que esta tendencia orientada hacia el ser de Dios es de carácter apriórico; es, en todo caso, en el juicio que ella se actualiza. No obstante, es necesario que, desde el exterior, el alma reciba algún complemento, debido a su naturaleza racional o discursiva; así lo enseña Maréchal, aunque, curiosamente, aquí Rahner dedica apenas unas pocas líneas de comentario, puesto que él hace caso omiso del dato externo y de la realidad extramental en general, como ha quedado demostrado en nuestro análisis de *Espíritu en el mundo*. La proposición cuarta de Maréchal reza así: “Una facultad cognoscente discursiva (no-intuitiva), obligada a perseguir su Fin por pasos sucesivos de la potencia al acto, no puede efectuarlos más que asimilándose un *dato* extraño. Por lo tanto, el ejercicio de nuestra inteligencia reclama una sensibilidad asociada”¹⁷⁰. Asimismo, el filósofo belga precisa cómo debe entenderse la asimilación del dato externo mediante la sensibilidad.

mögliche Aktivität dieser Intelligenz, die dieser Aktivität eigene Form gemessen und bestimmt sei durch die Ausdehnung dieser Gegebenheiten” (RAHNER, K. *Die Grundlagen einer Erkenntnistheorie bei Joseph Maréchal*. En RAHNER, K. *Sämtliche Werke*. Solothurn; Düsseldorf; Freiburg im Breisgau: Benziger; Herder, 1996, vol. II, p. 391): “Una inteligencia discursiva depende, para ir de la potencia al acto, de datos externos que le son dados por la sensibilidad. Sin embargo, de ello no se sigue en absoluto que la totalidad de la actividad posible de esta inteligencia, la forma propia de esta actividad, sea medida y determinada mediante la expansión de estas circunstancias” (traducción de A. CLIMENT BELART).

¹⁶⁸ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*Denn nur die Tatsache, daß der dynamische Stoß unserer Intelligenz virtuell über das hinausgeht, was wir als begrenzend empfinden, kann uns die Grenze als solche erfahren lassen. Zunächst ist es nun selbstverständlich, daß unsere intellektuelle Fassungskraft nicht auf ein zeitlich oder räumlich begrenztes Ding geht. Darüber geht ja schon unsere sinnliche Erkenntnisfähigkeit hinaus*” (*Ibidem*, p. 390).

¹⁶⁹ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*Wenn das Esse absolutum nicht das Ziel eines solchen Intellektes wäre, dann hätte er eben als letztes Ziel ein Sein, das durch eine einengende Determination bestimmt wäre*” (*Ibidem*, pp. 391-392).

¹⁷⁰ MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Traducción de F. FONT y S. HEREDIA. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, p. 523: “*Une faculté connaissante discursive (non-intuitive), astreinte à poursuivre sa Fin par des passages successifs de la puissance à l'acte, ne les peut effectuer qu'en s'assimilant un 'donné' étranger. Aussi l'exercice de notre intelligence réclame-t-il une sensibilité associée*” (MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, p. 415).

Teniendo en cuenta que las formas *a priori* tienen un carácter activo *informante* —como dice Rahner—, el dato sensible individual solamente se podrá asimilar bajo la forma *a priori* del intelecto, el cual aportará a dicho dato sensible la razón de finalidad:

“Por ser nuestra operación intelectual un devenir activo, cada asimilación que haga de determinaciones nuevas, gracias al concurso de la sensibilidad, debe presentar un doble aspecto: 1º el aspecto de una adquisición: la determinación nueva es introducida bajo la forma *a priori* del devenir intelectual (en términos escolásticos: *bajo el objeto formal de la inteligencia*); 2º el aspecto de un punto de partida dinámico: la determinación no es asimilada más que según su relación dinámica al Fin último, es decir, como fin próximo eventual, como medio posible”¹⁷¹.

Por su parte, Rahner entiende, consiguientemente, cada una de las determinaciones individuales provenientes de la sensibilidad como *subfines*, como momentos que conducen al intelecto hacia el ser absoluto de Dios: “Por ende, estas determinaciones están subordinadas al fin último en tanto que *subfines* y fines parciales, bajo esta perspectiva son *deseadas*, impulsadas por esta inteligencia dinámica final dirigida al *esse absolutum*”¹⁷². En otras palabras: “Todo conocimiento individual debe, para ser conocimiento, ser una etapa de este impulso dinámico hacia lo infinito”¹⁷³. Ahora bien, falta saber de qué manera el dato sensible, informado por el *principio universalizante* trascendental, sirve también de medio para que el sujeto alcance un conocimiento objetivo; he aquí la sexta proposición del padre Maréchal:

“1. La asimilación del dato, considerado estáticamente como una adquisición subjetiva, no contiene aún para la conciencia los elementos de una oposición inmanente de objeto a sujeto. 2. Por el contrario, la relación dinámica del dato al Fin absoluto de la inteligencia

¹⁷¹ MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Traducción de F. FONT y S. HEREDIA. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, p. 524: “Notre opération intellectuelle étant un devenir actif, chaque assimilation qu’elle fait de déterminations nouvelles, grâce au concours de la sensibilité, doit présenter un double aspect: 1º l’aspect d’une acquisition: la détermination nouvelle est introduite sous la forme à priori du devenir intellectuel (en termes scolastiques: ‘sous l’objet formel de l’intelligence’); 2º l’aspect d’un point de départ dynamique: la détermination n’est assimilée que selon son rapport dynamique à la Fin dernière, c’est-à-dire comme fin prochaine éventuelle, comme moyen possible” (MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, pp. 416-417).

¹⁷² Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “Diese Determinationen werden deshalb als Unter- und Teilziele dem Endziel untergeordnet, unter dieser Rücksicht ‚gewollt‘, erstrebt von dieser auf das *Esse absolutum* hinggerichteten final-dynamischen Intelligenz” (RAHNER, K. *Die Grundlagen einer Erkenntnistheorie bei Joseph Maréchal*. En RAHNER, K. *Sämtliche Werke*. Solothurn; Düsseldorf; Freiburg im Breisgau: Benziger; Herder, 1996, vol. II, p. 393).

¹⁷³ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “Jede Einzelerkenntnis muß, um Erkenntnis zu sein, Teilstrecke dieses dynamischen Stoßes ins Unendliche sein” (RAHNER, K. *Die Grundlagen einer Erkenntnistheorie bei Joseph Maréchal*. En RAHNER, K. *Sämtliche Werke*. Solothurn; Düsseldorf; Freiburg im Breisgau: Benziger; Herder, 1996, vol. II, p. 393).

presenta —implícitamente— los elementos de una tal oposición y así, a la vez, *constituye* el objeto como objeto en la conciencia y lo vincula al orden ontológico”¹⁷⁴.

Somos conscientes de la importancia que ha dado el doctor Rahner en *Geist in Welt*, no sólo a la autoconciencia del espíritu, sino también a que ésta se alcance simultáneamente mediante la oposición a *lo otro* (al mundo), estableciéndose, así, una relación sujeto-objeto, aunque, como hemos podido comprobar, en Rahner el objeto (el mundo) es aquello en donde el mismo sujeto se ve reflejado, lo cual, por otro lado, únicamente se puede alcanzar cuando la sensibilidad participa de la *concienticidad* del espíritu. En otros términos, pero muy parecidos, Karl Rahner comenta así la anterior proposición maréchaliana:

“Pero la conciencia de ser detenido por un límite —y sólo esto nos puede provocar conocer el límite como tal, aunque sólo sea conocido desde dentro— es sólo posible en la medida en que se tiene conciencia de una condición que supera virtualmente el límite, en otras palabras, la limitación en cuanto tal sólo puede ser comprendida desde adentro en y mediante una tendencia activa que se especifica por lo dado desde fuera, pero al mismo tiempo en cierto modo detenida, limitada y restringida”¹⁷⁵.

Así pues, Rahner, basándose en la doctrina de Maréchal, entiende la objetividad del conocimiento, no desde la sensibilidad, sino desde el dinamismo finalista del intelecto: “Así, llegamos también, por el camino de la suposición, según la cual la pasividad de la sensibilidad es la causa de la objetivación, a la conclusión de que sólo mediante y en el dinamismo intelectual es posible la objetivación”¹⁷⁶. Sin embargo, yendo más allá de Maréchal, Rahner en realidad entiende —como enseña también en *Geist in Welt*— la susodicha objetividad desde la conciencia o *concienticidad*: “Esto puede explicar que

¹⁷⁴ MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Traducción de F. FONT y S. HEREDIA. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, p. 527: “1. *L'assimilation du donné, considérée statiquement, comme une acquisition subjective, ne contient pas encore, pour la conscience, les éléments d'une opposition immanente d'objet à sujet, 2. Par contre, le rapport dynamique du donné à la Fin absolue de l'intelligence présente —implicitement— les éléments d'une pareille opposition, et ainsi, du même coup, 'constitue' l'objet comme objet dans la conscience, et le rattache à l'ordre ontologique*” (MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, p. 419).

¹⁷⁵ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*Das Bewußtsein aber, von einer Grenze aufgehhalten zu werden, —und das allein kann uns veranlassen, die Grenze als solche zu erkennen, obwohl sie nur von innen erkannt wird— ist nur so möglich, daß man Bewußtsein hat von einer Bedingung, die virtuell die Grenze übersteigt, m.a.W. die Begrenzung als solche kann von innen nur erfahren werden in und durch eine aktive Tendenz, die durch die Gegebenheit von außen spezifiziert wird, gleichzeitig aber auch gewissermaßen aufgehhalten, beschränkt und eingeengt wird*” (RAHNER, K. *Die Grundlagen einer Erkenntnistheorie bei Joseph Maréchal*. En RAHNER, K. *Sämtliche Werke*. Solothurn; Düsseldorf; Freiburg im Breisgau: Benziger; Herder, 1996, vol. II, p. 395).

¹⁷⁶ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*So kommen wir auch auf dem Weg der Annahme, die Passivität der Sinnlichkeit sei der Grund der Objektivation, zur Einsicht, daß nur durch und im intellektuellen Dynamismus die Objektivation möglich ist*” (*Ibidem*, p. 395).

este elemento extraño se vuelva consciente, pero no que pueda llamarse *objeto*, es decir, como contrapuesto a un *yo*. Para ello, es necesario que la misma relación sujeto-objeto devenga inmanente a la conciencia, que el sujeto establezca esta relación en sí mismo y que no sea solamente uno de los miembros de la relación¹⁷⁷. Todo esto equivale a decir que el sujeto se experimenta trascendentalmente como orientado, como tendencia, hacia el fin último, al mismo tiempo que se experimenta consciente de situarse ante los objetos individuales, en tanto que *subfines*, momentos que forman parte del dinamismo intelectual que afirma metafísicamente, en el juicio, el *ser absoluto* de Dios: “El sujeto se experimenta como tendencia, y, porque se conoce como dicha tendencia, le es dado con ello también el fin último como diferente de la tendencia y con ello también los hechos individuales como objetos-subfines diferentes de la tendencia¹⁷⁸. Señala, asimismo, Rahner que el finalismo dinámico no es posterior a la objetivación, sino que precede a ésta¹⁷⁹.

Teniendo en cuenta todas las proposiciones anteriores, Maréchal ya tiene todos los elementos para formular el valor metafísico de la afirmación del juicio en su séptima proposición: “La asimilación intelectual de los datos, inseparablemente acompañada de su introducción en el orden absoluto de la finalidad, no es otra cosa que la afirmación, *acto trascendental* o *forma objetiva* del juicio. La afirmación tiene, pues, un valor metafísico¹⁸⁰. En definitiva, ha quedado claro que, para el padre Maréchal —como para nuestro autor—, con el juicio afirmativo, es decir, con el ser de la cópula del juicio se alcanza *implicite* el *esse* de la metafísica, identificado con el ser absoluto de Dios, como

¹⁷⁷ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*Damit mag erklärt sein, daß dieses fremde Element bewußt wird, nicht aber, daß es als ‚Objekt‘, d.h. als einem ‚Ich‘ entgegengesetzt erkannt wird. Dazu ist nötig, daß die Subjekts-Objektsrelation selbst bewußtseinsimmanent werde, daß das Subjekt diese Relation in sich selbst setzt und nicht bloß eines der Relationsglieder ist*” (*Ibidem*, p. 395).

¹⁷⁸ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*Das Subjekt erfährt sich als Tendenz, und weil es sich als solche Tendenz erkennt, ist ihm auch damit das Endziel als von der Tendenz verschieden gegeben und damit auch die Einzelgegebenheiten als von der Tendenz verschiedene Teilziele-Objekte*” (*Ibidem*, p. 396).

¹⁷⁹ “*Wir haben aber nachgewiesen, daß der innerste Kern der Objektivation ein solches ‚Wollen‘, ein dynamischer Finalismus ist, der also der Objektivation nicht nachfolgt, sondern vorausgeht. Damit wird dieser Dynamismus eine Bedingung a priori für jedes Objekt der theoretischen Vernunft, die Setzung seiner Ziele eine theoretisch-objektive Notwendigkeit*” (*Ibidem*, p. 397): “Pero hemos demostrado que el núcleo más interno de la objetivación es un *querer*, un finalismo dinámico que no sucede a la objetivación, sino que la precede. Con ello, este dinamismo se convierte en una condición *a priori* para todo objeto de la razón teórica, y la fijación de sus fines en una necesidad *teórica-objetiva*” (traducción de A. CLIMENT BELART).

¹⁸⁰ MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Traducción de F. FONT y S. HEREDIA. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, p. 533: “*L’assimilation intellectuelle des données, inséparablement accompagnée de leur introduction dans l’ordre absolu de la finalité, n’est autre chose que l’affirmation, ‘acte transcendantal’ ou ‘forme Objective’ du jugement. L’affirmation a donc une valeur métaphysique*” (MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, p. 424).

fin último de todo conocer o de todo juicio particular. Sin embargo, leyendo la octava proposición de Maréchal encontramos alguna diferencia importante con nuestro autor:

“Si la relación de los datos al Fin último de la inteligencia es una condición *a priori* intrínsecamente *constitutiva* de todo objeto de nuestro pensamiento, el conocimiento analógico del Ser Absoluto, como término superior e inefable de esta relación, entra *implícitamente* en nuestra conciencia inmediata de todo objeto en tanto que objeto. Luego la pertenencia necesaria al objeto necesario es la suprema garantía especulativa que exigen las filosofías críticas. Por lo tanto, concluiremos que, según los principios de estas filosofías, la afirmación del Ser trascendente como Fin último (y correlativamente como Causa primera), no menos que el carácter de absoluto ontológico que refluje de allí sobre los datos contingentes mismos, no revela solamente una necesidad *objetivo-práctica*, sino ante todo una necesidad *objetivo-teórica* de la razón”¹⁸¹.

Es cierto que son innegables las coincidencias de la maréchaliana teoría de la *afirmación metafísica* con aquellos pasajes de *Geist in Welt* en donde el doctor Rahner afirma lo propio, es decir, que, en virtud de la anticipación (*Vorgriff*), de la orientación apriórica del espíritu, y mediante el juicio de la conciencia, se llega a alcanzar el *ser en general*, el cual, según nuestro autor, coincide *simpliciter* con el *esse absolutum* de Dios. Sin embargo, el padre Maréchal entiende que su *a priori* es condición de posibilidad para el conocimiento analógico de Dios, como causa primera de todo objeto de nuestro conocimiento, lo cual nuestro autor obvia por completo. Aunque la postura ecléctica y compleja de Maréchal no nos convenza, es cierto que la de Rahner es mucho más equívoca, extrema y más cercana al idealismo. Curiosamente, en el comentario a la octava proposición, Rahner no cita correctamente a Maréchal, y en ningún momento llega a hablar del, aunque implícito, conocimiento analógico de Dios del que trata el filósofo belga: “La asimilación intelectual de los hechos, que está inseparablemente vinculada con su introducción en el orden absoluto de la finalidad, no es otra cosa que la afirmación del juicio, el *acto trascendental*, la *forma objetiva* del

¹⁸¹ MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Traducción de F. FONT y S. HEREDIA. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, p. 534: “Si la relación des données à la Fin dernière de l’intelligence est une condition à priori intrinsèquement ‘constitutive’ de tout objet de notre pensée, la connaissance analogique de l’Être absolu, comme terme supérieur et ineffable de cette relation, entre ‘implicitement’ dans notre conscience immédiate de tout objet en tant qu’objet. Or l’appartenance nécessaire à l’objet nécessaire de la pensée est la suprême garantie spéculative qu’exigent les philosophies critiques. Aussi concluons-nous que, selon les principes de ces philosophies, l’affirmation de l’Être transcendant, comme Fin dernière (et corrélativement comme Cause première), non moins que le caractère d’absolu ontologique qui rejaillit de là sur les données contingentes elles-mêmes, ne relèvent pas seulement d’une nécessité ‘objective-pratique’, mais avant tout d’une nécessité ‘objective-théorique’ de la raison” (MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, p. 425).

juicio. La afirmación del juicio tiene por consiguiente validez metafísica¹⁸². De hecho, en la novena y última proposición, Rahner hace un cambio substancial; pero, leamos primero lo que dice Maréchal:

“Una Crítica del conocimiento no puede conducir más allá de las conclusiones formuladas en la proposición 8ª. Una vez establecido —como se ha hecho más arriba— que la actitud de abstracción o de negación ante la realidad ontológica de los objetos pensados suprimiría la posibilidad misma del pensamiento objetivo, todo problema crítico ulterior deviene no solamente ficticio, sino impensable, contradictorio¹⁸³”.

Como hemos podido leer, el padre Maréchal pone el límite de la crítica del conocimiento en la proposición octava. Aunque este filósofo belga destaca por la confusión de sus tesis, siendo difícil definir exactamente dónde pone dichos límites, creemos poder afirmar que, para este autor, el límite está en el conocimiento analógico del ser de Dios. Por el contrario, Rahner dice que la crítica no puede ir más allá, no de la octava, sino de la séptima proposición¹⁸⁴, lo cual —creemos— le otorga más flexibilidad a la hora de desarrollar sus teorías. Lo más grave, sin embargo, es que Rahner no ha advertido al lector de la tergiversación que ha hecho del texto de Maréchal, presentando su *resumen* como si fuera perfectamente fiel al pensamiento maréchaliano. Rahner, poniendo los límites en la *afirmación metafísica* (séptima proposición), no está negando que el conocimiento implícito de Dios forme parte de la Crítica; al contrario. Recordemos que, para él —tuvimos ocasión de analizarlo en *Geist in Welt*—, no existe frontera entre la metafísica —identificada con la teoría del conocimiento— y la teodicea,

¹⁸² Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “Die intellektuelle Assimilation der Gegebenheiten, die untrennbar mit ihrer Einführung in die absolute Ordnung der Finalität verbunden ist, ist nichts anderes als die Urteilsbejahung, als der ‚transzendente Akt‘, die ‚objektive Form‘ des Urteils. Die Urteilsbejahung hat somit metaphysische Geltung” (RAHNER, K. *Die Grundlagen einer Erkenntnistheorie bei Joseph Maréchal*. En RAHNER, K. *Sämtliche Werke*. Solothurn; Düsseldorf; Freiburg im Breisgau: Benziger; Herder, 1996, vol. II, p. 397).

¹⁸³ MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Traducción de F. FONT y S. HEREDIA. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, p. 538: “Une Critique de la connaissance ne peut conduire au delà des conclusions formulées dans la proposition 8. Une fois établi —comme on l’a fait plus haut— que l’attitude d’abstention ou de négation devant la réalité ontologique des objets pensés supprimerait la possibilité même de la pensée objective, tout problème critique ultérieur devient non seulement fictif, mais impensable, contradictoire” (MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, p. 428).

¹⁸⁴ “Eine Erkenntniskritik kann nicht über die Ergebnisse unseres 7. Satzes hinausführen. Ist nämlich einmal, wie wir es getan haben, festgestellt, daß jedes Absehen oder Leugnen der ontologischen Realität unserer gedachten Objekte auch die Möglichkeit jedes objektiven Denkens (also auch von phänomenalen Objekten) aufhebt, dann wird jedes weitere kritische Problem in sich undenkbar und widerspruchsvoll” (RAHNER, K. *Die Grundlagen einer Erkenntnistheorie bei Joseph Maréchal*. En RAHNER, K. *Sämtliche Werke*. Solothurn; Düsseldorf; Freiburg im Breisgau: Benziger; Herder, 1996, vol. II, pp. 397-398): “Una crítica del conocimiento no puede conducir más allá de los resultados de nuestra 7ª proposición. Una vez se ha constatado, como hemos hecho, que toda omisión o negación de la realidad ontológica de nuestros objetos pensados anula también la posibilidad de todo pensamiento objetivo (es decir, también de objetos fenoménicos), entonces cualquier otro problema crítico se convierte en sí en impensable y contradictorio” (traducción de A. CLIMENT BELART).

y, podríamos añadir, la propia teología, como mostraremos en el último punto de nuestro trabajo; Rahner convierte el juicio consciente del espíritu en *locus Dei et revelationis*. En cambio, creemos que la tesis del doctor Maréchal es muchísimo más moderada al poner los límites de la Crítica en el conocimiento analógico de Dios, a pesar de que éste sea implícito, y de que no estemos de acuerdo con el apriorismo kantiano y el finalismo que dominan en esta cuestión y en el resto de su *métaphysique de la connaissance*.

c) *Reflexión final: el conocimiento entendido como proceso ontológico*

Para finalizar el presente comentario que hace a *Le point de départ de la métaphysique*, Rahner concluye con una serie de reflexiones. Recogiendo la referencia que Maréchal hace al planteamiento de Juan de Santo Tomás¹⁸⁵, nuestro autor cree haber resuelto el problema de la objetividad, es decir, de cómo una forma puede ser conocida, precisamente en tanto que forma diferente del propio conocimiento: *trahere ad se formam alterius ut alterius*¹⁸⁶. En definitiva, se puede formular la siguiente ley ontológica

¹⁸⁵ Cfr. MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V, pp. 74-75; *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Traducción de F. FONT y S. HEREDIA. Madrid: Gredos, 1959, vol. V, pp. 123-124.

¹⁸⁶ "At vero D. Thomas profundius scrutatus naturam cognoscitivam distinguit duplicem rationem passivae receptionis. Est enim passiva immaterialis et passiva materialis. Materialis est ad recipiendum aliquid constituendo aliquod esse cum illo, et sic recipitur aliquid tamquam pertinens ad se et communicans in esse cum ipso recipiente, non autem recipitur aliquid tamquam pertinens ad alterum extra se, et non communicans secum in esse. Quaecumque enim forma, sive propria sive ab extrinseco proveniens, informando subiectum ita redditur propria istius, quod non alterius, in quo non recipitur. Et sic recipere formas est commune cognoscenti et non cognoscenti. Passiva immaterialis est, quae non solum recipit formas proprias et ad se pertinentes, sed etiam potest recipere formam alterius seu fieri alia a se. Et ideo notanter S. Thomas I. p. q. 14. art. 1. ponit differentiam inter cognoscentia et non cognoscentia, quod non cognoscentia nihil habent nisi formam suam, cognoscentia autem possunt habere etiam formam rei alterius. Ubi adverto non dixisse D. Thomam, quod cognoscentia possunt habere formam alteram, sed formam rei alterius. Nam formam alteram potest habere quaecumque res, quae recipit in se perfectionem aliquam vel formam ab extrinseco proveniente. Nam illa forma est altera, id est distincta a se et ab extrinseco proveniens, sed non est alterius, quia hoc ipso, quod in se recipitur, fit sua, ita quod non pertinet ad alterum, sed ad se. Neque enim inhaeret aut subiectatur in altero, et licet subiectaretur, tamen prout est in se, informat ut propria eius et ut sua. Cognoscentia autem in hoc elevantur super non cognoscentia, quia id, quod est alterius ut alterius, seu prout manet distinctum in altero, possunt in se recipere, ita quod non solum sunt id, quod in se sunt, sed etiam possunt fieri alia a se, sicut quando video colorem, non fit oculus coloratus in se, sed color, qui est in alio realiter, ponitur intentionaliter et visive in oculo. Et ad hoc requiritur immaterialitas in ipsa potentia sic recipiente, ut probat D. Thomas in eadem q. 14. art. 1. et q. 2. de Veritate art. 2., quia non potest unum fieri alterum seu trahere ad se formam alterius ut alterius in ipso esse materiali et entitativo, in quo existit. Sic enim non posset fieri alterum et trahere illud ad se nisi per aliquam immutationem aut conversionem unius in alterum, et si ita fieret, adhuc non diceretur fieri alterum a se manente altero, sed transmutare illud in se et fieri proprium. Receptio ergo ista debet fieri immateriali modo, quia non potest fieri secundum conditionem materiae, cuius proprium est coarctare et restringere formam et reddere illam incommunicabilem ulteriori subiecto et componere cum altero secundum transmutationem in esse. Et sic ut aliquid fiat alterum a se et recipiat illud, non ut

(*ontologische Gesetz*): “Un objeto se reconoce sólo en la medida en que su forma, a través de una influencia causal —cuyo tipo no nos ocupa aquí— se subordina a la forma natural de una potencia activa como nueva especificación y se fusiona con ella en la unidad de una actividad inmanente”¹⁸⁷. Ahora bien, aquí entra el concepto de *species*, el cual tanto nos ha ocupado en nuestro análisis de *Geist in Welt*: “el conocimiento debe ser en primer lugar y ante todo considerado como proceso ontológico; la facultad del conocimiento debe pues, en primer lugar, recibir una determinación ontológica —*species*—”¹⁸⁸. Ahora bien, aquí el doctor Rahner se pregunta cómo esta *forma* o *species* aparece objetivada en la conciencia. Ya en *Geist in Welt* vimos que la objetivación es el resultado del saberse conscientemente confrontado con *lo otro* del mundo, lo cual se consigue gracias a la orientación o apertura del espíritu hacia una finalidad, hacia el *ser en general*. Aquí, con otras palabras más adecuadas al texto maréchaliano, pero con el mismo sentido, nuestro autor también enseña que la *species* solamente puede objetivarse en razón del finalismo intelectual, que constituye una relación, la *relación dinámica de la finalidad* (*die dynamische Relation der Finalität*). Cuando el espíritu es consciente de esta tendencia, de la finalidad de su conocimiento, entonces sus formas podrán ser objetivadas de modo simultáneo:

“Pero experimentarse como tendencia, a través de lo cual también el fin de esta tendencia deviene consciente, contrapone naturalmente este fin a la tendencia; los fines son objetivados *eo ipso*. Es decir, si la forma que determina al acto deviene consciente en tanto que fin, entonces ésta será y podrá devenir consciente solamente *objetivada*. La solución a la pregunta sobre cómo es posible el *trahere ad se formam alterius ut alterius* se halla pues en el finalismo intelectual. A partir de aquí, se entiende también por sí solo que la forma deviene enseguida consciente como *forma alterius* y no es conocida sólo mediante un proceso consciente como tal”¹⁸⁹.

communicans in esse cum illo, sed ut alterum a se, oportet, quod careat illa conditione restrictiva materialitatis et habeat conditionem amplitudinis, quae vocatur immaterialitas. Quod totum videri potest in D. Thoma explicante hanc rationem cognoscibilitatis ex immaterialitate I. p. q. 14. art. 1. et q. 2. de Veritate art. 2., ut etiam expendemus infra q. 6. art. 2” (JUAN DE SANTO TOMÁS. *Cursus Philosophicus Thomisticus* III, q. IV, a. 1. Lyon: Laurentius Arnaud; Petrus Borde; Joannes Arnaud; Petrus Arnaud, 1678, p. 774).

¹⁸⁷ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*Ein Objekt ist nur in dem Maß erkannt, in dem seine Form durch einen kausalen Einfluß —dessen Art uns hier nicht beschäftigt— sich der natürlichen Form einer aktiven Potenz als neue Spezifikation unterordnet und sich mit ihr zusammenschließt zur Einheit einer immanenten Tätigkeit*” (RAHNER, K. *Die Grundlagen einer Erkenntnistheorie bei Joseph Maréchal*. En RAHNER, K. *Sämtliche Werke*. Solothurn; Düsseldorf; Freiburg im Breisgau: Benziger; Herder, 1996, vol. II, p. 398).

¹⁸⁸ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*Erkenntnis muß zuerst und vor allem als seinsmäßiger Vorgang betrachtet werden: die Erkenntnisfähigkeit muß also zunächst eine seinsmäßige Determination —species— erhalten*” (*Ibidem*, p. 398).

¹⁸⁹ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*Sich aber als Tendenz erleben, wodurch auch das Ziel dieser Tendenz bewußt wird, setzt natürlich dieses Ziel der Tendenz entgegen; Ziele sind eo ipso objektiviert. Wird also die den Akt determinierende Form als Ziel bewußt, so wird und kann sie nur*

Por otra parte, aunque Rahner en *Geist in Welt* —como hemos dicho antes— no desarrolle la cuestión acerca del conocimiento analógico de Dios, ni lo haya considerado antes como el límite de la Crítica o de su *Erkenntnismetaphysik*, en estas reflexiones finales del comentario a Maréchal llega a mencionar, al fin, dicho conocimiento analógico, pero deformando su significado; veamos cómo. Primeramente, él acepta así el conocimiento análogo de Dios:

“Dios es únicamente comprendido como el *terminus* más elevado de aquel concepto análogo del ser que oscila y parpadea entre un máximo de actualidad y un máximo de potencialidad, entre el *actus purus* y la *materia prima*. Dios, así lo enseña la filosofía escolástica, se conoce sólo análogamente, y también los conceptos trascendentes son sólo trascendentales en su significado análogo”¹⁹⁰.

De nuevo, Rahner entiende el conocimiento análogo dentro del dinamismo hacia el *esse absolutum*: “Si la forma de este dinamismo es el *ens analogum*, es decir, si éste está dirigido hacia el *esse absolutum*, entonces se aclara la cuestión. Esta forma del dinamismo, su absoluta ilimitación, deviene consciente tan pronto como este dinamismo es actualizado por primera vez; entonces, esta tendencia se da a conocer hacia lo infinito”¹⁹¹. Según Karl Rahner, para conocer a Dios de modo análogo no hay que partir de la realidad creada, sino que el *ens analogum* se alcanza por medio de la reflexión trascendental sobre la forma *a priori* de nuestro dinamismo intelectual. ¿Cómo se consigue esto? Pues, mediante la *conversio ad phantasma*. En la *conversio* el espíritu se experimenta conscientemente limitado, sensiblemente limitado por el espacio y el tiempo; así, en esta concretización, se alcanza el *ens univocum*. Y es a partir de este *ens univocum* que el hombre también se experimenta como ilimitado hacia todo ser concreto y hacia el *esse absolutum*; esto es, en definitiva, el conocimiento análogo para Rahner: “Así, el *ens univocum* incluye en su representación formal-estática al *esse absolutum* y, con éste, a toda la escalera del ser hasta él en una anticipación dinámica, y

,objektiviert‘ bewußt werden. Im intellektuellen Finalismus liegt also die Lösung der Frage, wie das ‚trahere ad se formam alterius ut alterius‘ möglich ist. Von hier aus versteht sich auch von selbst, daß die Form sofort als forma alterius bewußt wird und nicht erst durch einen bewußten Vorgang als solche erkannt wird“ (*Ibidem*, p. 399).

¹⁹⁰ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “Gott wird ja nur als der oberste Terminus jenes analogen Seinsbegriffs erfaßt, der schwankt und flimmert zwischen einem Maximum an Aktualität und einem Maximum an Potentialität, zwischen dem *actus purus* und der *materia prima*. Gott, so lehrt die scholastische Philosophie, wird nur analog erkannt, und auch die transzendenten Begriffe sind nur in ihrer analogen Bedeutung transzendentale“ (*Ibidem*, p. 400).

¹⁹¹ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “Ist die Form dieses Dynamismus das *ens analogum*, d.h. ist er auf das *esse absolutum* hingerrichtet, so klärt sich die Sache. Diese Form des Dynamismus, ihre absolute Unbegrenztheit wird bewußt, sobald dieser Dynamismus zum ersten Male aktuiert wird; dann gibt sich diese Tendenz ins Unendliche zu erkennen“ (*Idem*).

desvela así, si bien no a simple vista, las condiciones del ser para todo ser”¹⁹². Para el padre Rahner, esta manera de entender el conocimiento análogo constituye la superación de la crítica kantiana. Es decir, la solución al agnosticismo kantiano está en el propio acto trascendental del juicio, entendido en clave finalista, como afirmación metafísica del *esse absolutum*. De este modo, Rahner piensa que no hay que confutar la doctrina de Kant, sino que únicamente hay que completarla con la tesis finalista de Maréchal:

“Conocimiento análogo, finalismo intelectual y dinamismo están en estrecha relación. Si el conocimiento análogo es el verdadero término medio entre la metafísica racionalista y el agnosticismo kantiano-criticista, entonces el punto de partida para la superación del criticismo se encuentra precisamente en el análisis de la cara dinámica del conocimiento, del acto trascendental; y no nos sorprende que Kant no tuviera en cuenta precisamente esta cara de la presente cuestión, que olvidara, más allá de la unidad trascendental, el acto trascendental”¹⁹³.

Otra reflexión que hace Rahner trata sobre el *principio de identidad*. Es tan importante este *principio*, según nuestro autor, que sintetiza en él todo el problema de la metafísica del conocimiento: “Es el eje fijo alrededor del cual debe girar una gnoseología metafísica, pero también crítica”¹⁹⁴. Sin este *principio*, toda la Crítica sería imposible y absurda. Para nuestro autor, el *principio de identidad* es la condición de posibilidad para la inteligibilidad. Supone, por otro lado, la síntesis metafísica de la esencia y la existencia:

“El principio de identidad expresa, pues, en los términos más generales, la síntesis necesaria del *quod* y del *quo*, de la esencia y de la existencia. Significa fundamentalmente que todo ser, en tanto que es ser, es también *ser así* [*Sosein*], y, con ello, inteligible. De este modo, este principio revela claramente su estructura sintética, puesto que afirma la unidad necesaria de todo ser con su esencialidad inteligible”¹⁹⁵.

¹⁹² Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “So schließt das *ens univocum* bei seiner formell-statischen Repräsentation das *Esse absolutum* und mit ihm die ganze *Seinsleiter* bis zu ihm in einer dynamischen Antizipation ein und enthüllt so, wenn auch nicht dem direkten Blick, die *Seinsverhältnisse für alles Sein*” (*Ibidem*, p. 401).

¹⁹³ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “Analoge Erkenntnis und intellektueller Finalismus und Dynamismus stehen im engsten Zusammenhang. Ist die analoge Erkenntnis der wahre Mittelweg zwischen rationalistischer Metaphysik und kantisch-kritizistischem Agnostizismus, so liegt der Ausgangspunkt einer Überwindung des Kritizismus gerade in der Analyse der dynamischen Seite der Erkenntnis, des Transzendentalen Aktes; und wir wundern uns nicht, daß Kant gerade diese Seite der Erkenntnis nicht beachtete, daß er über der transzendentalen Einheit den transzendentalen Akt vergaß” (*Ibidem*, p. 401).

¹⁹⁴ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “Es ist die feststehende Achse, um die sich eine metaphysische, aber auch die kritische Erkenntnislehre drehen muß” (*Ibidem*, p. 402).

¹⁹⁵ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “Das Identitätsprinzip drückt also in den allgemeinsten Ausdrücken die notwendige Synthese des *quod* und des *quo*, der *Essenz* und der *Existenz* aus. Es bedeutet im Grunde, daß jedes *Sein*, insofern es *Sein* ist, auch *Sosein* und damit intelligibel ist. Dieses Prinzip offenbart auf diese Weise deutlich seine synthetische Struktur, da es die notwendige Einheit jedes *Seins* mit seiner intelligiblen *Wesenheit* bejaht” (*Ibidem*, pp. 402-403).

En el fondo, Rahner está proclamando, mediante el *principio de identidad*, lo mismo que enseña en *Geist in Welt* —aunque con diferentes términos—, que ser y conocer son idénticos, puesto que el ser o la existencia del hombre es su esencia, que no es más que conciencia. Sin embargo, Rahner añade que esta unidad de realidad-pensamiento, de esencia-existencia no se da a sí misma, sino que proviene de un orden superior, de una *unidad absoluta*, que es la causa no sólo del *principio de identidad* y de toda unidad y síntesis, sino del mismo finalismo dinámico.

“La unidad absoluta, en la que coinciden *esse* y *essentia*, donde realidad y pensamiento (idea) son completamente idénticos: la unidad del *actus purus*. Pero esta unidad superior ya no es adecuadamente comprensible a través de nuestros conceptos y juicios, pues estos llevan en sí, por lo menos todavía, la dualidad sintética de nuestro principio de identidad. Así, finalmente estamos necesariamente obligados a encontrar la causa de la necesidad lógica del primer principio más allá de nuestro pensamiento en un absoluto subsistente en sí mismo”¹⁹⁶.

Afirmando el principio de identidad, pues, se está afirmando implícitamente el *esse absolutum* de Dios. En otras palabras, se puede decir que en la afirmación del *principio de identidad*, en tanto que afirmación metafísica, se está *fijando* el sujeto de este *primer principio*. Para Rahner, esta *fijación*, en el pensamiento objetivo, es decir, en contraposición consciente a *lo otro*, es una necesidad trascendental de la afirmación metafísica; sostener lo contrario sería absurdo¹⁹⁷, puesto que, en el juicio, lo implícito (el ser absoluto) no puede contradecir lo explícito (lo objetivo):

“Si en general el pensamiento adopta cualquier posicionamiento, entonces está implícita, en todo posicionamiento del pensamiento, en todo acto, sea duda, afirmación o negación, una afirmación última, una última fijación de un absoluto. La necesidad de esta postulación de un ser absoluto se sigue inmediatamente de la necesidad del pensamiento objetivo, pues todo pensamiento objetivo, toda objetivación establece implícita y necesariamente un absoluto”¹⁹⁸.

¹⁹⁶ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*Die absolute Einheit, in der esse und essentia zusammenfallen, wo Wirklichkeit und Gedanke (Idee) ganz identisch sind: die Einheit des actus purus. Diese oberste Einheit aber ist nicht mehr adäquat faßbar durch unsere Begriffe und Urteile, da diese zum wenigsten immer noch die synthetische Zweiheit unseres Identitätsprinzips an sich tragen. So sind wir letztlich notwendig gezwungen, den Grund der logischen Notwendigkeit des ersten Prinzips jenseits unseres Denkens in einem in sich subsistierenden Absoluten zu finden*” (*Ibidem*, p. 403).

¹⁹⁷ “*Wer also die absolute Seinssetzung leugnet, führt damit einen Widerspruch mit dem Implicite seines Gedankens herbei und hebt damit das Identitäts-Kontradiktions-Prinzip auch nach seiner rein analytischen Seite, auch als reine Denknorm auf, etwas, was außer der griechischen Sophistik keine Kritik wollte*” (*Ibidem*, p. 405): “Así pues, quien niega la absoluta fijación del ser, provoca con ello una contradicción con lo implícito de su pensamiento y anula con ello el principio de identidad-contradicción también según su lado puramente analítico, también como pura norma del pensamiento, algo que, a excepción de la sofística griega, ninguna crítica quería” (traducción de A. CLIMENT BELART).

¹⁹⁸ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*Nimmt das Denken überhaupt irgend eine Haltung ein, so liegt in jeder Haltung des Denkens, in jedem Akt, sei er Zweifel, Bejahung, Verneinung, implicite eine letzte Bejahung, eine letzte Setzung eines Absoluten beschlossen. Die Notwendigkeit*

Como hemos podido comprobar, Rahner, basándose en la tesis finalista de Maréchal, sostiene que en todo juicio del hombre se afirma el ser metafísico y el ser absoluto de Dios. De forma similar, en *Geist in Welt* pudimos comprobar cómo todo se resolvía en la orientación apriórica del espíritu (*Vorgriff*) hacia el *ser en general*. En toda la *Erkenntnismetaphysik* del doctor Rahner se puede contemplar claramente cómo está omnipresente un finalismo dinámico (apertura anticipada) hacia el *esse absolutum*, que, a la vez, es condición de posibilidad para todo conocimiento: para el autoconocimiento del sujeto y para el conocimiento de éste de saberse consciente enfrente del mundo. En este sentido, queda demostrado cómo, y en qué medida, Maréchal ha podido servir de fuente de inspiración a nuestro autor, aunque éste haya ido mucho más allá que aquél en su idealismo manifiesto, puesto que la tesis de la *afirmación metafísica* de Maréchal no acaba reduciendo el ser al conocer. Por el contrario, Rahner identifica *simpliciter* el ser, el conocer y el ser conocido. Además, nuestro autor no cree que la realidad *obligue* a la afirmación del juicio, sino que es la afirmación del juicio que da valor a la realidad y la constituye, quedando circunscrita a la realidad o al mundo del espíritu. Para Rahner, lo que prevalece es el mismo acto fundante del juicio por encima del ser y los entes. Y en cuanto a la *species*, podemos decir que el doctor Rahner hace predominar el *id quo intelligitur* sobre el *id quod intelligitur*, porque, de hecho, el objeto que se acaba conociendo, según nuestro autor, es la misma conciencia mediante el mismo acto metafísico del juicio.

Creemos, por otra parte, que la teoría de Rahner acerca de la apertura del espíritu, mediante el juicio, hacia el *ser en general* se inspira, por una parte, en la *comprensión preontológica* de Heidegger —como veremos en el próximo punto de este capítulo—; por otra, en el finalismo dinámico de Maréchal —como hemos visto en este presente punto—; pero también en el *ich denke überhaupt* (*yo pienso en general*) de Kant. Rahner parece que recurre, en cierta manera, al *ich denke* de Kant para fundamentar la *unidad del conocimiento* en la absoluta falta de determinación que se da de modo apriórico en el espíritu. Para Kant, lo que da unidad a los fenómenos es el *yo puro y trascendental*, que está por encima de las categorías. El pensamiento es pura espontaneidad, y, por ende, hay que concebirlo como *pensamiento en general* (*das Denken überhaupt*), previo a toda experiencia. Este *ich denke* trascendental también es llamado por Kant *unidad originaria de apercepción*, la cual sostiene y acompaña todas las representaciones posteriores.

dieser Setzung eines absoluten Seins folgt unmittelbar aus der Notwendigkeit des objektiven Denkens, denn jedes objektive Denken, jede Objektivation setzt implicite notwendig ein Absolutes" (Ibidem, p. 404).

“El *Yo pienso* tiene que *poder* acompañar todas mis representaciones. De lo contrario, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que equivale a decir que la representación, o bien sería imposible o, al menos, no sería nada para mí. La representación que puede darse con anterioridad a todo pensar recibe el nombre de *intuición*. Toda diversidad de la intuición guarda, pues, una necesaria relación con el *Yo pienso* en el mismo sujeto en el que se halla tal diversidad. Pero esa representación es un acto de la *espontaneidad*, es decir, no puede ser considerada como perteneciente a la sensibilidad. La llamo *apercepción pura* para distinguirla de la empírica, o también *apercepción originaria*, ya que es una autoconciencia que, al dar lugar a la representación *Yo pienso* (que ha de poder acompañar a todas las demás y que es la misma en cada conciencia), no puede estar acompañada por ninguna otra representación. Igualmente, llamo a la unidad de apercepción la unidad trascendental de la autoconciencia, a fin de señalar la posibilidad de conocer *a priori* partiendo de ella. En efecto, las diferentes representaciones dadas en una intuición no llegarían a formar conjuntamente *mis* representaciones si no pertenecieran todas a una sola autoconciencia. Es decir, como representaciones mías (aunque no tenga conciencia de ellas en calidad de tales) deben conformarse forzosamente a la condición que les *permite* hallarse juntas en una autoconciencia general, porque, de lo contrario, no me pertenecerían completamente”¹⁹⁹.

Esta *apercepción pura (a priori)* corresponde a la conciencia que tiene el espíritu de sí mismo, y, en consecuencia, también es llamada por Kant *unidad trascendental de la conciencia*; la experiencia del *yo* del espíritu, de la autoconciencia, de la *conciencia de mí mismo (Bewußtsein meiner selbst)*, es una conciencia trascendental, previa a todas las experiencias particulares, las cuales deben estar necesariamente ligadas a dicha autoconciencia única y originaria, pues es el primer principio del *pensar en general*.

“Préstese especial atención a esta proposición, que posee gran importancia. Todas las representaciones guardan una necesaria relación con una *posible* conciencia empírica. De

¹⁹⁹ KANT, I. *Crítica de la razón pura*. Traducción de P. RIBAS. Madrid: Taurus, 2015, pp. 153-154: “Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches ebensoviel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein. Diejenige Vorstellung, die vor allem Denken gegeben sein kann, heißt Anschauung. Also hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine notwendige Beziehung auf das: Ich denke, in demselben Subjekt, darin dieses Mannigfaltige angetroffen wird. Diese Vorstellung aber ist ein Aktus der Spontaneität, d. i. sie kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden. Ich nenne sie die reine Apperzeption, um sie von der empirischen zu unterscheiden, oder auch die ursprüngliche Apperzeption, weil sie dasjenige Selbstbewußtsein ist, was, indem es die Vorstellung Ich denke hervorbringt, die alle anderen muß begleiten können, und in allem Bewußtsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann. Ich nenne auch die Einheit derselben die transzendente Einheit des Selbstbewußtseins, um die Möglichkeit der Erkenntnis a priori aus ihr zu bezeichnen. Denn die mannigfaltigen Vorstellungen, die in einer gewissen Anschauung gegeben werden, würden nicht insgesamt meine Vorstellungen sein, wenn sie nicht insgesamt zu einem Selbstbewußtsein gehörten, d. i. als meine Vorstellungen (ob ich mich ihrer gleich nicht als solcher bewußt bin) müssen sie doch der Bedingung notwendig gemäß sein, unter der sie allein in einem allgemeinen Selbstbewußtsein zusammenstehen können, weil sie sonst nicht durchgängig mir angehören würden” (KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, B132-133. Hamburg: Felix Meiner, 1956, pp. 140-142).

no guardarla y de ser totalmente imposible adquirir conciencia de las mismas, ello equivaldría a decir que no existen. Pero toda conciencia empírica está en necesaria relación con una conciencia trascendental (que precede a toda experiencia particular), es decir, con la experiencia de mi yo [mejor traducir: conciencia de mí mismo (*Bewußtsein meiner selbst*)] como apercepción originaria. Es, pues, absolutamente imprescindible que en mi conocimiento toda conciencia pertenezca a una sola conciencia (la de mí mismo). Hay aquí, por tanto, una unidad sintética de lo diverso (de la conciencia) que es conocida *a priori* y que proporciona, así, la base de las proposiciones sintéticas *a priori* concernientes al pensar puro, al igual que el espacio y el tiempo la suministran en el caso de las proposiciones relativas a la forma de la mera intuición. La proposición sintética ‘Todas las diversas *conciencias empíricas* han de estar ligadas a una única autoconciencia’ es el principio *absolutamente* primero y sintético de nuestro pensar en general. Pero no hay que olvidar que la simple representación *yo es*, en relación con todas las demás (cuya unidad colectiva hace ella posible), la conciencia trascendental. No importa ahora si esta representación es clara (conciencia empírica) u oscura; ni siquiera si existe. Se trata de que la posibilidad de la forma lógica de todo conocimiento se basa necesariamente en su relación con esa apercepción *como facultad*²⁰⁰.

Aunque es cierto que Rahner elabora su *Erkenntnismetaphysik* basándose en Heidegger y en Hegel, es importante darnos cuenta, previamente, que los principios de la misma reposan sobre la teoría kantiana del conocimiento al que él ha accedido a través de Maréchal, el cual quiso superar el agnosticismo de Kant con su teoría del *dinamismo intelectual* que el mismo Rahner, en cierto modo, también asumió. Maréchal, para demostrar el conocimiento objetivo, parte de la Crítica kantiana y añade que el sujeto se puede *relacionar* con el objeto en razón de la *afirmación metafísica*, que contiene implícitamente el ser absoluto de Dios, como su fin último. Es decir, el filósofo belga convierte a Dios en un postulado del pensamiento, lo cual ha sido oportunamente

²⁰⁰ KANT, I. *Crítica de la razón pura*. Traducción de P. RIBAS. Madrid: Taurus, 2015, p. 143, nota k: “*Man gebe auf diesen Satz wohl acht, der von großer Wichtigkeit ist. Alle Vorstellungen haben eine notwendige Beziehung auf ein mögliches empirisches Bewußtsein: denn hätten sie dieses nicht, und wäre es gänzlich unmöglich, sich ihrer bewußt zu werden; so würde das soviel sagen, sie existierten gar nicht. Alles empirische Bewußtsein hat aber eine notwendige Beziehung auf ein transzendentes (vor aller besondern Erfahrung vorhergehendes) Bewußtsein, nämlich das Bewußtsein meiner selbst, als die ursprüngliche Apperzeption. Es ist also schlechthin notwendig, daß in meinem Erkenntnisse alles Bewußtsein zu einem Bewußtsein (meiner selbst) gehöre. Hier ist nun eine synthetische Einheit des Mannigfaltigen, (Bewußtseins) die a priori erkannt wird, und gerade so den Grund zu synthetischen Sätzen a priori, die das reine Denken betreffen, als Raum und Zeit zu solchen Sätzen, die die Form der bloßen Anschauung angehen, abgibt. Der synthetische Satz: daß alles verschiedene empirische Bewußtsein in einem einigen Selbstbewußtsein verbunden sein müsse, ist der schlechthin erste und synthetische Grundsatz unseres Denkens überhaupt. Es ist aber nicht aus der Acht zu lassen, daß die bloße Vorstellung Ich in Beziehung auf alle anderen (deren kollektive Einheit sie möglich macht) das transzendente Bewußtsein sei. Diese Vorstellung mag nun klar (empirisches Bewußtsein) oder dunkel sein, daran liegt hier nichts, ja nicht einmal an der Wirklichkeit desselben; sondern die Möglichkeit der logischen Form alles Erkenntnisses beruht notwendig auf dem Verhältnis zu dieser Apperzeption als einem Vermögen*” (KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, A117. Hamburg: Felix Meiner, 1956, pp. 171-172, nota *).

criticado por Étienne Gilson²⁰¹. Maréchal, asimismo, no niega la realidad extramental, sino que quiere explicar la *relación* del sujeto cognoscente con el objeto particular, mediante la aprehensión implícita del ser real absoluto en el acto del juicio. En otras palabras, fundamental e implícitamente se afirma el ser de Dios, y, gracias a esto, se constituye el conocimiento objetivo de la realidad concreta, en razón de la *finalidad dinámica*, es decir, de una connatural tendencia activa hacia el ser que se capta en el acto del juicio. En definitiva, con esta afirmación implícita de Dios, Maréchal —igual que Rahner— pretende substituir el vacío *ich denke* kantiano, para solucionar el célebre problema del *punto* entre el entendimiento y el objeto, pero olvidando que, para santo Tomás, el conocimiento no es una mera *relación* de un sujeto con un objeto, sino un *modus essendi* y una perfección del cognoscente²⁰². En Rahner influyó sobremanera la doctrina maréchaliana del *finalismo dinámico*, la prevalencia del juicio en la *afirmación metafísica*, su lenguaje abstruso, y, sobre todo, la tesis de la afirmación implícita de Dios. Al respecto, nos parece muy acertada la valoración de Antonio del Toro:

“La posición de Maréchal refleja la preocupación dominante en muchos neoescolásticos de querer *justificar* la existencia del mundo externo, cayendo así más o menos claramente en el escollo con que ya tropezó Kant del dualismo entre fenómeno y noúmeno; escollo que Maréchal intenta salvar colocando el conocimiento de Dios como implícito *a priori* en cualquier conocimiento, punto éste débil de su sistema. Las teorías de Maréchal son sugestivas, pero, como se ha hecho notar por numerosos autores, fuerza tanto la epistemología kantiana como la metafísica tomista, cayendo así en su concordismo artificial expuesto a graves confusiones. Ha influido en diversos autores, tanto filósofos como teólogos, entre los que cabe mencionar a Karl Rahner, muchos de los cuales, como éste mismo, no han evitado esas confusiones”²⁰³.

Finalmente, debemos recordar que Maréchal enseña que dicha *afirmación implícita* del ser absoluto de Dios es condición de posibilidad, en el plano de la luz de la razón natural, para un conocimiento explícito de Dios, en cuanto conocimiento analógico. Pero nuestro autor en *Geist in Welt* va mucho más allá, entendiendo la afirmación del juicio

²⁰¹ “Le thomisme ne requiert pas Dieu comme un postulat, il le pose comme une cause; le thomisme ne requiert pas la sensibilité comme postulée par notre connaissance de Dieu, il l’accepte comme un fait, qui devient le moyen de notre connaissance de Dieu. Invertir cet ordre essentiel au réalisme métaphysique, c’est le ruiner” (GILSON, E. *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*. Paris: J. Vrin, 1939, p. 154): “El tomismo no requiere a Dios como un postulado, él lo considera como una causa; el tomismo no requiere la sensibilidad como postulado para nuestro conocimiento de Dios, él la acepta como un hecho, que deviene el medio de nuestro conocimiento de Dios. Invertir este orden esencial supondría la ruina para el realismo metafísico” (traducción propia).

²⁰² Así lo señala Cornelio Fabro, criticando a Maréchal: “El conocer para santo Tomás no se resuelve en una relación, sino que es un *modo de ser* y una perfección positiva del sujeto que halla su término real en la *species* o cualidad inmanente; y es por la *species-similitudo*, y dentro de ella, como se cumple la referencia intencional u objetivación” (FABRO, C. *La filosofía contemporánea*. En FABRO, C. (dir.), *et alii. Historia de la Filosofía*. Madrid; México: Rialp, 1965, vol. II, p. 705).

²⁰³ DEL TORO, A. *Maréchal, Joseph*. En *Gran Enciclopedia Rialp*. Madrid: Rialp, 1973, vol. XV, p. 64.

como *locus revelationis*. Por otro lado, no admitimos de Rahner, en su interpretación de Maréchal, la enseñanza de que dicho conocimiento analógico de Dios se pueda considerar de modo implícito —él identifica analogía e implícitud—, puesto que esto contradice la misma analogía, la cual debe partir siempre del conocimiento de la realidad creada para llegar a su causa primera. Por el contrario, para nuestro autor el conocimiento implícito (analógico) de Dios, por su carácter también apriórico, es condición de posibilidad para que se dé cualquier conocimiento concreto y objetivo, lo cual, *de facto*, convierte a Dios en un *primum cognitum*. Asimismo, nos parece ilustrador lo que el padre Victorino Rodríguez explica acerca de la analogía aplicada a la teología natural: “[La analogía] Consistirá en comparar las perfecciones divinas ya descubiertas con las perfecciones creadas que nos han orientado a Él, discerniendo conveniencias y diversidades según la triple vía de causalidad, de negación y de excelencia, que no sólo sirve para estudiar la esencia de Dios, sino que ya nos sirvió en la indagación de su existencia”²⁰⁴. Además, se debe tener en cuenta que el conocimiento analógico de Dios no solamente considera su existencia, sino también su naturaleza y sus atributos, tanto los relativos al ser divino —unidad y simplicidad, verdad, perfección y bondad, infinitud y omnipresencia, inmensidad, inmutabilidad, eternidad, indivisibilidad, incomprehensibilidad, cognoscibilidad—²⁰⁵, como los relativos a las operaciones divinas —sabiduría, presciencia, providencia, amor y libre voluntad, justicia y misericordia, omnipotencia—²⁰⁶. Dicho lo cual, no vemos cómo pueden afirmarse, también implícitamente, los antedichos atributos en el acto del juicio de la conciencia, a no ser que nuestro autor entienda que dichos atributos divinos queden fuera del alcance del conocimiento analógico, lo cual sería muy grave. Así pues, en contra de lo que piensa Rahner, debe quedar claro que, partiendo del conocimiento de las criaturas, se puede llegar por analogía al conocimiento del Creador, aunque, ciertamente, para que se pueda dar un verdadero conocimiento de Dios, se le debe reconocer como superior a todo lo creado, como enseña el Santo Doctor:

“Est etiam necessarium huiusmodi veritatem ad credendum hominibus proponi ad Dei cognitionem veriore habendam. Tunc enim solum Deum vere cognoscimus quando ipsum esse credimus supra omne id quod de Deo cogitari ab homine possibile est: eo quod naturalem hominis cognitionem divina substantia excedit, ut supra ostensum est. Per hoc ergo quod homini de Deo aliqua proponuntur quae rationem excedunt, firmatur in homine opinio quod Deus sit aliquid supra id quod cogitare potest”²⁰⁷.

²⁰⁴ RODRÍGUEZ, V. *El conocimiento analógico de Dios*. Madrid: Speiro, 1995, p. 134.

²⁰⁵ Cfr. GARRIGOU-LAGRANGE, R. *Dios. Su naturaleza*. Madrid: Palabra, 1980, vol. II, pp. 40-53.

²⁰⁶ Cfr. *Ibidem*, pp. 53-150.

²⁰⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 5, n. 3.

3. De Heidegger a Hegel

Como habrá comprobado el lector, si ha tenido la paciencia de seguirnos desde el principio de nuestro estudio hasta este capítulo, casi no hemos hecho referencia alguna a Martin Heidegger por cuestiones metodológicas, como advertimos en la introducción —para evitar empezar desde los típicos prejuicios—, puesto que el doctor Rahner no lo cita en ninguna ocasión en *Geist in Welt*. Sin embargo, ahora que hemos analizado las páginas de la susodicha obra, y, también, después de haber expuesto hasta dónde alcanza la influencia de Maréchal y Kant, ha llegado el momento de proceder a contrastar la doctrina del célebre existencialista alemán con la de Karl Rahner, y de demostrar el acceso de éste, a través de aquél, a la filosofía de Hegel; todo, no obstante, con el único objeto de poder interpretar mejor su *Erkenntnismetaphysik*.

3. 1. Origen y contexto de la relación de Karl Rahner con su maestro Martin Heidegger

En 1934, la Universidad de Freiburg se convirtió en uno de los lugares que probablemente marcarían más la trayectoria filosófica y teológica de Karl Rahner. La experiencia de aquellos años, que a nuestro entender obligaba a Rahner a definirse filosóficamente, la aprovechó, en cambio, para hacer una opción por el eclecticismo, aunque siempre en detrimento del tomismo. En efecto, podemos decir que el eclecticismo ya lo adquirió con la lectura de la obra de Maréchal y su tomismo trascendental kantiano, como vimos en el punto anterior. Sin embargo, en los años que pasó en Freiburg, Rahner acentuó sobremanera esta tendencia al querer asumir también el existencialismo de Heidegger y el idealismo de Hegel. Asimismo, es difícil comprender esto sin tener en cuenta el contexto histórico concreto, y, sobre todo, sin conocer la relación personal que tuvo nuestro autor con las dos antagónicas figuras de Martin Heidegger y de Martin Honecker.

a) Martin Heidegger: de Meßkirch a Freiburg im Breisgau

Martin Heidegger nació en Meßkirch (Baden) el 26 de septiembre de 1889, en el seno de una fervorosa familia católica. En los años 1909 y 1910 asistió con los jesuitas a unos cursos de teología y filosofía, acabando por ingresar en 1911 en el noviciado de la Compañía de Jesús, siendo expulsado de la misma a los pocos meses, según parece

por problemas de salud. A pesar de que Heidegger fue un filósofo palmariamente ateo y apóstata, debemos recordar que su primera formación fue católica, y, más en concreto, aristotélica y escolástica. El primer libro de filosofía que le estimuló para conocer a los griegos fue el de Franz Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*²⁰⁸, acerca de los múltiples significados del ente en Aristóteles²⁰⁹. Su interés por la escolástica era tan señalado en esa época que, cuando estuvo destinado en el frente, durante la Primera Guerra Mundial, llevaba consigo las *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suárez²¹⁰ y la *Summa Theologiae* de santo Tomás de Aquino. No obstante, ya desde antes de la Gran Guerra, la influencia del neokantismo de la Universidad de Freiburg y, en concreto, de su maestro Heinrich Rickert, fue mucho mayor que el de la escolástica.

Se doctoró en filosofía en 1913 con la tesis *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus: Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik*²¹¹, dirigida por Arthur Schneider. Posteriormente, en 1915 obtuvo la *venia docendi* con la tesis de habilitación, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*²¹², dirigida por Rickert. Fue reconocido inmediatamente por su alta preparación académica, y, en el mismo 1915, empezó a enseñar en la Universidad, llegando a ser, en 1923, catedrático de la Universidad de Marburg, otro de los importantes centros del neokantismo. En la década de los años veinte, Heidegger recibió la fuerte influencia de Max Scheler que fue decisiva para su nueva orientación hacia la antropología y la ontología del *Dasein*. En 1928 publicó su gran obra *Sein und Zeit*, la cual dedicó a Edmund Husserl, por su admiración y amistad. Husserl, un año antes de la publicación de *Sein und Zeit*, se jubiló de catedrático de Filosofía de la Universidad de Freiburg, proponiendo a dicha Universidad el nombre de Martin Heidegger para preparar su sucesión en la Cátedra, lo cual llegó a realizarse en 1928.

En 1933, Heidegger fue nombrado rector de la Universidad de Freiburg, mostrándose manifiestamente favorable al régimen nacionalsocialista con su célebre discurso inaugural *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*. A pesar de esto, al año

²⁰⁸ Cfr. BRENTANO, F. *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Freiburg im Breisgau; Herder, 1862.

²⁰⁹ Heidegger recibió este libro como regalo del doctor Conrad Gröber, en ese entonces párroco de la Trinidad, y que más tarde se convertiría en el valiente arzobispo de Freiburg (1932-1948), autor del *Memorandum* dirigido a todo el episcopado alemán (1943), que hemos expuesto al principio del presente capítulo, al analizar el célebre *Wiener Memorandum* escrito por el doctor Rahner a petición del arzobispo de Viena Mons. Theodor Innitzer.

²¹⁰ Para el estudio de la recepción de Suárez en Heidegger, cfr. PRIETO LÓPEZ, L. *Suárez y el destino de la metafísica. De Avicena a Heidegger*. Madrid: BAC, 2013, pp. 133-138, 237-240.

²¹¹ Cfr. HEIDEGGER, M. *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik*. Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1914.

²¹² Cfr. HEIDEGGER, M. *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1916.

siguiente tuvo que dimitir debido a discrepancias con el *Ministerio de Cultos*, continuando, no obstante, la enseñanza en la misma Universidad, a diferencia de otros compañeros docentes a los que no les quedó más remedio que exiliarse. En el plano doctrinal, bien pronto Heidegger se manifestó como *pensador independiente*, incluso iniciando un proceso de distanciamiento con el propio Husserl, al cual acabó retirando la dedicatoria que le hizo en 1928 en *Sein und Zeit*, en la edición de 1941, ya con Husserl muerto en 1938. En 1944, al final de la Segunda Guerra Mundial, el doctor Heidegger es destituido definitivamente por las fuerzas de ocupación francesa de la cátedra que ostentaba²¹³. Es, en fin, en esta época de activismo político, en especial desde 1934 a 1936, que Rahner empezó a establecer una relación de influencia doctrinal y de amistad con el doctor Heidegger, al cual veneró durante toda su vida como a su único maestro, “*als seinen Meister*”²¹⁴.

b) *Rahner: entre Martin Honecker y Martin Heidegger*

En el ambiente de pensamiento moderno que existía en la Universidad de Freiburg, tanto Rahner como Lotz —que profesaban una gran admiración por Heidegger— optaron por asistir a los seminarios que impartía este filósofo existencialista, al mismo tiempo que sus tesis doctorales eran dirigidas por el doctor Martin Honecker (1888-1941), que ostentaba la Cátedra del Concordato, en la que se impartía filosofía cristiana a los estudiantes de teología católica. Esta cátedra se creó como resultado de los acuerdos entre la Santa Sede y la región alemana de Baden (1932). Esto suponía que, al lado de la cátedra de filosofía de Heidegger, estaba la cátedra del católico Honecker, juntamente con las lógicas tensiones que provocaban dos pensamientos diametralmente opuestos y absolutamente incompatibles²¹⁵. Por consiguiente, Rahner —junto con Lotz— optó por una solución contradictoria: por una parte, inició un doctorado canónico dirigido por un profesor tomista; y, por otra, se nutrió de las ideas existencialistas que divulgaba en sus seminarios el filósofo ateo Heidegger. Asimismo, cabe decir, además, que a través del propio Heidegger, Rahner accedió al pensamiento

²¹³ Cfr. URDÁNOZ, T. *Siglo XX: De Bergson al final del existencialismo*. En FRAILE, G.; URDÁNOZ, T. *Historia de la Filosofía*. Madrid: BAC, 2005, vol. VI, pp. 508-514; FABRO, C. *Heidegger, Martin*. En *Gran Enciclopedia Rialp*. Madrid: Rialp, 1972, vol. XI, pp. 639-643.

²¹⁴ WISSER, R. *Martin Heidegger im Gespräch*. Freiburg im Breisgau; München: Karl Alber, 1970, p. 48.

²¹⁵ Cfr. VORGRIMLER, H. *Karl Rahner. Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*. Santander: Sal Terrae, 2004, p. 50.

idealista de Hegel, en concreto en un seminario especializado sobre la *Phänomenologie des Geistes*²¹⁶ que impartió el mismo Heidegger en los años treinta²¹⁷.

Para su tesis doctoral, Karl Rahner eligió el tema de la *Erkenntnismetaphysik*, siendo Honecker su *Doktorvater*, como hemos apuntado antes. Simultáneamente a la elaboración de la tesis, era obligatorio cursar otras asignaturas. Por ende, Rahner también fue discípulo del doctor Erik Wolf (profesor de Filosofía del Derecho), y de los doctores Philipp Funk y Johannes Spörl (profesores de Historia). Con todo, Rahner elaboró su tesis doctoral *Geist in Welt*, que pretendía basarse en el auténtico Tomás de Aquino, en diálogo con la filosofía moderna. Vorgrimler precisa —siguiendo a Gottlieb Söhngen²¹⁸— que el trabajo de Rahner puede ser considerado más bien *thomanisch* (tomano), que *thomistisch* (tomista), puesto que Rahner pretendió huir del Tomás histórico y de sus comentadores, para llegar a descubrir al auténtico Tomás de Aquino. Sin embargo, aquí debemos afirmar que el doctor Honecker fue el primero en la historia en declarar el antitomismo de la gnoseología que se desarrolla en *Geist in Welt*, al valorar que las tesis de nuestro autor están más influenciadas por Martin Heidegger que por el auténtico Tomás de Aquino. Por esta razón, el *Doktorvater* requirió a su discípulo que reelaborara y corrigiera la tesis doctoral, a lo cual el mismo Rahner se negó, quedando así frustrada, en 1936, la obtención del título de doctor en filosofía²¹⁹. La suspensión de la tesis doctoral del padre Rahner nunca fue asumida ni por él ni por sus discípulos, los cuales siempre tuvieron palabras inmisericordes para el respetable doctor Honecker. Por ejemplo, Vorgrimler, en la primera biografía de Rahner —aprobada enteramente por éste—, llegó a afirmar lo siguiente en contra del difunto Honecker:

“Si yo he ejercido aquí apología contra Honecker y sus iguales (los tontos nunca se extinguen y en no pocos escondrijos florece todavía la ocupación pseudofilosófica), Karl Rahner no se ha defendido nunca. Le hubiese resultado fácil; sólo hubiese necesitado publicar en alguna parte la estúpida postura de Honecker consignada por escrito en el margen de la tesis”²²⁰.

Precisamente, lo que reprobamos es esto: la ausencia, por parte del discípulo suspendido, de *defensa argumentativa* alguna ante la valoración que hizo su director

²¹⁶ Cfr. HEIDEGGER, M. *Hegels Phänomenologie des Geistes*. En HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980, vol. XXXII.

²¹⁷ Cfr. VORGRIMLER, H. *Karl Rahner. Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*. Santander: Sal Terrae, 2004, p. 53.

²¹⁸ Cfr. SÖHNGEN, G. *Der Weg der abendländischen Theologie. Grundgedanken zu einer Theologie des Weges*. München: Pustet, 1959, p. 91.

²¹⁹ Cfr. VORGRIMLER, H. *Entender a Karl Rahner. Introducción a su vida y su pensamiento*. Barcelona: Herder, 1988, pp. 90-95.

²²⁰ VORGRIMLER, H. *Vida y obra de Karl Rahner*. Madrid: Taurus, 1965, p. 36.

Honecker, la cual consideramos del todo acertada, puesto que, efectivamente, ni Rahner ni su obra son tomistas, como hemos podido comprobar a lo largo de nuestro trabajo. Lamentablemente, el trabajo original de Rahner, con las correcciones del doctor Honecker, permanece sospechosamente inédito a día de hoy; Rahner nunca optó por mostrar al público lector dicho trabajo original, pero sí que consintió, por parte de sus seguidores, severos ataques *ad hominem* en contra del que fue su *Doktorvater*. Como muy bien apunta Michael Schulz, la postura sarcástica que mantuvo Rahner y sus secuaces ante Honecker no es suficiente para reprochar la decisión de éste de suspender a nuestro autor, ni mucho menos para valorar negativamente la honorable obra filosófica del propio Honecker. Por otra parte, no podemos achacar a Martin Honecker *pobreza espiritual o fanatismo* por el hecho de no haber dado su apoyo al que se convertiría en el *novus doctor communis*²²¹. Más bien, objetivamente deducimos la incapacidad de Rahner de entender al *auténtico* santo Tomás de Aquino y, por otra parte, la gran maestría y pericia de Honecker en detectar las tesis heideggerianas implícitas que subsisten en *Geist in Welt* bajo un manto de interminables citas y referencias al Doctor Angélico.

Finalmente, la tesis doctoral de Rahner —sin las correcciones y comentarios de Honecker— fue publicada por la editorial Felizian Rauch en 1939, bajo el título *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*²²². Posteriormente, este libro fue reelaborado por Johann Baptist Metz —por encargo de Rahner—, y publicado en 1957 por la editorial Kösel²²³. Esta obra se tradujo a varios idiomas —también al español²²⁴—, y acabó siendo exageradamente famosa, a medida que Rahner se iba haciendo también desmesuradamente célebre, a pesar de que son pocos los que han llegado a leer, estudiar y entender la propia obra, debido a su carácter marcadamente especulativo, y a la dificultad de su inextricable lenguaje que se hace verdaderamente áspero al entendimiento²²⁵. Deducimos que esta obra es sobrevalorada

²²¹ Cfr. SCHULZ, M. *Karl Rahner begegnen*. Augsburg: Sankt Ulrich, 1999, pp. 23-24.

²²² Cfr. RAHNER, K. *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*. Innsbruck; Leipzig: Felizian Rauch, 1939.

²²³ Cfr. RAHNER, K. *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*. München: Kösel, 1957.

²²⁴ Cfr. RAHNER, K. *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino*. Traducción de A. ÁLVAREZ BOLADO. Barcelona: Herder, 1963.

²²⁵ Queremos destacar las recensiones de carácter laudatorio que elaboraron en aquella época, enseguida después de su publicación, Hans Urs von Balthasar, Josef de Vries y Hermann Zeller. Von Balthasar destacó la suprema profundidad de *Geist in Welt*, pero revelando también que es una obra en la misma línea del pensamiento de Heidegger y Hegel: "*Karl Rahners Interpretation der Erkenntnislehre von Thomas: ‚Geist in Welt‘, vielleicht die tiefstnigste der neuen Scholastik, gibt sich von vornherein nicht als rein historisch nachzeichnende Darstellung, sondern als immanente Systematisierung auf den Horizont von Hegel und Heidegger hin*" (VON BALTHASAR, H. U. "Recensión de: RAHNER, K. *Geist in Welt*". *Zeitschrift für katholische Theologie*. 1939, núm. 63, p. 375): "La interpretación de Karl Rahner de la teoría del conocimiento de santo Tomás, *Geist in Welt*, quizá la

más bien por su autoría que por su contenido, que permanece *ininteligible*, como es evidente, para la mayoría de los mismos admiradores de Rahner. En consecuencia, nos sorprende cómo se ha persistido, por parte de los que ignoran *Geist in Welt*, en vilipendiar protervamente la memoria del doctor Honecker que sí entendió el *espíritu antitomista* de esta obra, y, por este motivo, no le otorgó su aprobación. Llama la atención como Herbert Vorgrimler, que se limita a hacer una superficial exposición de la *metaphysica cognitionis* de su maestro, en la primera biografía autorizada por Rahner realiza la siguiente valoración de *Geist in Welt*, en contraste con la caída en el olvido de Honecker:

“Pronto fue designada esta obra como un libro escrito con ‘una fuerza especulativa estimulante y desacostumbrada, un libro sin duda entre los más importantes sobre filosofía escolástica de los aparecidos en los últimos años’. En 1957 se publica la segunda edición en la Editorial Kösel de Múnich con una extensión de 414 páginas, reelaboradas y ampliadas por Johannes Baptist Metz. Ya nadie conocía entonces el nombre del ‘filósofo’ [estas comillas improcedentes son de Vorgrimler] Martin Honecker, que no quiso reconocer a Rahner el título de doctor en Filosofía, pero aproximadamente por la misma época Martin Heidegger, viajero infrecuente, visitaba en Innsbruck al discípulo que se había hecho famoso”²²⁶.

más profunda de la neoescolástica, se ofrece desde el comienzo no como una exposición puramente histórica, sino como sistematización inmanente en el horizonte de Hegel y Heidegger” (traducción de A. CLIMENT BELART). Por otra parte, De Vries, igual que Von Balthasar, califica así *Geist in Welt*. “*Dieses Werk ist ohne Zweifel eines der bedeutendsten Bücher, die in den letzten Jahren zur scholastischen Philosophie erschienen sind*” (DE VRIES, J. “Recensión de: RAHNER, K. *Geist in Welt*. *Scholastik*. 1940, núm. 15, p. 404): “Esta obra es sin duda uno de los libros más importantes que se han publicado en los últimos años sobre la filosofía escolástica” (traducción de A. CLIMENT BELART). Finalmente, Zeller, por su parte, manifiesta la verdadera intención modernizante de nuestro autor: “*Der Verf. nimmt in der Arbeit die fruchtbaren Versuche auf, die Tiefe des scholastischen Denkens mit den Mitteln moderner Fragestellung zu erschliessen. Bereits auf den ersten Blick bekundet das Buch die Ueberlegenheit seines philosophischen Ethos in wohlthuendem Gegensatz zu den immer noch so häufigen abgestandenen Wiederholungsdarstellungen, denen der ursprüngliche Schwung der Gedanken ersichtlich abgeht. — Mit völliger Unbefangenheit bewegt sich der Verf. in den nichtscholastischen Systemen, um sie durch Ueberhöhung zu überwinden. Es liegt nicht wenig Ironie darin, dass einer, der sich der philosophischen Entwicklung von Kant bis Heidegger so stark verpflichtet weiss, zu einem kompromisslosen Thomismus in seiner ganzen spekulativen Tiefe vordringt und-(Sachnähe ist bei der Sachlichkeit des Aquinaten das beste Interpretationsprinzip)-wie selten einer, ‚das wirklich Philosophische bei Thomas‘ erreicht*” (ZELLER, H. “Recensión de: RAHNER, K. *Geist in Welt*. *Gregorianum*. 1939, núm. 20, p. 474): “El autor da cabida en este trabajo a las fructíferas tentativas de explorar la profundidad del pensamiento escolástico con los medios de un planteamiento moderno. Ya a primera vista, el libro manifiesta la superioridad de su *ethos* filosófico, en agradable contraposición a las todavía tan frecuentes y manidas descripciones repetitivas a las que es evidente les falta el ímpetu originario del pensamiento. El autor se mueve con total naturalidad en los sistemas no escolásticos para superarlos a través de la idealización. Existe no poca ironía en el hecho de que alguien que se sabe tan fuertemente comprometido con el desarrollo filosófico desde Kant hasta Heidegger llegue a un tomismo intransigente en toda su profundidad especulativa, alcanzando como pocos (la proximidad objetiva es, respecto a la objetividad del Aquinate, el mejor principio interpretativo) ‘lo verdaderamente filosófico en Santo Tomás’” (traducción de A. CLIMENT BELART).

²²⁶ VORGRIMLER, H. *Vida y obra de Karl Rahner*. Madrid: Taurus, 1965, p. 37.

c) *La influencia de la filosofía existencial de Heidegger en Geist in Welt*

Rahner no fue el único que en los años treinta de Freiburg fue influenciado por Martin Heidegger. Lo atestiguan las obras que, en la misma línea, publicaron otros discípulos de este filósofo existencialista que, al igual que Karl Rahner y su condiscípulo Johannes Baptist Lotz²²⁷, asistieron a sus seminarios en el año 1934; de entre ellos cabe destacar a Gustav Siewerth²²⁸, el cual ha estado presente en el análisis que hemos llevado a cabo, por ser una de las fuentes explícitas de nuestro autor en *Geist in Welt*. Sin embargo, el hecho de la efectiva influencia de Heidegger en sus discípulos no quiere decir que éste les aceptara el resultado de sus obras. Al respecto, es interesante el análisis que hace Cabada Castro en un artículo acerca de la relación —en el plano doctrinal— entre Rahner, Siewerth y Heidegger²²⁹. En el presente artículo ofrece una original hipótesis acerca del rechazo de Honecker a la tesis de Rahner. En primer lugar, expone la opinión de Neufeld²³⁰, el cual sostiene que la causa del rechazo a la tesis no fue debida a que Rahner no siguió al pie de la letra a santo Tomás²³¹, sino a las presiones de Siewerth, al haber hecho nuestro autor una tesis semejante a la suya²³². Además, según Neufeld, existe la posibilidad de que Honecker, en el nuevo contexto del régimen nacionalsocialista, no aceptase las *frecuentes* referencias a autores franceses y no alemanes²³³. Ante esta postura de Neufeld, Cabada Castro apuesta por una hipótesis alternativa. Según este filósofo duopontino, Neufeld se equivoca al pensar que existía un mutuo acuerdo entre Honecker y Heidegger respecto de la tesis de habilitación de Siewerth, ya que no tiene en cuenta el dictamen que hizo Heidegger de

²²⁷ Cfr. LOTZ, J. B. *Sein und Wert*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1938.

²²⁸ Cfr. SIEWERTH, G. *Der Thomismus als Identitätssystem*. Frankfurt: Schulte-Bulmke, 1939. Otra obra a considerar acerca de la misma cuestión es la de Max Müller (cfr. MÜLLER, M. *Sein und Geist: Systematische Untersuchungen über Grundproblem und Aufbau mittelalterlicher Ontologie*. Tübingen: Mohr, 1940).

²²⁹ CABADA CASTRO, M. "K. Rahner, G Siewerth y M. Heidegger. Una discutida relación biográfica-sistemática". *Pensamiento*. 1996, vol. 52, núm. 202, pp. 115-126. La tesis doctoral de Manuel Cabada Castro fue dirigida por el mismo Karl Rahner, y trataba, además, acerca del pensamiento de Gustav Siewerth, del cual es un verdadero experto (cfr. CABADA CASTRO, M. *Sein und Gott bei Gustav Siewerth*. Düsseldorf: Patmos, 1971).

²³⁰ Cfr. NEUFELD, K. H. *Die Brüder Rahner. Eine Biographie*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1994, pp. 113-118.

²³¹ "[Neufeld] No cree convincente, en primer lugar, que tal rechazo se debiera a la interpretación no estrictamente literal de la obra de Tomás de Aquino por parte de Rahner, dado que otro anterior doctorando del mismo Honecker, G. Siewerth (al que seguidamente aludiremos), se había distanciado también explícitamente, en una tesis doctoral similar, de una interpretación literal o 'histórica' del gran pensador medieval, y dicha tesis fue, sin embargo, aceptada tanto por Honecker como por Heidegger, ponentes de la misma" (CABADA CASTRO, M. "K. Rahner, G Siewerth y M. Heidegger. Una discutida relación biográfica-sistemática". *Pensamiento*. 1996, vol. 52, núm. 202, p. 116).

²³² "Neufeld sospecha que Siewerth pudiera estar detrás del informe negativo de Honecker respecto de Rahner —sugiriéndole a Honecker la no admisión de la tesis de Rahner— [...]. Siewerth había elegido, con anterioridad a Rahner, una temática muy similar a la de Rahner" (*Ibidem*, p. 117).

²³³ Cfr. NEUFELD, K. H. *Die Brüder Rahner. Eine Biographie*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1994, p. 116.

Siewerth²³⁴. En dicho dictamen, al cual alude Cabada Castro, Heidegger manifiesta sus reservas ante la tesis de Siewerth por estar fundamentada en unos *presupuestos creyentes*.

“El verdadero motivo de la oposición de Heidegger a la sistemática de Siewerth parece residir, más bien, en que éste, en su escrito de ‘habilitación’, se ha atrevido a abordar *filosóficamente* (y no de manera dogmático-creyente, como le achacará Heidegger) la cuestión de la relación entre divinidad, ser y conocimiento humano, que es el núcleo de su *Der Thomismus als Identitätssystem*. Heidegger, en cambio, mantuvo siempre una cuidada y cautelosa distancia respecto de la posibilidad de acceder a la divinidad desde la filosofía, sosteniendo, por otra parte, ya en su famosa conferencia de 9 de julio de 1927 sobre la relación entre teología y filosofía, que la una nada tiene que ver con la otra. Este es, sin duda, el contexto ideológico desde el que cabe entender las críticas al escrito de Siewerth por parte de Heidegger”²³⁵.

Parece que el filósofo existencialista criticó que Siewerth no se ciñera a una investigación histórica y literal, derivando en una tesis filosófica de carácter especulativo. Como veremos más adelante, a Heidegger le parece intolerable la tesis de Dios como presupuesto para hacer filosofía. Ahora bien, lo que nos interesa a nosotros en realidad es el porqué del rechazo de la tesis de Karl Rahner. Teniendo en cuenta lo que ha dicho Cabada Castro, éste concluye sentenciando que si Honecker no aceptó la tesis de nuestro autor, no fue por estar influenciada por Heidegger, sino por todo lo contrario. Honecker, sabiendo los criterios de evaluación de Heidegger, el cual puso tantas objeciones a la tesis de habilitación de Siewerth, parecería que, para que Rahner consiguiese el *placet* de Heidegger, le hizo las correcciones oportunas, las cuales no aceptó y, por ende, su doctorado resultó frustrado:

“El propio Max Müller (recientemente fallecido), compañero de estudios de Siewerth y Rahner en Friburgo, confiesa que Heidegger, debido a sus convicciones ideológicas, nunca podría aceptar el escrito de doctorado de Rahner. Es legítimo, por tanto, pensar que detrás del rechazo por parte de Honecker de la tesis doctoral de Rahner estuviese, no Siewerth (como

²³⁴ “Neufeld, aun consciente de la actitud anticatólica de Heidegger por estos años, piensa que Heidegger y Honecker cooperaban en unión y mutuo acuerdo (*einträchtig*) contra las dificultades y resistencias provenientes por parte de los nacionalsocialistas, de manera particular y concretamente en relación con la ‘habilitación’ de Siewerth. Ello no nos parece que haya sido así, al menos por lo que a Siewerth respecta, como supone Neufeld. En efecto, aun siendo verdad que Siewerth consiguió la ‘habilitación’ en 1937, siendo ponentes de la misma Honecker y Heidegger, no es menos cierto que éste se resistió, con un dictamen muy de acuerdo con los pensamientos y sentimientos heideggerianos de la época, a tal ‘habilitación’. Posiblemente Neufeld desconoce tal dictamen, publicado por M. Mohr como anexo a su reseña de las *Gesammelte Werke* de Siewerth” (CABADA CASTRO, M. “K. Rahner, G Siewerth y M. Heidegger. Una discutida relación biográfica-sistemática”. *Pensamiento*. 1996, vol. 52, núm. 202, p. 118). Cfr. MOHR, M. “Recensión de: SIEWERTH, G. *Gesammelte Werke*”. *Theologie und Philosophie*. 1988, núm. 63, pp. 431-432.

²³⁵ CABADA CASTRO, M. “K. Rahner, G Siewerth y M. Heidegger. Una discutida relación biográfica-sistemática”. *Pensamiento*. 1996, vol. 52, núm. 202, p. 119.

sospecha Neufeld), sino el propio Heidegger, con quien Honecker debía necesariamente contar para la aceptación de la tesis doctoral, en el caso —como decimos— de que hubiese de ser (como era de suponer) Heidegger el segundo ponente de la tesis²³⁶.

Nosotros no pretendemos prolongar esta discusión biográfica, puesto que éste no es el objeto de nuestro trabajo. Sin embargo, queremos destacar que ambos autores —Neufeld y Cabada Castro— dan por supuesto que el rechazo de la tesis de Rahner no fue por el influjo que ejerció Heidegger en su trabajo, lo cual contradice al propio Rahner, el cual no ha sido tenido en cuenta en las precedentes sutiles conjeturas. Por el contrario, el propio Rahner es el que atestigua la influencia de Heidegger en su trabajo de doctorado y la razón del rechazo de la tesis: “Martin Honecker no aprobó mi tesis doctoral. Lotz sí consiguió doctorarse con Honecker. Venía luego mi disertación, pero fue suspendida por el católico Martin Honecker, porque estaba demasiado influenciada por Heidegger²³⁷. Nosotros creemos, por otra parte, que no sólo el propio texto de *Geist in Welt*, sino la lectura de un escrito de Rahner acerca de la misma filosofía existencialista de Heidegger —inédito hasta 1996—, no arroja dudas acerca del influjo heideggeriano en nuestro autor²³⁸. También esto quedó demostrado en el primer punto del presente capítulo, cuando analizamos el *Begleittext zu Geist in Welt*; volvamos a leer lo que Rahner declara, sin ambages, de él mismo y del trabajo de *Geist in Welt*.

“El trabajo [*Geist in Welt*], en su interpretación filosófica de santo Tomás, tiene presentes fundamentalmente a Kant y a Heidegger. El autor espera que el lector, una vez haya procesado por sí mismo este trabajo, sepa mejor lo que diría santo Tomás sobre la *Crítica de la razón pura* y sobre Heidegger. Sin embargo, el trabajo evita deliberadamente una confrontación directa con Kant y Heidegger. Simplemente debido al hecho de que, de ser así, tendría que haber sido todavía mucho más extenso²³⁹.

²³⁶ *Ibidem*, p. 120.

²³⁷ Cita traducida en VORGRIMLER, H. *Entender a Karl Rahner. Introducción a su vida y su pensamiento*. Traducción de M. VILLANUEVA Barcelona: Herder, 1988, p. 95: “*Ich bin ja dann mit meiner Doktorarbeit bei Martin Honecker durchgefallen. Lotz gelang es gerade noch, das Doktorat bei Honecker zu machen. Der nächste, der seine Dissertation einreichte, war dann ich, und ich fiel dann als zu sehr von Heidegger Inspirierter bei dem katholischen Martin Honecker durch*” (RAHNER, K.; KRAUSS, M. *Erinnerungen im Gespräch mit Meinold Krauss*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1984, p. 44).

²³⁸ Cfr. RAHNER, K. *Einführung in den Begriff der Existentialphilosophie bei Heidegger*. En RAHNER, K. *Sämtliche Werke*. Solothurn; Düsseldorf; Freiburg im Breisgau: Benziger; Herder, 1996, vol. II, pp. 317-346.

²³⁹ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*Die Arbeit hat bei ihrer philosophischen Interpretation von Thomas hauptsächlich Kant und Heidegger vor Augen. Der Verfasser hofft, daß der Leser, wenn er diese Arbeit selbst verarbeitet hat, dann besser weiß, was von Thomas aus zur Kritik der reinen Vernunft und zu Heidegger gesagt werden müßte. Die Arbeit vermeidet aber dennoch absichtlich eine direkte Auseinandersetzung mit Kant und Heidegger. Einmal aus dem einfachen Grund, weil sie sonst noch größer hätte werden müssen*” (RAHNER, K. *Begleittext zu Geist in Welt*. En RAHNER, K. *Sämtliche Werke*. Solothurn; Düsseldorf; Freiburg im Breisgau: Benziger; Herder, 1996, vol. II, p. 436).

En efecto, tanto Neufeld como Cabada Castro, por razones cronológicas, no pudieron tener en cuenta los escritos hasta 1996 inéditos, sin embargo, lo cierto es que ni uno ni otro demuestran la independencia de Rahner respecto de Heidegger mediante el cotejo de sus propios textos. Nosotros, por nuestra parte, confiando en la palabra de Rahner, creemos que Heidegger es una de las verdaderas fuentes de *Geist in Welt*, como demostraremos a continuación, no mediante sugestivas hipótesis de carácter meramente biográfico —aunque tengan su interés—, sino sosteniéndonos en los propios textos de ambos autores.

3. 2. *Introduction au concept de philosophie existentielle chez Heidegger*

Otro de los textos inéditos de Rahner que póstumamente se publicó es la *Introduction au concept de philosophie existentielle chez Heidegger*, escrito en francés en 1940. Albert Raffelt hizo una excelente traducción al alemán²⁴⁰, incluyéndola en 1996, junto con el texto original francés, en el segundo tomo de los *Sämtliche Werke*, bajo el título *Einführung in den Begriff der Existentialphilosophie bei Heidegger*²⁴¹. En este interesantísimo escrito, nuestro autor hace una introducción acerca del pensamiento de su apreciado *maestro*. El valor de este texto es mayúsculo, puesto que es la única vez que el padre Rahner trata explícitamente de la doctrina existencialista o *existencial* del doctor Martin Heidegger, si exceptuamos una serie de breves esquemas que escribió también en torno a la *filosofía existencial*, los cuales no revisten de especial importancia, aunque también han sido publicados²⁴². En dicho escrito quedan clarísimas las convergencias y divergencias de las tesis del propio Heidegger con las de nuestro autor; procedamos, pues, a su análisis.

a) *La finalidad del texto*

Aunque en las primeras líneas Rahner manifieste que solamente pretende hacer una *simple introducción a la filosofía existencial (Philosophie Existentielle, Existentialphilosophie)* de Martin Heidegger, la verdad es que acaba revelando, por una

²⁴⁰ El texto se ha editado a dos columnas, una para el texto original francés y otra para la traducción alemana, lo cual resulta muy útil, sobre todo, a la hora de cotejar el vocabulario de Heidegger con el del padre Rahner. Por esta razón, citaremos a pie de página los textos de ambos idiomas.

²⁴¹ Cfr. RAHNER, K. *Einführung in den Begriff der Existentialphilosophie bei Heidegger*. En RAHNER, K. *Sämtliche Werke*. Solothurn; Düsseldorf; Freiburg im Breisgau: Benziger; Herder, 1996, vol. II, pp. 317-346.

²⁴² Cfr. RAHNER, K. *Vortragsskizzen und Materialien — Zwischen Existentialphilosophie und Fundamentaltheologie*. En RAHNER, K. *Sämtliche Werke*. Solothurn; Düsseldorf; Freiburg im Breisgau: Benziger; Herder, 1996, vol. II, pp. 438-464.

parte, los elementos heideggerianos que llega a asumir como propios, y, por otra, la admiración que profesa por dicho existencialista —más adelante veremos que lo llega a calificar de *profeta*— y su filosofía: “Martin Heidegger es el representante típico de una filosofía existencial muy radical, la cual, sin embargo, permanece filosófica en su sentido más propio”²⁴³. Para abordar la presente cuestión acerca de la filosofía heideggeriana, Rahner advierte que evitará dos métodos, básicamente en razón de la gran extensión que requerirían, pues sobrepasarían los límites de lo que debe ser una mera *introducción*. El primer método a evitar es el de remitirse a los filósofos anteriores de los que depende Heidegger, o frente a los cuales toma una posición determinada: Heráclito, Parménides, Platón, Aristóteles, Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, Nietzsche, Kierkegaard, Dilthey, Husserl, Bergson, Scheler, etc. El segundo método al cual nuestro autor dice que no recurrirá es el de centrarse, en toda su amplitud, en un problema filosófico determinado, al estilo de *Was ist Metaphysik?*²⁴⁴ del mismo Heidegger. En definitiva, descartando ambos procedimientos, Rahner afirma que optará por exponer brevemente, en lo esencial, las grandes líneas del pensamiento de Heidegger, que extraerá fundamentalmente de *Sein und Zeit* (1927)²⁴⁵, aunque también de *Was ist Metaphysik?*. No obstante, antes de iniciar su exposición, el doctor Rahner curiosamente se ve en la necesidad de *clarificar* la cuestión sobre la acusación de la difícil comprensión de los textos del filósofo de Meßkirch: “A menudo escuchamos que Heidegger es difícil de entender. En realidad, la queja debe volverse, más bien, contra una determinada superficialidad, rápidamente desalentada, con la que se le suele abordar”²⁴⁶. Es cosa evidente que el lenguaje y las argumentaciones de Heidegger son harto complejas e inextricables. A pesar de ello, parece, según nuestro autor, que el problema no reside en el propio autor de *Sein und Zeit*, sino en la superficialidad con la que suele leerse. A nuestro entender, parece ésta, en el fondo, una autojustificación del propio Rahner, el cual, como hemos podido comprobar en nuestro trabajo, adopta en gran medida el vocabulario del mismo Heidegger, pero acabando por tener un estilo mucho más retorcido e ininteligible, como irónicamente constataba, por cierto, su mismo

²⁴³ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “Aussi bien Martin Heidegger est-il le représentant typique d’une philosophie existentielle très radicale et qui reste toutefois proprement philosophe”: “Auch ist Martin Heidegger der typische Vertreter einer ganz radikalen Existentialphilosophie, die dennoch im eigentlichen Sinne philosophisch bleibt” (RAHNER, K. *Einführung in den Begriff der Existentialphilosophie bei Heidegger*. En RAHNER, K. *Sämtliche Werke*. Solothurn; Düsseldorf; Freiburg im Breisgau: Benziger; Herder, 1996, vol. II, p. 319).

²⁴⁴ Cfr. HEIDEGGER, M. *Was ist Metaphysik?* Bonn: Friedrich Cohen, 1929.

²⁴⁵ Cfr. HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1967.

²⁴⁶ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “On entend souvent se plaindre que Heidegger soit difficilement intelligible; en fait, la plainte devrait se retourner contre une certaine légèreté vite rebutée avec laquelle on l’aborde”: “Man klagt häufig darüber, daß Heidegger schwer zu verstehen sei. Tatsächlich muß sich die Klage eher gegen eine gewisse rasch entmutige Oberflächlichkeit kehren, mit welcher man ihn angeht” (RAHNER, K. *Einführung in den Begriff der Existentialphilosophie bei Heidegger*. En RAHNER, K. *Sämtliche Werke*. Solothurn; Düsseldorf; Freiburg im Breisgau: Benziger; Herder, 1996, vol. II, p. 322).

hermano Hugo Rahner²⁴⁷. No obstante, es el propio Heidegger quien aboga por una *filosofía difícil*, puesto que ésta —según él— no existe para *solucionar* problemas, sino, más bien, para crearlos, como enseñó en el curso de verano, *Einführung in die Metaphysik*, que impartió en 1935:

“Mas la filosofía, por su esencia, nunca facilita más las cosas sino que las dificulta. Y no lo hace por razones accidentales, acaso porque lo que transmite pareciera extraño o alocado al entendimiento común. Lo que supone una agravación de la dificultad [*Erschwerung*] de la ex-sistencia histórica y con ello, en realidad, del ser como tal, es, por el contrario, el auténtico sentido del rendimiento de la filosofía. La agravación de la dificultad devuelve a las cosas, al ente, su peso (el ser). ¿Y por qué esto es así? Porque la agravación de la dificultad constituye una de las condiciones esenciales y fundamentales para el surgimiento de todo lo grandioso, en lo que incluimos, por encima de todo, el destino de un pueblo histórico y de sus obras. Pero sólo hay destino allí donde la ex-sistencia está dominada por un saber verdadero acerca de las cosas. Los caminos y perspectivas de este saber los abre precisamente la filosofía”²⁴⁸.

b) *El Dasein y la pregunta por el ser*

Rahner explica que, para Heidegger, la filosofía —la metafísica— es, ante todo, *nostalgia (Heimweh)*. Esta *nostalgia* forma parte de la esencia del hombre, es lo que lo constituye como persona, pues vive en una continua y viva *inquietud (Unruhe)*, es decir, permanentemente arrojado al *ser en general*, en constante camino hacia *lo total y lo esencial (en route vers le Total et l'Essentiel; unterwegs zum Ganzen und Wesentlichen)*. Por tanto, la metafísica se ocupa de esta tendencia del hombre hacia el *ser en su totalidad*, al cual se lanza mediante la pregunta por el *ser* mismo. Según Rahner, por esta razón la filosofía de Heidegger es eminentemente metafísica: “[Heidegger] Quiere hacer metafísica y nada más, conoce en realidad una única

²⁴⁷ A pesar de ser una mera anécdota, es muy ilustradora de lo que estamos diciendo. A Hugo Rahner, cuando estaba a punto de jubilarse, le preguntaron a qué se dedicaría durante su jubilación. Entonces llegó a decir, con una fina ironía, que se dedicaría a traducir al alemán los escritos de su hermano (cfr. GARCÍA, J. A. *Prólogo a RAHNER, K. Dios amor que desciende. Escritos espirituales*. Santander: Sal Terrae, 2008, p. 11).

²⁴⁸ HEIDEGGER, M. *Introducción a la metafísica*. Traducción de A. ACKERMANN. Barcelona: Gedisa, 2001, p. 20: “Aber — die Philosophie macht ihrem Wesen nach die Dinge nie leichter, sondern nur schwerer. Und das nicht beiläufig, weil die Art ihrer Mitteilung dem Alltagsverstand befremdlich oder gar verrückt vorkommt. Erschwerung des geschichtlichen Daseins und damit im Grunde des Seins schlechthin ist vielmehr der echte Leistungssinn der Philosophie. Erschwerung gibt den Dingen, dem Seienden, das Gewicht zurück (das Sein). Und weshalb dies? Weil die Erschwerung eine der wesentlichen Grundbedingungen für die Entstehung alles Großen ist, wozu wir das Schicksal eines geschichtlichen Volkes und seiner Werke vor allem rechnen. Schicksal aber ist nur dort, wo ein wahrhaftes Wissen um die Dinge das Dasein beherrscht. Die Bahnen und Sichten solchen Wissens aber eröffnet die Philosophie” (HEIDEGGER, M. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Max Niemeyer, 1987, p. 9).

pregunta: ¿Qué es el ser como tal y en su totalidad?; ¿Por qué existe el ser y no la pura nada?”²⁴⁹. Toda la filosofía existencial de Heidegger —según nuestro autor— estriba en una antropología que está subordinada a la cuestionabilidad por el ser: “Lo que Heidegger dice del hombre está siempre y en primer lugar subordinado a la pregunta universal por el ser”²⁵⁰. Ha quedado patente, en nuestro análisis de *Espíritu en el mundo*, que el padre Rahner asume como *Ausgangspunkt*, casi *ad pedem litterae*, este pensamiento de Heidegger —a pesar de que no lo cite ni una sola vez— acerca de la *cuestionabilidad* o de la *pregunta metafísica*; recordemos cómo Rahner lo enseña en la misma línea de *su maestro*: “La pregunta metafísica como pregunta trascendental es la forma conceptualmente potenciada de esta señoreante [dominante] ‘pregunta por el ser’. Esta pregunta, en su ejercicio, hace del hombre aquello que el hombre es desde el cimiento de su ser: el que tiene que preguntar por el ser”²⁵¹. Según Rahner, el hombre para poder *ser* o *existir* necesita hacerse esta pregunta por el *ser en su totalidad*:

“La pregunta por el ser como totalidad [*Die Frage nach dem Sein im Ganzen*], no la puede el hombre dejar a sus espaldas, es la única pregunta que él ‘tiene que’ hacerse, si es que en absoluto quiere ‘ser’, pues sólo en ella le es comunicado el ser en conjunto (y por tanto, también su propio ser), y entonces sólo como interrogabilidad”²⁵².

En la introducción de *Sein und Zeit*, el filósofo existencialista de Baden manifiesta con entero convencimiento la necesidad de hacerse la *pregunta por el ser*, empezando así —al igual que nuestro autor— una *filosofía de la pregunta*, como también queda patente, desde las primeras líneas, en sus opúsculos *Was ist Metaphysik?*²⁵³ y

²⁴⁹ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*Il veut faire de la métaphysique et rien d'autre, il ne connaît donc à proprement parler qu'une question: Qu'est-ce que l'être comme tel et dans sa totalité? Pourquoi y a-t-il de l'être au lieu du pur néant?*”: “*Er will Metaphysik treiben und nichts anderes; er kennt eigentlich nur eine Frage: Was ist das Sein als solches und im Ganzen? Warum gibt es Sein und nicht reines Nichts?*” (RAHNER, K. *Einführung in den Begriff der Existentialphilosophie bei Heidegger*. En RAHNER, K. *Sämtliche Werke*. Solothurn; Düsseldorf; Freiburg im Breisgau: Benziger; Herder, 1996, vol. II, p. 324).

²⁵⁰ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*Ce que Heidegger dit de l'homme est toujours et en premier lieu subordonné à la question universelle de l'être*”: “*Was Heidegger vom Menschen sagt, ist immer und zuerst der allgemeinen Frage nach dem Sein untergeordnet*” (Idem).

²⁵¹ EM, p. 74: “*Die metaphysische Frage als transzendente Frage ist die begrifflich potenzierte Form dieser waltenden Seinsfrage selbst. Die metaphysische Frage in ihrem Vollzug macht den Menschen bewußt zu dem, der er im Grunde seines Wesens ist: der nach dem Sein Fragenmüssende*” (GW², p. 72).

²⁵² EM, p. 73: “*Die Frage nach dem Sein im Ganzen jedoch ist die einzige Frage, von der er sich nicht abkehren kann, die er fragen muß, wenn er überhaupt sein will, da in ihr allein das Sein im Ganzen (und damit auch sein eigenes) ihm nur als Fragbarkeit zugeeignet ist*” (GW², p. 71).

²⁵³ “*Was ist Metaphysik?*” —*Die Frage weckt die Erwartung, es werde über die Metaphysik geredet. Wir verzichten darauf. Statt dessen erörtern wir eine bestimmte metaphysische Frage. Dadurch lassen wir uns unmittelbar in die Metaphysik versetzen. Wir verschaffen ihr so allein die rechte Möglichkeit, sich selbst vorzustellen. Unser Vorhaben beginnt mit der Entfaltung eines metaphysischen Fragens, versucht sodann die Ausarbeitung der Frage und vollendet sich mit deren Beantwortung*” (HEIDEGGER, M. *Was ist Metaphysik?* Bonn: Friedrich Cohen, 1931, p. 7): “¿Qué es metafísica?” La pregunta despierta la expectativa de que se va a hablar sobre la metafísica. Renunciamos a ello y, en su lugar, vamos a tratar una determinada cuestión metafísica. De este modo, según parece, nos introducimos de modo

*Einführung in die Metaphysik*²⁵⁴. Para Heidegger —como consta en *Sein und Zeit*—, la filosofía adolece de un grave mal: *el olvido del ser, el olvido de la pregunta que interroga sobre el ser*. “la mencionada pregunta está hoy caída en el olvido, bien que nuestro tiempo se anote como un progreso volver a afirmar la ‘metafísica’”²⁵⁵. Así pues, para descubrir el sentido del ser del hombre, mediante una metafísica fundamental, Heidegger parte de la *pregunta por el ser*. “Hay que hacer la pregunta que interroga por el sentido del ser. Si es una pregunta fundamental o incluso *la* pregunta fundamental, tal pregunta ha menester de que se llegue a ‘ver a través’ de ella adecuadamente”²⁵⁶. Para Martin Heidegger —lo mismo que para Rahner—, el ser (*Sein*) depende de la *pregunta* y del sujeto que interroga, de manera que es la misma pregunta —el juicio— la que funda o constituye el ser. Al respecto, Bernhard Lakebrink nos recuerda que la enseñanza de Rahner se opone radicalmente a la doctrina de santo Tomás, para el cual el hombre no puede ser causa de su propio ser. De hecho, ni tan sólo Dios puede ser *causa sui*, puesto que Él, *per se*, es el mismo ser incausado. Dios existe por sí mismo, es su propia razón de ser y existir, y no necesita causa alguna. El hombre para Rahner, inspirado en Heidegger —pero también en Hegel— no participa del ser, sino que es su propia *causa essendi*, es decir, *causa sui ipsius* mediante el juicio por el cual se autoconstituye. Si Rahner tuviera razón, el hombre tendría un potencial mayor que su propio ser, lo cual sería completamente absurdo:

inmediato en la metafísica. Y sólo así le podremos ofrecer la justa posibilidad de presentarse a sí misma. Nuestro propósito es comenzar con el despliegue de un preguntar metafísico, elaborar después dicha pregunta y terminar con su respuesta” (HEIDEGGER, M. *¿Qué es metafísica?* Traducción de H. CORTÉS y A. LEYTE. Madrid: Alianza Editorial, 2003, p. 13).

²⁵⁴ “*Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts? Das ist die Frage. Vermutlich ist dies keine beliebige Frage. ‚Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?‘ — das ist offensichtlich die erste aller Fragen. Die erste, freilich nicht in der Ordnung der zeitlichen Aufeinanderfolge der Fragen. Der einzelne Mensch sowohl wie die Völker fragen auf ihrem geschichtlichen Gang durch die Zeit vieles. Sie erkunden und durchsuchen und prüfen Vielerlei, bevor sie auf die Frage stoßen ‚Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?‘. Viele stoßen überhaupt nie auf diese Frage, wenn das heißen soll, nicht nur den Fragesatz als ausgesagten hören und lesen, sondern: die Frage fragen, d. h. sie zustandbringen, sie stellen, sich in den Zustand dieses Fragens nötigen*” (HEIDEGGER, M. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Max Niemeyer, 1987, p. 1): “¿Por qué es el ente y no más bien la nada? Esta es la pregunta. Probablemente no es una pregunta cualquiera. ‘¿Por qué es el ente y no más bien la nada?’ es, al parecer, la primera de todas las preguntas. Es la primera aunque ciertamente no lo es en el orden temporal en el que se sucedieron las preguntas. El ser humano singular, lo mismo que los pueblos, pregunta muchas cosas en su histórico camino a través del tiempo. Antes de topar con la pregunta: ¿por qué es el ente y no más bien la nada? averigua y explora y examina cosas muy diversas y de muy diversas maneras. Hay muchos que no topan nunca con esta pregunta, si entendemos este topar no simplemente en el sentido de escuchar y leer esta frase interrogativa como mero enunciado, sino en el de preguntar la pregunta, es decir, formularla, plantearla, exigirse a sí mismo el estado apropiado para este preguntar” (HEIDEGGER, M. *Introducción a la metafísica*. Traducción de A. ACKERMANN. Barcelona: Gedisa, 2001, p. 11).

²⁵⁵ HEIDEGGER, M. *El Ser y el Tiempo*. Traducción de J. GAOS. México: FCE, 1971, p. 11: “*Die genannte Frage ist heute in Vergessenheit gekommen, ob-zwar unsere Zeit sich als Fortschritt anrechnet, die ‚Metaphysik‘ wieder zu bejahen*” (HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1967, p. 2).

²⁵⁶ HEIDEGGER, M. *El Ser y el Tiempo*. Traducción de J. GAOS. México: FCE, 1971, p. 14: “*Die Frage nach dem Sinn von Sein soll gestellt werden. Wenn sie eine oder gar die Fundamentalfrage ist, dann bedarf solches Fragen der angemessenen Durchsichtigkeit*” (HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1967, p. 5).

“También para Rahner, la anticipación del ser ilimitado, y con ello de Dios, es la condición trascendental de la propia autoconstitución [*Sich-setzen*], que se realiza enseguida dialécticamente, en tanto que se decide por el oponerse al mundo, así como por la reflexión en sí (consistencia-en-sí, [*In-sich-Ständigkeit*]). Nadie ha advertido con tanta frecuencia de esta paradoja de la autocausación finita e infinita como santo Tomás. ‘*Quod aliquid sit sibi ipsi causa essendi, hoc est impossibile*’ — ‘Que algo sea a sí mismo la causa de su ser es imposible’. En otro momento se nos dice insistentemente: ‘*Nihil potest sibi esse causa essendi*’. De lo que menos es capaz Dios es de ser la causa de sí mismo, pues Él es su propio ser desde siempre y, por consiguiente, no necesita ya obtenerlo. Tampoco el hombre puede jamás constituir su propio ser subsistente (*per se esse*), pero, en cambio, en el fondo debe su constituirse (accidental) a su autonomía [*Selbständigkeit*] espiritual. ‘*Per se agere convenit per se existenti*’. Esta finitud y limitación de la constitución humana y del libre actuar santo Tomás la justifica de la siguiente manera: ‘*Esse cuiuslibet rei est esse participatum, cum non sit res aliqua praeter Deum suum esse*’. — ‘El ser de toda cosa es sólo tal mediante participación, pues ninguna cosa es su propio ser, excepto Dios’. Así, de acuerdo con la metafísica clásica, ningún ente finito dispone de algo así como un poder que se obtenga a sí mismo, el cual fuera capaz de llegar hasta el fondo de su ser. ‘*Nulla res habet potestatem supra suum esse*’. — ‘Ninguna cosa tiene potestad por encima de su propio ser’. Para todo lo finito, también para el hombre, es válido el principio férreo: *Agere sequitur esse*²⁵⁷.

Podemos deducir, por consiguiente, que el hombre —el que interroga—, para Heidegger y para Rahner, es la medida del ser, identificando así la metafísica con la antropología, cayendo en un antropocentrismo radical, en donde el hombre llega a ser la medida de todas las cosas, como *in illo tempore* enseñaba Protágoras²⁵⁸, según la

²⁵⁷ Traducción de A. CLIMENT del texto original: “*Auch nach Rahner ist der Vorgriff auf das ungegrenzte Sein und damit auf Gott die transzendente Bedingung des eigenen ‚Sichsetzens‘, das sich allsoogleich dialektisch vollbringt, indem es sich zum Entgegenstellen von Welt ebenso wie zur Reflexion in sich (In-sich-Ständigkeit) entschließt. Keiner hat so oft vor dieser Paradoxie endlicher und unendlicher Selbstverursachung gewarnt wie Thomas. ‚Quod aliquid sit sibi ipsi causa essendi, hoc est impossibile‘ — ‚Daß etwas sich selber die Ursache seines Seins ist, ist unmöglich‘. An anderer Stelle wird uns eindringlich gesagt: ‚Nihil potest sibi esse causa essendi‘. Am wenigsten vermag Gott die Ursache seiner selbst zu sein, da Er sein Sein immer schon ist und es somit nicht mehr zu erwirken braucht. Audi der Mensch kann sein eigenes subsistentes Sein (per se esse) niemals setzen, wohl aber umgekehrt verdankt er sein (akzidentelles) Setzen seiner geistigen Selbständigkeit im Grunde. ‚Per se agere convenit per se existenti‘. Diese Endlichkeit und Begrenztheit menschlichen Setzens und freien Handelns begründet Thomas folgendermaßen: ‚Esse cuiuslibet rei est esse participatum, cum non sit res aliqua praeter Deum suum esse‘ — ‚Das Sein eines jeglichen Dinges ist nur ein solches durch Teilhabe, denn kein Ding ist außer Gott sein eigenes Sein‘. So verfügt der klassischen Metaphysik zufolge kein endlich Seiendes über so etwas wie eine sich selbst erwirkende Macht, die bis auf den Grund seiner selbst durchzugreifen vermöchte. ‚Nulla res habet potestatem supra suum esse‘. — ‚Kein Ding hat Macht über sein eigenes Sein‘. Für alles Endliche, auch für den Menschen, gilt das eherne Prinzip: ‚Agere sequitur esse‘” (LAKEBRINK, B. *Klassische Metaphysik: Eine Auseinandersetzung mit der existenzialen Anthropozentrik*. Freiburg im Breisgau: Rombach, 1967, p. 63).*

²⁵⁸ En este aspecto, así de contundente —además de acertado— se muestra también Roger Verneaux en contra de Heidegger: “El hombre es la medida de todas las cosas”, decía el viejo sofista Protágoras. Ésta es, a mi ver, la primera y la última palabra de Heidegger. Es el punto de partida, el postulado inicial de su filosofía, pues es lo que le permite unir las dos nociones de *ontología* y *fenomenología*, y aun identificarlas, a punto tal que la ontología se haga por un método

narración de Diógenes Laercio: Ἀλλὰ καὶ ἤρξατό που τοῦτον τὸντρόπον: πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲνόντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν²⁵⁹. El doctor Heidegger construye, en definitiva, una metafísica antropocéntrica, como queda manifiesto en el siguiente texto:

“Desarrollar la pregunta que interroga por el ser quiere, según esto, decir: hacer ‘ver a través’ de un ente —el que pregunta— bajo el punto de vista de su ser. El preguntar de esta pregunta está, en cuanto modo de ser de un ente, él mismo determinado esencialmente por aquello que se pregunta en él —por el ser—. Este ente que somos en cada caso nosotros mismos y que tiene entre otros rasgos la ‘posibilidad de ser’ del preguntar, lo designamos con el término ‘ser ahí’ [*Dasein*]. El hacer en forma expresa y de ‘ver a través’ de ella la pregunta que interroga por el sentido del ser, pide el previo y adecuado análisis de un ente (el ‘ser ahí’) poniendo la mira en su ser”²⁶⁰.

La *pregunta* de Heidegger goza de una *preeminencia ontológica*. No se trata de una pregunta que se quede en el orden gnoseológico, tampoco es un *preguntar óntico*: “El preguntar ontológico es sin duda anterior al preguntar óntico de las ciencias positivas”²⁶¹. La *pregunta* heideggeriana es condición de posibilidad de las demás ciencias²⁶². Como Rahner, Heidegger hace estribar la ontológica en el hombre que se interroga. En otras palabras, el ser del *Dasein* depende de la cuestionabilidad, es decir, de la posibilidad; el *Dasein* es pura posibilidad. Es solamente en este sentido que debe entenderse la definición que hace Heidegger del hombre como existente, como *ser ahí*

fenomenológico e inversamente la fenomenología tenga un alcance ontológico. Dicho en otras palabras, el término de ontología tiene en Heidegger un sentido muy diferente del que tiene en la filosofía clásica, dogmática, realista, porque Heidegger toma el ser en un sentido pura y estrictamente *fenomenista* y *relativista*, como manifestación a alguien y no como acto que constituye las cosas en sí o absolutamente. La ontología se halla así vaciada de toda *metafísica* por una reducción fenomenológica larvada” (VERNEAUX, R. *Lecciones sobre existencialismo*. Buenos Aires: Club de Lectores, 1952, pp. 89-90).

²⁵⁹ DIÓGENES LAERCIO. *Lives of Eminent Philosophers* [en línea]. Medford: *Perseus Digital Library*; R.D. Hicks, 1972. <<http://www.perseus.tufts.edu>> [Consulta: 3 de noviembre de 2016]: “En alguno de sus escritos comienza de este modo: ‘De todas las cosas la medida es el hombre, de las que son en cuanto son, y de las que no son en cuanto no son’” (DIÓGENES LAERCIO. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, lib. IX, n. 51. Traducción de C. GARCÍA GUAL. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 481).

²⁶⁰ HEIDEGGER, M. *El Ser y el Tiempo*. Traducción de J. GAOS. México: FCE, 1971, pp. 16-17: “Ausarbeitung der Seinsfrage besagt demnach: Durchsichtigmachen eines Seienden —des Fragenden— in seinem Sein. Das Fragen dieser Frage ist als Seinsmodus eines Seienden selbst von dem her wesentlich bestimmt, wonach in ihm gefragt ist —vom Sein. Dieses Seiende, das wir selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als Dasein. Die ausdrückliche und durchsichtige Fragestellung nach dem Sinn von Sein verlangt eine vorgängige angemessene Explikation eines Seienden (Dasein) hinsichtlich seines Seins” (HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1967, p. 7).

²⁶¹ HEIDEGGER, M. *El Ser y el Tiempo*. Traducción de J. GAOS. México: FCE, 1971, p. 20: “Ontologisches Fragen ist zwar gegenüber dem ontischen Fragen der positiven Wissenschaften ursprünglicher” (HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1967, p. 11).

²⁶² Cfr. HEIDEGGER, M. *El Ser y el Tiempo*. Traducción de J. GAOS. México: FCE, 1971, pp. 18-21.

(*Dasein*): “El ‘ser ahí’ se comprende siempre a sí mismo partiendo de su existencia, de una posibilidad de ser él mismo o no él mismo”²⁶³.

Es cierto, por otro lado, que Rahner hace conciliar el concepto de *Dasein* con el de *espíritu*, a pesar de que Heidegger rechaza esta última concepción. El concepto *espíritu* es tomado por Rahner, no de Heidegger, sino de Hegel, ya que el filósofo de Meßkirch advierte que el hombre no debe considerarse *espíritu* ni tampoco un compuesto cuerpo-alma, sino, más bien, un existente (*Dasein*): “la *sustancia* del hombre no es el espíritu, como síntesis de alma y cuerpo, sino la *existencia*”²⁶⁴. Por el contrario, Rahner define al hombre como *espíritu*, en razón de la actividad de su autoconciencia y de su subjetividad, en la misma línea de Hegel, como veremos ulteriormente cuando analicemos el seminario que impartió Heidegger acerca de la *Fenomenología del espíritu*. Así define Hegel el espíritu:

“El espíritu es la *sustancia* y la esencia universal, igual a sí misma y permanente —el inmovible e irreductible *fundamento* y *punto de partida* del obrar de todos— y su *fin* y su *meta*, como el *en sí* pensado de toda autoconciencia. Esta sustancia es, asimismo, la *obra* universal, que se engendra como su unidad e igualdad mediante el *obrar* de todos y de cada uno, pues es el *ser para sí*, el sí mismo, el obrar”²⁶⁵.

Sin embargo, aunque Rahner se inspire en Hegel a la hora de definir al hombre como *espíritu*, también es cierto que adquiere la tesis heideggeriana del *Dasein*, como *pura posibilidad de ser*²⁶⁶. Aquí el ser depende de la pregunta, puesto que la pregunta da sentido al sujeto que se interroga: “En tanto el ser constituye aquello de que se pregunta y ser quiere decir ser de los entes, resultan ser *aquello a que se pregunta* en la pregunta que interroga por el ser los entes mismos. A éstos se los interroga, cabe decir, acerca de su ser”²⁶⁷. Por otra parte, Heidegger se ve atrapado —como Rahner—

²⁶³ *Ibidem*, p. 22: “Das Dasein versteht sich selbst immer aus seiner Existenz, einer Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein” (HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1967, p. 12).

²⁶⁴ HEIDEGGER, M. *El Ser y el Tiempo*. Traducción de J. GAOS. México: FCE, 1971, p. 133: “Allein die ‚Substanz‘ des Menschen ist nicht der Geist als die Synthese von Seele und Leib, sondern die Existenz” (HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1967, p. 117).

²⁶⁵ HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Traducción de W. ROCES. México: FCE, 1966, pp. 259-260: “Die Substanz und das allgemeine, sichselbstgleiche, bleibende Wesen, —ist er der un verrückte und unaufgelöste Grund und Ausgangspunkt des Tuns Aller und ihr Zweck und Ziel, als das gedachte An sich aller Selbstbewußtsein.— Diese Substanz ist ebenso das allgemeine Werk, das sich durch das Tun Aller und Jeder als ihre Einheit und Gleichheit erzeugt, denn sie ist das Fürsichsein, das Selbst, das Tun” (HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. En HEGEL, G. W. F. *Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, vol. III, p. 325).

²⁶⁶ Cfr. FABRO, C. “Il ritorno al fondamento. Contributio per un confronto fra l'ontologia di Heidegger e la metafisica di S. Tommaso d'Aquino”. *Scripta Theologica*. 1974, vol. 6, núm. 1, pp. 93-109.

²⁶⁷ HEIDEGGER, M. *El Ser y el Tiempo*. Traducción de J. GAOS. México: FCE, 1971, p. 16: “Sofern das Sein das Gefragte ausmacht, und Sein besagt Sein von Seiendem, ergibt sich als das Befragte der

en un *circulus in probando*, a la manera de Descartes, por mucho que lo quiera negar, puesto que el modo de ser del *Dasein* está constituido por la referencia a la pregunta, la cual otorga el ser al mismo *Dasein* y a la pregunta misma: “Al sentido más peculiar de la pregunta que interroga por el ser es inherente el ser el preguntar esencialmente alcanzado por aquello que se pregunta. Pero esto quiere sólo decir: el ente del carácter del ‘ser ahí’ tiene una referencia —quizá hasta señalada— a la pregunta misma que interroga por el ser”²⁶⁸. Dicha *filosofía de la pregunta* o de la *cuestionabilidad* influyó claramente en la teología de Rahner, aunque él rechace, como hemos visto anteriormente, toda influencia de *su maestro* en el plano teológico. Como botón de muestra de lo que estamos aseverando, sirva un pasaje de su celeberrima obra *Grundkurs des Glaubens*, correspondiente al último período de su vida, en la que encontramos de nuevo esta *metafísica de la pregunta*²⁶⁹ para fundamentar su teología trascendental, en donde se manifiesta que ésta depende de aquélla:

“Naturalmente un hombre, si quiere, en su decisión concreta de la vida puede siempre querer y aceptar la pregunta infinita sólo como aguijón de su ciencia cognoscente y conquistadora, y negarse a tener que ver nada con la pregunta absoluta como tal, de no ser bajo el aspecto de que esa pregunta impulsa más y más a preguntas y respuestas particulares. Y sólo cuando alguien se dirige a la pregunta por el preguntar, al pensamiento pensado, al espacio del conocimiento y no sólo a los objetos del conocimiento, a la trascendencia y no sólo a lo captado de manera espacio-temporal en esta trascendencia, está en los inicios de llegar a ser un hombre religioso. Desde aquí puede entenderse con facilidad que muchos no lo son, que quizá no son capaces de serlo, que en cierto modo se sienten sobrecargados. Pero quien se ha planteado una vez la pregunta por su trascendencia, por el hacia dónde de la misma, ya no puede dejarla sin respuesta. Pues aunque dijera que es una pregunta que no puede responderse, que no debe responderse,

Seinsfrage das Seiende selbst. Dieses wird gleichsam auf sein Sein hin abgefragt” (HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1967, p. 6).

²⁶⁸ HEIDEGGER, M. *El Ser y el Tiempo*. Traducción de J. GAOS. México: FCE, 1971, p. 18: “*Die wesenhafte Betroffenheit des Fragens von seinem Gefragten gehört zum eigensten Sinn der Seinsfrage. Das besagt aber nur: das Seiende vom Charakter des Daseins hat zur Seins-frage selbst einen —vielleicht sogar ausgezeichneten— Bezug*” (HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1967, p. 8).

²⁶⁹ A pesar de la inadmisibles postura radical de Hans Dieter Bastian, que incluso ha sobrepasado los límites de la *filosofía de la pregunta*, llegando al extremo de una *teología de la pregunta*, queremos destacar que este autor considera a Rahner excesivamente especulativo en esta cuestión, tanto que cree que la metafísica cristiana de la pregunta, más que fundamentar la teología, es un obstáculo para ella: “Quien, como Vogel, considera el preguntar como *mysterium creaturae*, sólo podrá comprender desde el *mysterium creatoris*, y habrá de enfocar directamente al punto aquel al que, desde la orilla católica, tiende K. Rahner. Para éste la localización de la ontología de una *potentia oboedientialis* para la revelación no está sino en la existencia del hombre [que] pregunta [sic]. La metafísica cristiana de la pregunta, sea que esté elaborada evangélicamente *desde arriba*, o católicamente *desde abajo*, es una pura especulación y más que fomentar la teología, la obstaculiza” (BASTIAN, H. D. *Teología de la pregunta*. Estella: Verbo Divino, 1975, p. 377).

que ha de dejarse de lado —porque sobrecarga al hombre—, habría dado ya una respuesta a esta pregunta (es indiferente aquí que tal respuesta sea correcta o falsa)”²⁷⁰.

Rahner considera que la *pregunta por el ser* en Heidegger está situada en el plano trascendental: “Esta investigación metafísica sobre el ser como tal y bajo su aspecto más general adopta en Heidegger una forma trascendental”²⁷¹. Esto es muy importante, porque al entender la *pregunta* del hombre de modo trascendental, se la está entendiendo en sentido kantiano, es decir, aprióricamente: “Éste [Heidegger] plantea el problema de la metafísica tal y como lo ha planteado la filosofía moderna desde Descartes y especialmente de la manera en la que Kant lo formuló y elaboró”²⁷². Así pues, la respuesta a la pregunta por el ser no se encuentra en la realidad extramental, sino en el sujeto que vuelve sobre sí mismo: “éste no sale de sí al encuentro de este objeto, sino que se repliega sobre sí mismo, y examina en sí mismo, en tanto que sujeto, qué condiciones le permiten apropiarse de este objeto”²⁷³. Es importante para Rahner conservar la *metafísica de la pregunta* en el plano trascendental, puesto que el objeto de la investigación metafísica es el hombre mismo: “Se debe remontar hasta la noción inicial que el espíritu humano posee de ello, dicho de otro modo: hasta el hombre mismo. El sujeto investigador deviene el objeto de la investigación. Pero este retorno hacia el sujeto

²⁷⁰ RAHNER, K. *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Traducción de R. GABÁS PALLÁS. Barcelona: Herder, 1979, p. 41: “*Natürlich kann ein Mensch, wenn er will, in seiner konkreten Lebensentscheidung immer die unendliche Frage nur als Stachel seiner erkennenden, erobernden Wissenschaft wollen uns annehmen und sich weigern, mit der absoluten Frage als solcher etwas zu tun zu haben außer dadurch, daß diese Frage ihn immer weiter zu einzelnen Fragen und einzelnen Antworten treibt. Und nur dort, wo man sich der Frage nach dem Fragen, dem Denken des Denkens, dem Raum der Erkenntnis und nicht nur den Gegenständen der Erkenntnis, der Transzendenz und nicht nur dem in dieser Transzendenz kategorial raumzeitlich Erfassten zuwendet, ist man eben am Beginn, ein homo religiosus zu werden. Man kann von da aus leichter verstehen, daß das viele nicht sind, daß sie es vielleicht nicht vermögen, daß sie sich gleichsam überfordert fühlen. Derjenige aber, dem die Frage nach seiner Transzendenz, nach deren Woraufhin einmal gestellt ist, der kann sie eben nicht mehr unbeantwortet stehenlassen. Denn selbst wenn er sagen würde, sie sei eine Frage, die man nicht beantworten kann, die man nicht beantworten soll, die man —weil sie den Menschen überfordert— stehenlassen soll, hätte er ja auf diese Frage schon eine Antwort gegeben (ob die richtige oder falsche, ist hier noch gleichgültig)*” (RAHNER, K. *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1976, pp. 33-34).

²⁷¹ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*Cette étude métaphysique de l'être comme tel et sous son aspect le plus général revêt pour Heidegger une forme transcendante*”: “*Diese metaphysische Untersuchung des Seins als solchen und unter seinem allgemeinsten Gesichtspunkt nimmt bei Heidegger eine transzendente Form an*” (RAHNER, K. *Einführung in den Begriff der Existentialphilosophie bei Heidegger*. En RAHNER, K. *Sämtliche Werke*. Solothurn; Düsseldorf; Freiburg im Breisgau: Benziger; Herder, 1996, vol. II, p. 325).

²⁷² Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “[...] *il [Heidegger] pose le problème métaphysique comme l'a posé la philosophie moderne depuis Descartes, et tel en particulier que l'a formulé et élaboré Kant*”: “[...] *er [Heidegger] stellt das Problem der Metaphysik so, wie die moderne Philosophie seit Descartes es gestellt hat und insbesondere so, wie Kant es formuliert und ausgearbeitet hat*” (Idem).

²⁷³ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “[...] *il ne sort pour ainsi dire pas de soi à la rencontre de cet objet, mais se replie sur soi, et examine en soi-même, sujet, quelles conditions lui permettent de faire sien cet objet*”: “*Es geht sozusagen nicht aus sich heraus dem Gegenstand entgegen, sondern konzentriert sich auf sich und prüft in sich selbst als Subjekt, welche Bedingungen ihm erlauben, sich dieses Objekt anzueignen*” (Idem).

es precisamente la esencia de una investigación trascendental²⁷⁴. En consecuencia, para esclarecer qué es el *ser*, el hombre debe preguntarse sobre él mismo; la respuesta acerca del *ser* está en el hombre mismo. Rahner apunta que, para Heidegger, el problema fundamental de la filosofía occidental ha sido observar al hombre desde el *λόγος*, definiéndolo como *animal rationale*, y haciendo de la metafísica una *onto-logía*. Por esta razón es menester que la comprensión del *ser en su totalidad* no se haga solamente desde el *λόγος*: “Heidegger quiere pues remontarse *más atrás de este punto de partida tradicional*: lo que el hombre es, en tanto que le concierne [...] el *ser en su totalidad*, no puede ser determinado únicamente por el *logos*”²⁷⁵. Así pues, Heidegger pretende inaugurar la pregunta por el *ser en general* desde un nuevo plano que vaya más allá del *λόγος*: “La pregunta *¿qué es el hombre?*, debe resolverse a un nivel totalmente nuevo y original, en referencia constante a la cuestión del *ser en general*. Definida así, Heidegger la denomina *ontología fundamental*”²⁷⁶. Ahora bien, esta *ontología fundamental* (*Fundamentalontologie*) no es más que una antropología metafísica, una mera analítica del hombre (*Analytik des Menschen*) en donde parece que el *ser* adquiere su pleno y único sentido: “La ontología fundamental es la analítica del hombre en su relación con el *ser*, la analítica existencial de este *hombre concreto*, de este *existente* [*Existant, Existierenden*], de este *presente*, de este *Dasein*, según la terminología de Heidegger”²⁷⁷. Por ende, para Rahner, la *ontología fundamental* de Heidegger puede ser, a partir de ahora, la base de la metafísica:

²⁷⁴ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*Il faut remonter jusqu’à cette notion initiale qu’en possède l’esprit humain, autrement dit jusqu’à l’homme lui-même: le sujet enquêteur devient l’objet de l’enquête. Or ce retour vers le sujet est précisément l’essence d’une démarche transcendantale*”: “*Man muß bis zu dem anfänglichen Begriff zurücksteigen, den der menschliche Geist davon besitzt, anders gesagt, bis zum Menschen selbst: Das forschende Subjekt wird der Gegenstand der Untersuchung. Aber eben diese Rückwendung zum Subjekt ist genau das Wesen einer transzendentalen Untersuchung*” (*Ibidem*, p. 327).

²⁷⁵ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*Heidegger veut donc remonter au delà de ce point de départ traditionnel: ce qu’est l’homme pour autant que c’est à tout l’être qu’il a affaire [...] ne peut être déterminé d’après le seul logos*”: “*Heidegger will also hinter diesen traditionellen Ausgangspunkt zurücksteigen: Was der Mensch ist, insofern es ihm um das Sein im Ganzen geht [...], kann nicht durch den Logos allein bestimmt werden*” (*Ibidem*, p. 328).

²⁷⁶ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*La question ‘qu’est-ce que l’homme?’ il s’agit donc de la situer, toujours en la rapportant à la question de l’être en général, sur un plan entièrement nouveau et original. Ainsi définie, Heidegger la nomme ontologie fondamentale*”: “*Die Frage ‘Was ist der Mensch?’ ist also auf einer gänzlich neuen und ursprünglichen Ebene anzusiedeln in ständigem Bezug auf die Frage nach dem Sein im allgemeinen. So bestimmt nennt Heidegger sie Fundamentalontologie*” (*Ibidem*, p. 329).

²⁷⁷ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*L’ontologie fondamentale est l’analytique de l’homme en tant qu’ayant des rapports avec l’être, l’analytique existentielle de ‘cet-homme-concret’, de cet ‘Existant’, de ce ‘Présent’: le Dasein, suivant la terminologie de Heidegger*”: “*Die Fundamentalontologie ist die Analytik des Menschen in seinem Bezug zum Sein, die existentielle Analytik ‘dieses konkreten Menschen’, dieses ‘Existierenden’, dieses ‘Gegenwärtigen’ dieses Daseins, nach der Terminologie Heideggers*” (*Ibidem*, pp. 329-330).

“La filosofía existencial en el sentido heideggeriano es la examinación trascendental de aquello que es el hombre, en tanto que se plantea la pregunta por el ser, un examen que rechaza la actitud inicial tradicional —exclusivamente intelectual— en esta materia y que es llevada a cabo con la intención de elaborar una respuesta a la pregunta por el ser en general: ontología fundamental como base de toda metafísica que podrá presentarse de ahora en adelante como científica”²⁷⁸.

En definitiva, Rahner asume el planteamiento de Heidegger para establecer, como punto de partida para su *Erkenntnismetaphysik*, la *pregunta por el ser*, renunciando al principio aristotélico-tomista que considera al ente como tal (ὄν ἢ ὄν, *ens inquantum ens*)²⁷⁹ como punto de partida de la metafísica o filosofía primera, como ya dijimos en el capítulo primero de nuestro trabajo. Incluso, como nos recuerda el doctor Francisco Canals, la gnoseología no puede tener, como punto de partida, ni la duda ni la interrogación, sino el mismo ente, manteniendo, así, la metafísica en el centro²⁸⁰.

²⁷⁸ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*La philosophie existentielle au sens heideggerien est l'examen transcendantal de ce qu'est l'homme en tant qu'il se pose la question de l'être, examen refusant l'attitude initiale traditionnelle en cette matière —exclusivement intellectuelle— et entrepris en vue de fournir une réponse à la question de l'être en général: ontologie fondamentale, comme base de toute métaphysique qui pourra désormais se présenter avec prétention au titre de scientifique*”: “*Die Existentialphilosophie im Sinne Heideggers ist die transzendente Prüfung dessen, was der Mensch ist, insofern er sich die Frage des Seins stellt, eine Prüfung, die die traditionelle —exklusiv intellektuelle— Grundhaltung in dieser Sache zurückweist und mit der Absicht unternommen ist, eine Antwort auf die Frage nach dem Sein im allgemeinen zu erarbeiten: Fundamentalontologie als Grundlage jeder Metaphysik, die sich künftig als wissenschaftlich wird ausgeben können*” (*Ibidem*, p. 330).

²⁷⁹ Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὐτό. Αὕτη δ' ἐστὶν οὐδεμία τῶν ἐν μέρει λεγομένων ἢ αὐτῆ: οὐδεμία γὰρ τῶν ἄλλων ἐπισκοπεῖ καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν, ἀλλὰ μέρος αὐτοῦ τι ἀποτεμόμεναι περὶ τούτου θεωροῦσι τὸ συμβεβηκός, οἷον αἱ μαθηματικαὶ τῶν ἐπιστημῶν. Ἐπεὶ δὲ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἀκροτάτας αἰτίας ζητοῦμεν, δηλὸν ὡς φύσεώς τινος αὐτὰς ἀναγκαῖον εἶναι καθ' αὐτήν. Εἰ οὖν καὶ οἱ τὰ στοιχεῖα τῶν ὄντων ζητοῦντες ταύτας τὰς ἀρχὰς ἐζήτουν, ἀνάγκη καὶ τὰ στοιχεῖα τοῦ ὄντος εἶναι μὴ κατὰ συμβεβηκός ἀλλ' ἢ ὄν: διὸ καὶ ἡμῖν τοῦ ὄντος ἢ ὄν τὰς πρώτας αἰτίας ληπτέον (ARISTÓTELES. *Metaphysica* IV, 1, 1003a21-32): “Hay una ciencia que contempla el ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo. Y esta ciencia no se identifica con ninguna de las que llamamos particulares, pues ninguna de las otras especula en general acerca del ente en cuanto ente, sino que, habiendo separado alguna parte de él, consideran los accidentes de ésta; por ejemplo, las ciencias matemáticas. Y, puesto que buscamos los principios y las causas más altas, es evidente que serán necesariamente principios y causas de cierta naturaleza en cuanto tal. Por consiguiente, si también los que buscaban los elementos de los entes buscaban estos principios, también los elementos tenían que ser del ente no accidental, sino en cuanto ente. Por eso también nosotros debemos comprender las primeras causas del ente en cuanto ente” (ARISTÓTELES. *Metafísica*. Traducción de V. GARCÍA YEBRA. Madrid: Gredos, 1998, pp. 150-151). “*Et sicut nulla scientia particularis determinat quod quid est, ita etiam nulla earum dicit de genere subiecto, circa quod versatur, est, aut non est. Et hoc rationabiliter accidit; quia eiusdem scientiae est determinare quaestionem an est, et manifestare quid est. Oportet enim quod quid est accipere ut medium ad ostendendum an est. Et utraque est consideratio philosophi, qui considerat ens inquantum ens. Et ideo quaelibet scientia particularis supponit de subiecto suo, quia est, et quid est, ut dicitur in primo posteriorum; et hoc est signum, quod nulla scientia particularis determinat de ente simpliciter, nec de aliquo ente inquantum est ens*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sententia Metaphysicae*, lib. 6, l. 1, n. 8).

²⁸⁰ “Ninguna duda, ni siquiera ninguna interrogación o búsqueda, pueden constituir el punto de partida del proceso del conocimiento humano en marcha hacia el conocimiento de la verdad. En el punto de partida hemos de reconocer, no una duda, sino una certeza; no una pregunta, sino una afirmación. La afirmación necesaria y requerida para toda actividad de pensamiento, de que ‘lo que es, es’. Sólo en el horizonte abierto por la afirmación sobre el ente, puede encontrar sentido la pregunta por la esencia del conocimiento. Esta pregunta, que sería irrealizable ‘sin presupuestos’, y como cuestión primera y

Asimismo, el error tanto de Heidegger como de Rahner está, no solamente en haber cambiado el punto de partida de la metafísica tradicional, sino también en la pregunta misma, puesto que el *punto de partida* es la misma pregunta sobre el *punto de partida*, es decir, tanto la posición de la pregunta como la misma respuesta son estrictamente simultáneas, lo cual constituye una pseudopregunta, una verdadera aporía²⁸¹, como, por otro lado, también afirma Peter Eicher en su tesis doctoral, *Die anthropologische Wende*²⁸², en la que demuestra que la teoría heideggeriano-rahneriana de la *pregunta por el ser* es contradictoria en sí misma:

“Existe una última posibilidad de pregunta, dirigida como *pregunta existencial* a la realidad en general: esta pregunta (*¿Existe realmente el ser?*) tiene su dirección anterior a partir de un nombre (*ser*) por cuyo significado de la existencia se pregunta. Esta es internamente contradictoria, pues el preguntar mismo sólo es posible en tanto que se pregunta *por* algo que ya fue comprendido en su existencia, de manera que lo que se pregunta [*das Gefragte*] no puede surgir creativamente a partir de la pregunta, sino que debe permanecerle ya *dado*. Las formulaciones de Rahner (preguntar *por el ser*, preguntar *por el ser en su totalidad*, poner con ello absolutamente *todo en duda*) no pueden ser afirmadas en el sentido de una verdadera pregunta por la existencia, sino que preguntan por la esencia y el *sentido del ser*: la realidad no puede ser puesta en duda sin que su carácter de realidad se transforme a través de la pregunta”²⁸³.

radical, se sitúa en el núcleo mismo de la fundamentación de la propia filosofía primera ‘ontológica’, es decir, en el núcleo de la reflexión autofundadora que pertenece en cuanto tal a la filosofía primera misma. Porque el conocimiento, si es experimentado por nosotros los hombres como una actividad humana, no puede ser entendido como tal conocimiento si no lo comprendemos como operando con referencia universal a todo lo que es: toda admisión de que, al conocer, no alcanzamos nosotros los hombres a poseer cognoscitivamente la totalidad de lo real, es constitutivamente inseparable de la afirmación de que el conocimiento humano es finito en cuanto conocimiento. El conocer es, de suyo, una operación referida al ‘ente’, tomado este término en su universalidad trascendental” (CANALS VIDAL, F. *Sobre la esencia del conocimiento*. Barcelona: PPU, 1987, pp. 25-26).

²⁸¹ Cfr. PÉREZ, M. F. “El punto de partida de una metafísica reciente”. *Anales del Seminario de Metafísica*. 1966, núm. 1, pp. 53-60.

²⁸² Cfr. EICHER, P. *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*. Freiburg im Üechtland: Universitätsverlag, 1970, vol. I. A pesar de que Cornelio Fabro incluye en su célebre obra *La svolta antropologica di Karl Rahner* una reseña a dicha tesis doctoral, en varios pasajes la considera *vaga* y *genérica*. Sin embargo, Eicher, en su tesis, desarrolla algunas cuestiones que el mismo Fabro obvió, como, por ejemplo, aquellas relacionadas con la influencia en Rahner de la *metafísica del conocimiento* de Joseph Maréchal, autor al que Fabro no tiene en cuenta en su análisis. Por otra parte, cabe decir que Fabro hace una contundente crítica a Eicher por haber comparado el existencialismo de Søren Kierkegaard con el de Martin Heidegger (cfr. FABRO, C. *El viraje antropológico de Karl Rahner*. Buenos Aires: CIAFIC, 1981, pp. 251-262).

²⁸³ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*Es gibt eine letzte Fragemöglichkeit, welche sich als Existenzfrage an die Wirklichkeit überhaupt richtet: diese Frage („Ist überhaupt Sein?“) hat ihre vorgängige Richtung von einem Namen her („Sein“), nach dessen Existenzbedeutung gefragt wird. Sie ist innerlich widersprüchlich, weil das Fragen selbst nur als Fragen nach etwas, das in seiner Existenz schon eingesehen wurde, möglich ist, so dass das Gefragte nicht kreativ aus der Frage erwachsen kann sondern ihr vorgegeben bleiben muss*” (EICHER, P. *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*. Freiburg im Üechtland: Universitätsverlag, 1970, vol. I, pp. 157-158).

c) *El Dasein como ser en el mundo y ser en el tiempo*

Rahner, después de haber expuesto lo que significa para Heidegger —y también para él— la *pregunta* por el *ser en su totalidad* desde un plano trascendental, reduciendo la metafísica a *antropología existencial*, ahora se dispone, en consecuencia, a analizar el significado del *Dasein*, puesto que la *Fundamentalontologie* no es más que una *analítica del hombre*, del hombre visto como *Dasein*. Sin embargo, Rahner primeramente advierte que este *Dasein* (*ser ahí*) no debe entenderse como un *existente* en el sentido de la *existencia fáctica*, sino que debe comprenderse en cuanto a su modo de ser, es decir, como *apertura al ser en general*, o sea, como autocomprensión o autodeterminación. Para comprenderlo mejor, es necesario conocer dos *existenciaríos* fundamentales: *ser en el mundo* (*In-der-Welt-sein*) y *ser en el tiempo* (*In-der-Zeit-sein*).

α) *Ser en el mundo (In-der-Welt-sein)*

El doctor Rahner advierte que Heidegger no concibe al hombre como un sujeto cerrado que debe esforzarse, en un momento secundario a *posteriori*, para ir en busca de un *mundo exterior*: “la pregunta por un fundamento crítico para la existencia de una realidad externa llega siempre demasiado tarde y constituye finalmente un pseudoproblema filosófico”²⁸⁴. El existenciarío *ser en el mundo* no debe entenderse de un modo espacial, sino que es una dimensión constitutiva del *Dasein*; él está abierto a la totalidad del mundo de modo apriorístico. Así pues, este existenciarío tampoco quiere decir estar informado teóricamente de las cosas del mundo, las cuales de ningún modo deben entenderse como entes (*Seiende*), sino como aquellos objetos que *están a la mano* (*zuhanden sein*). El *ser en el mundo*, como existenciarío, revela, según Rahner, un triple aspecto del *Dasein*. En primer lugar, el *Dasein* está presente a sí mismo debido a que se ve siempre en cuestión. Además, él está proyectado permanentemente hacia el futuro. Todo lo que hace se anticipa a lo que será en el futuro. En segundo lugar, esta *anticipación* es posible en tanto que acepta el punto de partida pasado, es decir, cuando descubre su condición de *arrojado*, su estado de yecto (*Geworfenheit*). Y, en tercer lugar, el *Dasein* se manifiesta en su preocupación también por las cosas individuales presentes del *mundo* a las cuales está ligado de forma a *priori*. En definitiva se

²⁸⁴ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “La question d’un fondement critique à l’existence d’une réalité externe vient toujours trop tard et constitue en somme un pseudo-problème philosophique”: “Die Frage nach einem kritischen Fundament für die Existenz einer äußeren Wirklichkeit kommt immer zu spät und stellt letztlich ein philosophisches Pseudoproblem dar” (RAHNER, K. *Einführung in den Begriff der Existentialphilosophie bei Heidegger*. En RAHNER, K. *Sämtliche Werke*. Solothurn; Düsseldorf; Freiburg im Breisgau: Benziger; Herder, 1996, vol. II, p. 333).

podría decir que estos tres aspectos se podrían resumir en un solo término: *preocupación* (*Sorge*): “es el *estar en el mundo* el que describe la palabra *preocupación* en su sentido propio: la *mundanidad* (*Weltlichkeit*), carácter primordial del ser, es la *preocupación*”²⁸⁵.

El *mundo*, como el *desde dónde* del preguntar de Heidegger también nos recuerda al *Woher* de Rahner: “El ‘ser ahí’ tiene más bien, con arreglo a una forma de ser que le es inherente, la tendencia a comprender su ser peculiar partiendo de *aquel* ente relativamente al cual se conduce, por esencia, inmediata y constantemente, el ‘mundo’”²⁸⁶. Para Heidegger el *Dasein* es un ser en el mundo, arrojado al mundo. Asimismo, este *mundo* no es la totalidad de los entes creados, sino que el *mundo* rahneriano-heideggeriano es el *mundo* inmanente del hombre: “El mundo como conocido es siempre el mundo del hombre, es esencialmente un concepto complementario del hombre”²⁸⁷. Para Rahner, este mundo es producido o proyectado por el *espíritu*²⁸⁸, es el mundo entendido como superformado (*überformte*) por el sujeto, siendo como un espejo en donde puede verse reflejado²⁸⁹: “Pues, estrictamente entendido, lo primariamente conocido, lo primero que hace frente, no es el mundo en su ‘en sí’ ‘falta de espíritu’, sino el mundo —él mismo— como conformado [superformado] por la luz del espíritu, el mundo dentro del cual se ve a sí mismo el hombre”²⁹⁰. Del

²⁸⁵ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “C’est le complexe ‘être-dans-le-monde’ que désigne comme son appellation propre le mot Sollicitude: la ‘Mondanéité’ (*Weltlichkeit*), caractère primordial de l’Être, est la sollicitude”: “Es ist das ‘In-der-Welt-sein’, das das Wort *Sorge* in seinem eigentlichen Sinn bezeichnet: die ‘Weltlichkeit’, der ursprüngliche Charakter des Seins, ist die *Sorge*” (*Ibidem*, p. 336).

²⁸⁶ HEIDEGGER, M. *El Ser y el Tiempo*. Traducción de J. GAOS. México: FCE, 1971, p. 25: “Das *Dasein* hat vielmehr gemäß einer zu ihm gehörigen Seinsart die Tendenz, das eigene Sein aus dem Seienden her zu verstehen, zu dem es sich wesenhaft ständig und zunächst verhält, aus der ‘Welt’” (HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1967, p. 15).

²⁸⁷ EM, p. 386: “Welt als erkannte ist immer Welt des Menschen, ist wesentlich ein Komplementärbegriff zu Mensch” (GW², p. 405).

²⁸⁸ En torno al concepto heideggeriano de *mundo*, Verneaux hace la siguiente valoración, la cual podemos aplicar perfectamente a la concepción que también Rahner tiene del mundo: “El mundo es construido o dibujado por el hombre por el mero hecho de existir. La trascendencia, en efecto lo produce, lo proyecta ante sí misma como el término de todos sus proyectos. [...] Se ve claro, pues, a fin de cuentas, que la existencia funda a la vez el mundo, el yo y el tiempo. Por eso el mundo no está jamás realizado, se *mundifica* (*weltet*), es la proyección de esta historia que es el *Dasein*” (VERNEAUX, R. *Historia de la filosofía contemporánea*. Barcelona: Herder, 1966, pp. 214 y 216).

²⁸⁹ Así lo señala el padre Fabro muy oportunamente: “En efecto, el ‘mundo’ (*Welt*) del cual se habla como del *primum cognitum*, no es el mundo en su ‘en sí’ sin espíritu, sino el mundo como ‘superformado’ (*überformte*) mediante la luz del espíritu, esto es, el mundo en el cual el hombre se ve a sí mismo. Y esto quiere ser, pienso, una tentativa de ir más allá de Kant, que negaba cualquier conocimiento del yo que no fuese su trascendencia como principio concomitante (*begleitende*) de toda representación” (FABRO, C. *El viraje antropológico de Karl Rahner*. Buenos Aires: CIAFIC, 1981, pp. 162-163).

²⁹⁰ EM, p. 386: “Denn ist auch der Boden, auf den Thomas sein Philosophieren von vornherein stellt, die Welt, so ist es eben die Welt, in die sich schon der Geist des Menschen —convertendo se ad phantasma— hineinbegeben hat. Denn strenggenommen ist das Ersterkannte, das zuerst Begegnende nicht die Welt in ihrem ‘geistlosen’ Ansich, sondern die Welt —sie selbst— als überformte durch das Licht des Geistes, die Welt, in der der Mensch sich selber sieht” (GW¹, p. 294; GW², p. 405).

mismo modo, en Heidegger no se entiende el *Dasein* sin el *mundo*, como estructura apriórica:

“El ‘ser ahí’ es un ente que en su ser se las ha relativamente —comprendiéndolo— a este su ser. Con esto queda indicado el concepto formal de existencia. El ‘ser ahí’ existe. El ‘ser ahí’ es, además, un ente que en cada caso soy yo mismo. Al existente ‘ser ahí’ le es inherente el ‘ser, en cada caso, mío’ como condición de posibilidad de la propiedad y la impropiidad. El ‘ser ahí’ existe en cada caso en uno de estos modos o en la indiferenciación modal de ellos. Pues bien, es forzoso que estas determinaciones del ser del ‘ser ahí’ se vean y comprendan *a priori* sobre la base de aquella estructura del ser del ‘ser ahí’ que llamamos el ‘ser en el mundo’. El justo punto de partida de la analítica del ‘ser ahí’ está en la interpretación de esta estructura”²⁹¹.

El *ser en el mundo* es constitutivo del *Dasein*, es un existencial. La expresión *en el mundo* no hace referencia a la situación o ubicación del hombre en un espacio físico, sino al *preocuparse de*, a los entes de su preocupación.

“La espacialidad del ‘ser ahí’, que esencialmente no es ningún ‘ser ante los ojos’, no puede significar, ni nada como un estar en un lugar del ‘espacio cósmico’, ni ‘ser a la mano’ en un sitio. Ambas cosas son formas de ser de los entes que hacen frente dentro del mundo. Pero el ‘ser ahí’ es ‘en’ el mundo en el sentido del ‘andar en torno’, en la familiaridad del ‘curarse de’, con los entes que hacen frente dentro del mundo. De convenirle en algún modo la espacialidad, sólo será, pues, posible sobre la base de este ‘ser en’”²⁹².

Lo primero que encuentra el *Dasein*, la primera referencia, el *ser a la mano* (*Zuhandenheit*), es el *mundo ambiente* o *mundo circundante* (*Umwelt*), que son las cosas del *mundo* que tienen sentido en tanto que están referidas al hombre, es decir, que le son útiles, son *algo para*, son siempre referenciales al *Dasein*. En este sentido, la preocupación del *Dasein* por los útiles del mundo será entendida como *preocuparse de* o *curarse de* (*Besorgen*).

²⁹¹ HEIDEGGER, M. *El Ser y el Tiempo*. Traducción de J. GAOS. México: FCE, 1971, p. 65: “*Dasein ist Seiendes, das sich in seinem Sein verstehend zu diesem Sein verhält. Damit ist der formale Begriff von Existenz angezeigt. Dasein existiert. Dasein ist ferner Seiendes, das je ich selbst bin. Zum existierenden Dasein gehört die Jemeinigkeit als Bedingung der Möglichkeit von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit. Dasein existiert je in einem dieser Modi, bzw. in der modalen Indifferenz ihrer. Diese Seinsbestimmungen des Daseins müssen nun aber a priori auf dem Grunde der Seinsverfassung gesehen und verstanden werden, die wir das In-der-Welt-sein nennen. Der rechte Ansatz der Analytik des Daseins besteht in der Auslegung dieser Verfassung*” (HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1967, pp. 52-53).

²⁹² HEIDEGGER, M. *El Ser y el Tiempo*. Traducción de J. GAOS. México: FCE, 1971, p. 120: “*Räumlichkeit des Daseins, das wesenhaft kein Vorhandensein ist, kann weder so etwas wie Vorkommen an einer Stelle im ‚Weltraume‘ bedeuten, noch Zuhandensein an einem Platz. Beides sind Seinsarten des innerweltlich begegnenden Seienden. Das Dasein aber ist ‚in‘ der Welt im Sinne des besorgend-vertrauten Umgangs mit dem innerweltlich begegnenden Seienden. Wenn ihm sonach in irgendeiner Weise Räumlichkeit zukommt, dann ist das nur möglich auf dem Grunde dieses In-Seins*” (HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1967, pp. 104-105).

“Nosotros llamamos al ente que hace frente en el ‘curarse de’ ‘útil’. [...] *Un útil no ‘es’, rigurosamente tomado, nunca. Al ser del útil es inherente siempre un todo de útiles en que puede ser este útil que es. Un útil es esencialmente ‘algo para...’. Los diversos modos del ‘para’, como el servir ‘para’, el ser adecuado ‘para’, el poderse emplear ‘para’, el poderse manejar ‘para’, originan una totalidad de útiles*”²⁹³.

En Rahner, el *Umwelt* es considerado en su materialidad en referencia al hombre, de la misma manera que Heidegger lo considera en razón de su materialidad-utilidad. Por otra parte, en el *mundo* el *Dasein* existe en relación con otros *Dasein*, en donde se revela que el *Dasein* es también *mitdasein* (*ser con*). En este otro sentido, el cuidado del *Dasein* por los otros existentes será *procurar por* (*Fürsorge*).

“El carácter del ser del ‘curarse de’ no puede ser peculiar al ‘ser con’, bien que esta forma de ser sea un ‘*ser relativamente a*’ antes que hacen frente dentro del mundo, como el ‘curarse de’. Porque los entes relativamente a los cuales se conduce el ‘ser ahí’ en cuanto ‘ser con’ no tienen la forma de ser del útil ‘a la mano’; tienen ellos mismos la forma de ser del ‘ser ahí’. ‘De’ estos entes no ‘se cura’, sino que se ‘*procura por*’ ellos”²⁹⁴.

Como vemos, el *mundo* está necesariamente referenciado al *Dasein*, el cual tampoco puede ser o existir sin el *mundo*. Después de lo que hemos dicho, entendemos mejor el *mundo* de Rahner y de Heidegger como un *desde dónde* preguntar, pero también como un *hacia dónde* proyectarse, gracias al existencial *Verstehen* (comprender), en el que el *Dasein* revela su carácter de *apertura*: “El comprender es el ser existencial del ‘poder ser’ peculiar del ‘ser ahí’ mismo de tal suerte que este ser abre en sí mismo el ‘en donde’ del ser consigo mismo”²⁹⁵. Sin embargo, al mismo tiempo el *Dasein* da sentido al *mundo* mediante la *Auslegung* (interpretación). Parece que los entes

²⁹³ HEIDEGGER, M. *El Ser y el Tiempo*. Traducción de J. GAOS. México: FCE, 1971, pp. 81-82: “*Wir nennen das im Besorgen begegnende Seiende das Zeug. [...] Ein Zeug ,ist‘ strenggenommen nie. Zum Sein von Zeug gehört je immer ein Zeugganzes, darin es dieses Zeug sein kann, das es ist. Zeug ist wesentlich ,etwas, um zu...‘. Die verschiedenen Weisen des ,Um-zu‘ wie Dienlichkeit, Beiträglichkeit, Verwendbarkeit, Handlichkeit konstituieren eine Zeugganzheit*” (HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1967, p. 68).

²⁹⁴ HEIDEGGER, M. *El Ser y el Tiempo*. Traducción de J. GAOS. México: FCE, 1971, p. 137: “*Der Seinscharakter des Besorgens kann dem Mitsein nicht eignen, obzwar diese Seinsart ein Sein zu innerweltlich begegnendem Seienden ist wie das Besorgen. Das Seiende, zu dem sich das Dasein als Mitsein verhält, hat aber nicht die Seinsart des zuhandenen Zeugs, es ist selbst Dasein. Dieses Seiende wird nicht besorgt, sondern steht in der Fürsorge*” (HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1967, p. 121).

²⁹⁵ HEIDEGGER, M. *El Ser y el Tiempo*. Traducción de J. GAOS. México: FCE, 1971, p. 162: “*Verstehen ist das existenziale Sein des eigenen Seinkönnens des Daseins selbst, so zwar, daß dieses Sein an ihm selbst das Woran des mit ihm selbst Seins erschließt*” (HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1967, p. 144).

intramundanos no tienen ser, no tienen sentido ni inteligibilidad, sino que es el *Dasein* que los *interpreta*, les da significado o, mejor dicho, les da el ser²⁹⁶.

Finalmente, debemos tener en cuenta que, para Heidegger, el *Dasein*, debido al estado, respecto del mundo, de anticipada apertura —como existenciario—, está *iluminado en sí mismo*, existe en el *claro del ser* (*Lichtung des Seins*), o, mejor dicho, él mismo es la iluminación. En otras palabras, la luz del ser (*Licht des Seins*) es el propio *Dasein* en tanto que es *ser en el mundo*, no pudiéndose admitir que la luz la reciba de otro ente, sino que él mismo es existencialmente su propia luz o iluminación. En este sentido, vemos cómo Rahner pudo inspirarse en esta tesis inmanentista a la hora de concebir en clave apriorística el *lumen intellectus agentis* como *Vorgriff* o *excessus*, o como la apertura anticipada del espíritu hacia el *ser en general*. Consiguientemente, deducimos que el alma del hombre, para Rahner y Heidegger, no participa de la luz increada de Dios, siendo incluso la misma conciencia del sujeto el *lumen* del *esse*.

“La expresión figurada y óptica del *lumen naturale* del hombre no mienta otra cosa que la estructura ontológico-existencial de este ente consistente en que este ente es en el modo de ser su ‘ahí’. Es ‘iluminado’ quiere decir: iluminado en sí mismo *en cuanto* ‘ser en el mundo’; no por obra de otro ente, sino de tal suerte que él mismo es la iluminación”²⁹⁷.

β) *Ser en el tiempo (In-der-Zeit-sein)*

Para Rahner, el *ser en el tiempo* es el existenciario que se puede definir como el sentido ontológico de la *mundanidad*, en donde el *Dasein* no queda agotado en la

²⁹⁶ “Los entes intramundanos son proyectados sin excepción sobre el fondo del mundo, es decir, sobre un todo de significatividad a cuyas relaciones de referencia se ha fijado por anticipado el ‘curarse de’ en cuanto ‘ser en el mundo’. Cuando los entes intramundanos son descubiertos a una con el ser del ‘ser ahí’, es decir, han venido a ser comprendidos, decimos que tienen ‘sentido’. Pero lo comprendido no es, tomadas las cosas con rigor, el sentido, sino los entes o el ser” (HEIDEGGER, M. *El Ser y el Tiempo*. Traducción de J. GAOS. México: FCE, 1971, p. 169): “Das innerweltlich Seiende überhaupt ist auf Welt hin entworfen, das heißt auf ein Ganzes von Bedeutsamkeit, in deren Verweisungsbezügen das Besorgen als In-der-Welt-sein sich im vorhinein festgemacht hat. Wenn innerweltliches Seiendes mit dem Sein des Daseins entdeckt, das heißt zu Verständnis gekommen ist, sagen wir, es hat Sinn. Verstanden aber ist, streng genommen, nicht der Sinn, sondern das Seiende, bzw. das Sein” (HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1967, p. 151).

²⁹⁷ HEIDEGGER, M. *El Ser y el Tiempo*. Traducción de J. GAOS. México: FCE, 1971, p. 150: “Die ontisch bildliche Rede vom *lumen naturale* im Menschen meint nichts anderes als die existenzial-ontologische Struktur dieses Seienden, daß es ist in der Weise, sein Da zu sein. Es ist ‚erleuchtet‘, besagt: an ihm selbst als In-der-Welt-sein gelichtet, nicht durch ein anderes Seiendes, sondern so, daß es selbst die *Lichtung* ist” (HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1967, p. 133).

preocupación de las cosas que le rodean, sino que se revela como un ser orientado hacia la muerte, un *ser para la muerte*²⁹⁸.

“La propia y precisa posibilidad hacia la cual se dirige y tiende el *Dasein*, es la muerte: esta es su posibilidad propia, absoluta, exclusiva, y al mismo tiempo cierta e indeterminada. La muerte no se presenta aquí como el agotamiento de la vida, el acontecimiento futuro, último en la fila, pero mientras tanto extraño para el hombre. Esta es más bien para el *Dasein* la *posibilidad de su pura y simple imposibilidad, hacia la cual conduce su vida en línea recta*, de tal manera que el *Dasein* es *esencialmente ser para la muerte* [*Sein zum Tode*]; sólo allí alcanza realmente su plenitud, dispone de forma efectiva, total, decisiva e inalienable de su existencia”²⁹⁹.

Esta temporalidad también debe entenderse no de modo cronológico, sino como un existencial, como parte estructural interior del *Dasein*. Es más, el hombre es un ser en el tiempo (*In-der-Zeit-sein*), se define como *temporalidad*, pero como una temporalidad dirigida hacia la muerte (*Sein zum Tode*). Al respecto, el padre Anderreggen comenta lo siguiente: “Así entonces, como en Heidegger, desconectar a Dios del tiempo conduce a encerrar al ser en la inmanencia de la creaturalidad sin Creador, más aún, en la inmanencia de un proceso que tiende hacia la destrucción o muerte, propia de las cosas materiales, en el cual el espíritu existe como tiempo que mide únicamente la pérdida del ser”³⁰⁰. De hecho, el *Dasein* no está en el tiempo, sino que es él el que lo

²⁹⁸ Cfr. MATEO-SECO, L. F. “El concepto de muerte en la doctrina de santo Tomás de Aquino”. *Scripta Theologica*. 1974, vol. 6, núm. 1, pp. 173-208.

²⁹⁹ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*Celui-ci, la propre et stricte possibilité vers laquelle le Dasein se porte et se tend, c'est la mort: telle est sa virtualité propre, absolue, exclusive, certaine en même temps qu'indéterminée. La mort, elle, ne se présente pas ici comme l'épuisement de la vie, l'événement futur, dernier de la série, mais en attendant étranger à l'homme; elle est bien plutôt pour le Dasein la possibilité de sa pure et simple impossibilité vers laquelle s'en va tout droit toute sa vie, de sorte qu'essentiellement le Dasein est un être-pour-la-mort (Dasein ist wesentlich Sein zum Tode); là seulement en effet il atteint sa plénitude, dispose de façon effective, totale, définitive et inamissible de son existence*”: “*Eben dies, die eigentliche und genaue Möglichkeit, auf die das Dasein sich ausrichtet und streckt, ist der Tod: Dies ist seine eigentliche, absolute, ausschließliche, und gleichzeitig gewisse wie unbestimmte Möglichkeit. Der Tod zeigt sich hier nicht wie die Ausschöpfung des Lebens, das künftige Ereignis, letztes in der Reihe, aber solange dem Menschen fremd. Er ist vielmehr für das Dasein die Möglichkeit seiner reinen und einfachen Unmöglichkeit, auf die sein Leben geradlinig zuläuft, derart, daß das Dasein wesentlich Sein zum Tode ist; dort allein erreicht es wirklich seine Fülle, verfügt auf wirksame, ganzheitliche, entscheidende und unverlierbare Weise über seine Existenz*” (RAHNER, K. *Einführung in den Begriff der Existentialphilosophie bei Heidegger*. En RAHNER, K. *Sämtliche Werke*. Solothurn; Düsseldorf; Freiburg im Breisgau: Benziger; Herder, 1996, vol. II, p. 337).

³⁰⁰ ANDEREGGEN, I. “Dios es llamado tiempo”. En ANDEREGGEN, I. *Antropología profunda. El hombre ante Dios según santo Tomás y el pensamiento moderno*. Buenos Aires: EDUCA, 2008, p. 396. El padre Anderreggen recuerda que en Dios existe la eternidad, pero también el evo y el propio tiempo, pues en Él está la medida de todo movimiento y cambio: “La noción metafísica de creación implica, de esta manera, que así como en Dios está la medida de la duración permanente de los entes, así también en Dios está la medida de la mutabilidad de las cosas. Cuando se refiere a la limitación de la duración de la esencia con eternidad participada, esa medida es el evo, y cuando se refiere a la limitación de la duración de las cosas materiales y móviles, es el tiempo. En Dios, pues, hay eternidad, evo y tiempo” (*Idem*). Sin embargo, en Hegel se da una inversión en la cual Heidegger se inspira: “Si Dios no es tiempo, el tiempo es Dios, es decir, el tiempo finito del hombre, porque según dice Hegel el hombre es pensamiento, y el pensamiento es el ahora en el que están los momentos del tiempo de las cosas que se destruyen desde el ser” (*Ibidem*, pp. 397-398).

constituye; así lo explica Rahner: “Esta temporalidad es para él muy interior, *idéntica* a él, él mismo constituye en primer lugar el tiempo: el futuro es esta anticipación de su final, la muerte; el pasado es esta dependencia de hechos iniciales imperativos; el presente es la acción que responde a la atracción del futuro, a la presión del pasado”³⁰¹. El *ser para la muerte* es lo que permite al hombre vivir plenamente en su dimensión temporal, con la condición de que haga un acto enérgico de autoafirmación, de afirmación de su propio destino; es lo que Heidegger llama la *existencia auténtica*, en contraposición a la *existencia inauténtica* del hombre ocupado y refugiado en sus *dispersiones*. Así pues, la *existencia* del hombre depende de la decisión que tome, de la elección del proyecto existencial que haga. Al final del trabajo, volveremos sobre esto en relación con la teoría de la *afirmación implícita* de Jesucristo en el acto de autoafirmación.

Asimismo, Rahner, inspirado en esta enseñanza heideggeriana, también define al hombre como temporalidad, desde el plano del tiempo considerado como estructura apriórica de la sensibilidad. Para nuestro autor, como para Heidegger, el hombre, en esencia, desde lo más profundo de su espíritu, es temporalidad o una esencia histórica. Nos estamos refiriendo a la propia historia del espíritu hacia la cual se ve proyectado en su autorrealización existencial. Asimismo, nos parece muy interesante lo que Bernhard Lakebrink perspicazmente afirma al respecto. Según él, este pensamiento *moderno* no es tal, pues se ve desfasado incluso para la ciencia moderna, ya que, para ésta, no se puede admitir que se pretenda entender el mundo o la naturaleza a partir de la experiencia existencial de la conciencia o desde la subjetividad trascendental:

“A pesar de que, para santo Tomás, el hombre, en su espiritualidad, está más allá de todo tiempo (*intellectus est supra tempus*), para Rahner y Heidegger, la historia del hombre depende de que éste, ‘en el fondo de su ser, es temporal’; es más, tanto que ‘el hombre, para la construcción de sus conceptos metafísicos y morales... está obligado, en tanto que hombre, a la orientación hacia su historia’. Esta inserción existencial ‘del hombre en su historia como el terreno en el cual sólo (!) él puede llegar a su verdadera esencia’ justifica, además, el absoluto anacronismo de este pensamiento. Pues, en contraposición a la metafísica clásica, este subjetivismo nominalista no es capaz de establecer ninguna relación relevante con las ciencias naturales actuales, la matemática y la técnica, dado que,

³⁰¹ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*Cette temporanéité lui est beaucoup intérieure, identique, c’est lui tout le premier qui constitue le temps: l’avenir est cette anticipation sur sa fin, la mort; le passé, cette dépendance de données initiales impérieuses; le présent, cet agir répondant à l’attraction de l’avenir, à la contrainte du passé*”: “*Diese Zeitlichkeit ist ihm ganz, innerlich, identisch mit ihm, er selbst konstituiert zuerst die Zeit: die Zukunft ist diese Vorwegnahme seines Endes, des Todes; die Vergangenheit ist diese Abhängigkeit von anfänglichen gebieterischen Gegebenheiten; die Gegenwart ist das auf die Anziehung der Zukunft, auf den Zwang der Vergangenheit antwortende Handeln*” (RAHNER, K. *Einführung in den Begriff der Existentialphilosophie bei Heidegger*. En RAHNER, K. *Sämtliche Werke*. Solothurn; Düsseldorf; Freiburg im Breisgau: Benziger; Herder, 1996, vol. II, p. 338).

para éste, la dura exactitud y la estricta objetividad de estas ciencias resultan demasiado complicadas. Entender el mundo y la naturaleza como el resultado del constituirse [Setzens] humano, el cual los deja ser sólo como tales y los eleva además a puros momentos de la autorrealización existencial, es para la ciencia moderna absolutamente inadmisibles³⁰².

d) *La nada, la finitud del Dasein y la cuestión de Dios*

Antes hemos visto cómo la temporalidad del *Dasein* lo revela como un *ser para la muerte*. Este *ser para la muerte* no debe entenderse, sin embargo —precisa nuestro autor—, bajo el signo del *λόγος*, sino como *experiencia*, como experiencia fundamental de la angustia (*Angst*), que acaba revelando la *nada*:

“El *Dasein* es pues un *ser-para-la-muerte*. El hombre es él mismo, con su pasado y su presente, sólo en tanto que se proyecta fuera de sí hacia la muerte: una actitud que no debe ser considerada como una cualidad que le afecta, sino como expresión del fundamento de su naturaleza, como el acto en el cual comprende y prefigura su propio devenir, la posible finalización de su ser. El modo característico y originario de esta anticipación no es un saber teórico bajo el signo del *logos* sino una *experiencia* o estado de ánimo fundamental: la angustia [*Angst*], definida en *Was ist Metaphysik?* como estado de ánimo fundamental que revela la nada³⁰³.

³⁰² Traducción de A. CLIMENT del texto original: “Obzwar nach Thomas der Mensch in seiner Geistigkeit über alle Zeit hinaus ist (‘Intellectus est supra tempus’), hängt nach Rahner und Heidegger die Geschichte des Menschen daran, daß er ‘im Grunde seines Seins zeitlich ist’, und zwar so sehr, daß ‘der Mensch zur Bildung seiner metaphysischen und moralischen Begriffe... auf die Hinwendung zu seiner Geschichte verpflichtet ist als Mensch’. Diese existentielle ‘Hineinverwiesenheit des Menschen in seine Geschichte als den Bereich, in dem allein [!] er zu seinem wahren Wesen kommen kann’, begründet übrigens die totale Unzeitgemäßheit dieses Denkens. Denn im Gegensatz zur klassischen Metaphysik vermag dieser nominalistische Subjektivismus keine sachhafte Beziehung zur heutigen Naturwissenschaft, zur Mathematik und Technik aufzunehmen, da ihm die herbe Exaktheit und stringente Objektivität dieser Wissenschaften allzu sperrig widerstehen. Welt und Natur als das Ergebnis menschlichen Setzens zu begreifen, das sie erst als solche sein läßt, das sie außerdem zu bloßen Momenten existentiellen Selbstvollzuges aufhebt, ist für die moderne Wissenschaft völlig unannehmbar” (LAKEBRINK, B. *Klassische Metaphysik: Eine Auseinandersetzung mit der existentiellen Anthropozentrik*. Freiburg im Breisgau: Rombach, 1967, pp. 58-59).

³⁰³ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “Le *Dasein* est donc un être-pour-la-mort. L’homme n’est lui-même avec son passé et son présent qu’en se projetant hors de lui vers la mort: attitude à regarder non comme une propriété qui l’affecte, mais comme exprimant le fond de sa nature, comme l’acte dans lequel il saisit et préforme son propre devenir, l’achèvement virtuel de son être. Quant au mode original primitif de cette saisie anticipée, ce n’est point un savoir théorique sous le signe du *logos*, mais une expérience ou état d’âme qualifié d’élémentaire, fondamental (*Grunderfahrung*, *Grundstimmung*): l’angoisse (*Angst*), défini dans *Was ist Metaphysik?*: État d’âme fondamental révélateur du néant”: “Das *Dasein* ist also ein Sein-zum-Tode. Der Mensch ist er selbst mit seiner Vergangenheit und seiner Gegenwart nur, indem er sich von sich weg auf den Tod hin entwirft: Eine Haltung, die nicht als eine Eigenschaft zu betrachten ist, die ihn betrifft, sondern als Ausdruck des Grundes seiner Natur, als der Akt, in welchem er sein eigenes Werden ergreift und entwirft, die mögliche Vollendung seines Seins. Die eigentümliche und ursprüngliche Weise dieser Vorwegnahme ist nicht ein theoretisches Wissen unter dem Zeichen des *Logos*, sondern eine Grunderfahrung oder Grundstimmung: die Angst, die in *Was ist Metaphysik?* definiert ist als Grundstimmung, die das Nichts offenbart” (*Ibidem*, pp. 339-340).

Así pues, nos encontramos con que Heidegger ha resuelto la metafísica del ente y del ser en una metafísica de la nada. En realidad, esta metafísica —que no es tal— no es más que una antropología en donde el hombre alcanza sentido en su existencia en tanto que se consagra a la nada, es decir, cuando toma conciencia de sí, como un ser orientado anticipadamente hacia ella; así lo comenta el propio Rahner: “En ella, el *Dasein* presiente su última posibilidad, la nada; toma conciencia de sí como consagrado a la nada, comprometido ya con la nada”³⁰⁴. Es la nada, por consiguiente, la que constituye la *trascendencia* del hombre, y la que establece la condición de posibilidad para su propia existencia: “Esta trascendencia *hacia la nada* deviene así la primera y última condición expresa para que le aparezca al *Dasein* un ente *a la luz del ser*”³⁰⁵. Así pues, Heidegger asume el pensamiento hegeliano de que el *puro ser* y la *pura nada* coinciden, aunque a diferencia de Hegel, Heidegger piensa que cuanto más allá de las cosas concretas vaya el hombre, es decir, cuanto más trascienda, comprenderá, no el infinito o el absoluto, sino la propia nada. En otras palabras, la trascendencia del hombre no es más que la *nada*, y su existencia tendrá valor en la medida en que acepta heroicamente su finitud, el existir como *ser para la muerte* soportando la angustia de la nada:

“Bajo el juicio de la conciencia, el hombre debe constantemente llegar a sí mismo, librarse de la charlatanería y del estar ocupado, de todos los apegos a las cosas que le ocultan constantemente el auténtico sentido de su ser; debe ponerse cara a cara frente a su verdadero destino, frente a su único devenir posible: la muerte, la nada. *Estar-resuelto hacia su ser-para-la-muerte*, esta es la actitud fundamental que se exige al *Dasein*; soportar la angustia de la nada, este es el coraje de vivir, que surge de una aceptación heroica de una finitud intrínseca, que está cerrada a toda otra perspectiva que no sea la nada”³⁰⁶.

³⁰⁴ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*En lui le Dasein pressent quel est son ultime virtualité, le néant, il prend conscience de soi comme voué au néant, engagé déjà dans le néant*: “*In ihr sieht das Dasein seine letzte Möglichkeit voraus, das Nichts; es wird sich seiner selbst als dem Nichts geweiht bewußt, als bereits dem Nichts verpfändet*” (Idem).

³⁰⁵ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*Cette transcendence vers le néant devient ainsi la condition expresse, première et dernière, pour qu’au Dasein un être apparaisse sous ce jour d’être*”: “*Diese Transzendenz auf das Nichts wird so die ausdrückliche erste und letzte Bedingung dafür, daß dem Dasein ein Seiendes erscheine im Lichte des Seins*” (Idem).

³⁰⁶ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*Sous le verdict de la conscience, l’homme doit constamment se ressaisir, se dégager du bavardage et de l’affairement, de tous rapports avec les choses, qui sans cesse lui cachent le sens authentique de son être; il doit se mesurer face à face avec sa véritable destinée, son unique devenir possible: la mort, le néant. Être résolu à son ,être-pour-la-mort’, telle est l’attitude fondamentale exigée du Dasein; soutenir l’angoisse du néant, tel est le courage de vivre, puisé dans l’acceptation héroïque d’une finitude intrinsèque, à laquelle est fermée toute autre perspective que le Néant*”: “*Unter dem Urteil des Gewissens muß der Mensch ständig zu sich selbst kommen, sich vom Geschwätz und von der Geschäftigkeit lösen, von allen Bindungen an die Dinge, die ihm ständig den authentischen Sinn seines Seins verbergen; er muß sich von Angesicht zu Angesicht seinem wahren Geschick stellen, seinem einzig möglichen Werden: dem Tod, dem Nichts. Entschlossen sein zu seinem ,Sein zum Tode’, dies ist die grundlegende vom Dasein geforderte Haltung; die Angst des Nichts aushalten, das ist der Mut zu leben, der aus einer heroischen Annahme einer innerlichen Endlichkeit geschöpft ist, der jede andere Perspektive als das Nichts verschlossen ist*” (Ibidem, pp. 343-344).

Martin Heidegger se pregunta por el ser en relación a la nada: “*Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?*”³⁰⁷ (¿Por qué es el ente y no más bien la nada?). No es que Heidegger entienda esta nada como pura negación del ser, sino como un medio de indagar en la causa de todo ente, como lo hizo en su día Leibniz, el primer filósofo que se planteó la pregunta de *por qué hay algo más bien que nada*³⁰⁸. En su opúsculo *Was ist Metaphysik?* Heidegger afirma que la angustia del *Dasein* revela la nada:

“La angustia revela la nada. ‘Estamos suspensos’ en la angustia. Dicho más claramente: es la angustia la que nos mantiene en suspenso, porque es ella la que hace que escape lo ente en su totalidad. Ése es el motivo por el que nosotros mismos —estos existentes seres humanos— nos escapamos junto con lo ente en medio de lo ente. Y por eso, en el fondo, no ‘me’ siento o no ‘te’ sientes extraño, sino que ‘uno’ se siente así. Aquí, en la conmoción que atraviesa todo ese estar suspenso, en el que uno no se puede asir a nada, ya sólo queda el puro ser-aquí”³⁰⁹.

Por otro lado, recordemos que Rahner también dice que el hombre, al preguntar por el ser en general, parte de la menesterosidad, de la indigencia, de la nada: “cuando el hombre se atreve a preguntar por todo, parte de la ‘nada’”³¹⁰. De forma parecida, Heidegger fundamenta el *Dasein* sobre la nada.

“El *Dasein* del hombre sólo puede dirigirse a lo ente y entrar en él desde el fundamento del originario carácter manifiesto de la nada. Pero en la medida en que, según su esencia, el

³⁰⁷ HEIDEGGER, M. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Max Niemeyer, 1987, p. 1.

³⁰⁸ “Jetzt nun müssen wir uns zur Metaphysik erheben, indem wir uns des gemeiniglich wenig benutzten großen Prinzips bedienen, wonach nichts ohne zureichenden Grund geschieht, d. h. nichts eintritt, ohne daß der, welcher die Dinge hinlänglich kennt, einen Grund angeben könnte, welcher hinreicht, um darzulegen, warum es so und nicht anders ist. Nachdem dies Prinzip festgestellt ist, wird die erste mit Recht aufgeworfene Frage die sein: Warum gibt es eher Etwas als Nichts? Denn das Nichts ist einfacher und leichter als das Etwas. Ferner muß man, vorausgesetzt, daß Dinge existieren müssen, angeben können, warum sie so und nicht anders existieren müssen” (LEIBNIZ, G. W. *Die in der Vernunft begründeten Prinzipien der Natur und der Gnade*. En LEIBNIZ, G. W. *Kleinere Philosophische Schriften*. Leipzig: Robert Habs, 1884, p. 143): “Ahora debemos elevarnos a la metafísica valiéndonos del gran principio habitualmente poco empleado que sostiene que nada se hace sin razón suficiente, es decir, que nada ocurre sin que le sea posible al que conozca suficientemente las cosas dar una razón que baste para determinar por qué es así y no de otro modo. Asentado este principio, la primera pregunta que tenemos derecho a formular será *por qué hay algo más bien que nada*. Pues la nada es más simple y más fácil que algo. Además, supuesto que deben existir cosas es preciso que se pueda dar razón de *por qué deben existir así* y no de otro modo” (LEIBNIZ, G. W. *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en el razón*. En LEIBNIZ, G. W. *Escritos filosóficos*. Traducción de E. DE OLASO. Buenos Aires: Charcas, 1982, p. 601).

³⁰⁹ HEIDEGGER, M. *¿Qué es metafísica?* Traducción de H. CORTÉS y A. LEYTE. Madrid: Alianza Editorial, 2003, p. 27: “Die Angst offenbart das Nichts. Wir ‚schweben‘ in Angst. Deutlicher: die Angst läßt uns schweben, weil sie das Seiende im Ganzen zum Entgleiten bringt. Darin liegt, daß wir selbst —diese seienden Menschen— inmitten des Seienden uns mitentgleiten. Daher ist im Grunde nicht ‚dir‘ und ‚mir‘ unheimlich, sondern ‚einem‘ ist es so. Nur das reine Da-sein in der Durchschütterung dieses Schwebens, darin es sich an nichts halten kann, ist noch da” (HEIDEGGER, M. *Was ist Metaphysik?* Bonn: Friedrich Cohen, 1929, p. 16).

³¹⁰ EM, p. 77: “Wenn der Mensch nach allem zu fragen wagt, geht er von ‚nichts‘ aus” (GW¹, p. 36; GW², p. 75).

Dasein actúa ateniéndose a lo ente, lo ente que él no es y lo ente que es él mismo, en cuanto tal *Dasein* siempre procede ya de la nada manifiesta. Ser-aquí significa: estar inmerso en la nada. Estando inmerso en la nada, el *Dasein* está siempre más allá de lo ente en su totalidad. Este estar más allá de lo ente es lo que llamamos trascendencia. Si en el fondo de su esencia el *Dasein* no consistiera en este trascender, es decir, si desde el principio no estuviese inmerso en la nada, nunca podría actuar ateniéndose a lo ente y por ende tampoco ateniéndose a sí mismo. Sin el originario carácter manifiesto de la nada no habría ningún ser-sí-mismo ni libertad alguna³¹¹.

En cuanto al tema de la *angustia*, no podemos evitar ver una similitud de esta *angustia* con la *menesterosidad* de Rahner. Así como en Rahner la menesterosidad lanza al hombre hacia el *ser en general*, y, en consecuencia, se presenta como condición de posibilidad para *ser en el mundo*, de la misma manera la *angustia* de Heidegger descubre que el *Dasein*, por una parte, es un ser *yecto* o *arrojado* en el mundo y, por otra, se desvela también como *ser en el mundo*, objeto de su preocupación, en dónde puede proyectar todas sus posibilidades:

“El angustiarse es, en cuanto encontrarse, un modo del ‘ser en el mundo’; el ‘ante qué’ de la angustia es el yecto ‘ser en el mundo’; el ‘por qué’ de la angustia es el ‘poder ser en el mundo’. El pleno fenómeno de la angustia muestra, según esto, el ‘ser ahí’ como un ‘ser en el mundo’ fácticamente existente³¹².”

Llegados a este punto, el padre Rahner, como sacerdote católico, necesariamente se ve en la necesidad de detenerse en su exposición y se interroga acerca de las afirmaciones en torno a la nada y a la finitud del hombre: “¿Es correcta esta forma de entender la ontología fundamental?; ¿es, según Heidegger, realmente imposible que el hombre sea una esencia (*Wesen*) dirigida hacia Dios?”³¹³. Por lo que hemos podido

³¹¹ HEIDEGGER, M. *¿Qué es metafísica?* Traducción de H. CORTÉS y A. LEYTE. Madrid: Alianza Editorial, 2003, pp. 31-32: “Nur auf dem Grunde der ursprünglichen Offenbarkeit des Nichts kann das Dasein des Menschen auf Seiendes zu gehen und eingehen. Sofern aber das Dasein seinem Wesen nach sich zu Seiendem, was es nicht ist und das es selbst ist, verhält, kommt es als solches Dasein je schon aus dem offenbaren Nichts her. Da-sein heißt: Hineingehaltenheit in das Nichts. Sichhineinhaltend in das Nichts ist das Dasein je schon über das Seiende im Ganzen hinaus. Dieses Hinaussein über das Seiende nennen wir die Transzendenz. Würde das Dasein im Grunde seines Wesens nicht transzendieren, d. h. jetzt, würde es sich nicht im vorhinein in das Nichts hineinhalten, dann könnte es sich nie zu Seiendem verhalten, also auch nicht zu sich selbst. Ohne ursprüngliche Offenbarkeit des Nichts kein Selbstsein und keine Freiheit” (HEIDEGGER, M. *Was ist Metaphysik?* Bonn: Friedrich Cohen, 1929, p. 19).

³¹² HEIDEGGER, M. *El Ser y el Tiempo*. Traducción de J. GAOS. México: FCE, 1971, p. 211: “Das Sichhängen ist als Befindlichkeit eine Weise des In-der-Weltseins; das Wovon der Angst ist das geworfene In-der-Welt-sein; das Worum der Angst ist das In-der-Welt-sein-können. Das volle Phänomen der Angst demnach zeigt das Dasein als faktisch existierendes In-der-Welt-sein” (HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1967, p. 191).

³¹³ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “Cette façon de comprendre l’ontologie fondamentale est-elle correcte? Est-il vraiment impossible, selon Heidegger, que l’homme soit un être ordonné à Dieu?»: “Ist diese Art und Weise, die Fundamentalontologie zu begreifen, korrekt? Ist es nach Heidegger wirklich unmöglich, daß der Mensch ein auf Gott ausgerichtetes Wesen ist?” (RAHNER, K.

leer, la *finitud* del *Dasein* proclamada por Heidegger, y la reducción de la trascendencia a la *nada*, en donde el ser alcanza su verdadero sentido, es *de facto* una negación de la existencia de Dios en tanto que fin último del hombre. No obstante, aunque la postura personal de Heidegger esté abocada a la cerrada finitud del *Dasein*, nuestro autor no cree que su *analítica del hombre* sea incompatible con la fe cristiana, o sea inválida para afirmar, en el plano de la *metafísica antropológica*, la fundamental orientación del hombre hacia Dios. Y no solamente esto, sino que Rahner además entiende que las enseñanzas de *su maestro* han sido una fecunda fuente de inspiración para sus alumnos católicos, hasta el punto de que se le puede considerar una especie de profeta (*sic*):

“Pero incluso si lo niega, uno siente en él [Heidegger] algo de profeta, de educador, de suscitador de decisiones vitales. Y, de hecho, ejerció dicha influencia sobre muchos de sus alumnos. En sus clases supera mucho más a menudo que en sus obras los límites que separan lo existenciario [*das Existenziale*] de lo existencial [*das Existentiell*]. Incluso prescindiendo de esta tendencia, no es ninguna casualidad el hecho de que recurra continuamente a conceptos de origen moral (angustia, conciencia, resolución, etc.) para designar los fenómenos de su analítica del *Dasein*”³¹⁴.

Aunque Heidegger ha desarrollado su *analítica del hombre* teniendo como horizonte la *nada*, Rahner clarifica que su exposición en ningún momento ha pretendido confrontar dicha doctrina existencial con el cristianismo. Al contrario, nuestro autor cree que a la tesis heideggeriana solamente le falta substituir el horizonte de la nada por el de Dios, para pasar de un ateísmo radical a una filosofía existencial profundamente religiosa. Es más, Rahner concibe esta doctrina de Heidegger como si formara parte de los *praeambula fidei*, en el sentido de que la liberación del hombre de la *pura idea* (liberado del *λόγος*), lanzado hacia su propia existencia, es una verdadera preparación para la escucha de la revelación divina. Dicha tesis rahneriana está reflejada también en *Geist in Welt* —especialmente en la segunda edición—, y sobre todo en la filosofía de la religión que elabora el padre Rahner en *Hörer des Wortes*, como veremos dentro de poco.

Einführung in den Begriff der Existentialphilosophie bei Heidegger. En RAHNER, K. *Sämtliche Werke*. Solothurn; Düsseldorf; Freiburg im Breisgau: Benziger; Herder, 1996, vol. II, p. 341).

³¹⁴ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*Toutefois, il a beau s'en défendre on sent vivre en lui quelque chose d'un prophète, d'un éducateur d'un éveilléur de décisions vitales. Et de fait, sur maints de ses élèves il a exercé une influence de ce genre. Dans ses leçons plus souvent encore que dans ses ouvrages, il franchit les frontières qui séparent existencial et existentiell. Abstraction faite même de cette tendance, ce n'est pas par hasard qu'il recourt sans cesse à des concepts d'origine morale (Angoisse, Conscience, Résolution, etc.) pour désigner les phénomènes de son analytique du Dasein*”: “*Doch mag er dies auch abstreiten, so spürt man doch in ihm etwas von einem Propheten, einem Erzieher, einem Erwecker grundlegender Entscheidungen. Und tatsächlich hat er auf viele seiner Schüler einen derartigen Einfluß ausgeübt. Er überschreitet in seinen Vorlesungen öfter als in seinen Werken die Grenzen, die das Existenziale vom Existentiellen trennen. Selbst abgesehen von dieser Tendenz ist es kein Zufall, daß er ständig auf Begriffe moralischen Ursprungs zurückgreift (Angst, Gewissen, Entscheidung usw.), um Phänomene seiner Analytik des Daseins zu bezeichnen*” (*Ibidem*, p. 343).

“Sentido profundamente religioso y cristiano si en el último estadio de esta analítica el primer *a priori* de la trascendencia humana se revela como la infinitud de lo absoluto, si el verdadero destino del hombre deviene entonces una elección entre la muerte eterna y la vida eterna ante Dios y no una simple resolución hacia la nada. Librar al hombre de la pura idea y lanzarlo a su propia existencia y a la historia, tal y como hace Heidegger, significaría entonces, en definitiva, prepararlo y llamarle la atención por adelantado acerca del hecho, histórico y existencial, de una revelación divina, abrirlo para el ‘Dios de Abraham, Isaac y Jacob’, el verbo de la vida, Jesús de Nazaret, escuchado, contemplado y tocado por las manos de los hombres”³¹⁵.

3. 3. Seminario de Heidegger acerca de la Fenomenología del espíritu de Hegel: Protokolle aus Seminaren Martin Heideggers

Vamos a proceder a analizar el último de la serie de textos que fueron inéditos hasta la publicación, en 1996, del segundo volumen de los *Sämtliche Werke*. Este escrito es una especie de resumen-comentario de una parte del seminario de Heidegger que impartió en los años treinta acerca de la *Phänomenologie des Geistes* de Hegel. El título del texto de Rahner es *Protokolle aus Seminaren Martin Heideggers*³¹⁶, que incluye tanto el seminario sobre Hegel como otro sobre Leibniz. En cuanto al de Hegel —que es el que nos interesa aquí comentar—, se han publicado solamente los pasajes correspondientes a las sesiones de los viernes 18 y 25 de enero del año 1935: *Arbeitsgemeinschaft über Hegel: Phaenomenologie des Geistes*. Sin embargo, a pesar de la brevedad del escrito, creemos que nos será suficiente para confirmar el acceso de Karl Rahner al idealismo hegeliano, aunque en realidad ya lo hemos podido constatar en el mismo análisis de *Espíritu en el mundo*, a pesar de la ausencia de citas del filósofo de Stuttgart. Lógicamente, no podemos dedicarnos *in extenso* a la filosofía de

³¹⁵ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*Sens le plus profondément religieux, et chrétien, si au stade ultime de cette analytique le premier a priori de la transcendance humaine devait se révéler comme l'infinité de l'absolu, si le véritable destin de l'homme devenait alors un choix entre mort éternelle et vie éternelle devant Dieu, et non simple résolution au néant. Dans ce cas, déloger l'homme de l'idée pure et le jeter dans sa propre existence et dans l'histoire, comme le fait Heidegger, serait en somme le préparer, le rendre d'avance attentif au fait —historique, existentiel— d'une révélation divine, l'ouvrir au 'Dieu d'Abraham, Isaac et Jacob', au 'Verbe de Vie, entendu, contemplé, touché' par des mains d'hommes, 'Jésus de Nazareth'...*”: “Zutiefst religiöser und christlicher Sinn, wenn im letzten Stadium dieser Analytik das erste a priori der menschlichen Transzendenz sich als die Unendlichkeit des Absoluten offenbart, wenn das wirkliche Geschick des Menschen dann eine Wahl zwischen dem ewigen Tod und dem ewigen Leben vor Gott würde und nicht eine bloße Entschlossenheit zum Nichts. Den Menschen von der reinen Idee zu lösen und ihn in seine eigene Existenz und die Geschichte zu werfen, wie es Heidegger tut, hieße dann, ihn im Grunde vorzubereiten und im voraus aufmerksam zu machen auf die —historische und existentielle— Tatsache einer göttlichen Offenbarung ihn für den ‚Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs‘ zu öffnen, das ‚vernommene, beschaute und —von den Händen der Menschen— berührte Wort des Lebens, Jesús von Nazareth‘...” (*Ibidem*, pp. 345-346).

³¹⁶ Cfr. RAHNER, K. *Protokolle aus Seminaren Martin Heideggers*. En RAHNER, K. *Sämtliche Werke*. Solothurn; Düsseldorf; Freiburg im Breisgau: Benziger; Herder, 1996, vol. II, pp. 407-426.

Hegel, puesto que su inmensidad desbordaría los límites razonables de nuestro trabajo. Nos limitaremos, sin embargo, a exponer sucintamente, a partir del presente texto rahneriano, los elementos que éste asume en *Geist in Welt* para desarrollar, posteriormente, una *filosofía de las religiones* en *Hörer des Wortes*. El presente texto corresponde al comentario que nuestro autor hace acerca de la interpretación de Heidegger del último fragmento de la parte segunda de la *Fenomenología* de Hegel (*Autoconciencia, Selbstbewußtsein*), dedicado en concreto a la *conciencia desventurada* (*Das unglückliche Bewußtsein*)³¹⁷. Cabe decir, no obstante, que este escrito puede considerarse una aportación a los estudios sobre Heidegger. El primer seminario que éste impartió sobre la *Fenomenología del espíritu* fue en el semestre de invierno del curso 1930/1931. Aunque cada invierno volvía a impartir dicho curso, la publicación actualmente existente corresponde únicamente al seminario de ese primer curso³¹⁸, no el de los sucesivos, incluido el de 1934/1935 al que asistió nuestro autor. Por otro lado, el lector podrá comprobar cómo, en el libro de Heidegger, únicamente encontramos unas pocas páginas dedicadas a la antedicha segunda parte de la *Fenomenología del espíritu*, probablemente porque se llegó a extender demasiado en la primera, quedándole poco tiempo para terminar la segunda; de hecho, él mismo afirma que acaba abruptamente, renunciando a redondear artificialmente el curso³¹⁹. Por consiguiente, el comentario que Rahner hace a las dos sesiones que antes hemos aludido no tiene correspondencia con la publicación del seminario de Heidegger de 1930/1931, lo cual no ha sido advertido por Albert Raffelt —el editor de los *Sämtliche Werke* de Rahner— a la hora de citar el libro del seminario de Heidegger. Por otro lado, el escrito de Rahner demuestra que, al menos en el año 1935, Heidegger consiguió hacer el curso más completo, aunque desconocemos si llegó a tratar la tercera parte (*Razón, Vernunft*) y las subsiguientes³²⁰.

³¹⁷ Cfr. HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Leipzig: Dürr'schen Buchhandlung, 1907, pp. 139-151; *Phänomenologie des Geistes*. En HEGEL, G. W. F. *Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, vol. III, pp. 163-177; *Fenomenología del espíritu*. Traducción de W. ROCES. México: FCE, 1966, pp. 128-139.

³¹⁸ Cfr. HEIDEGGER, M. *Hegels Phänomenologie des Geistes*. En HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980, vol. XXXII.

³¹⁹ Cfr. HEIDEGGER, M. *Hegels Phänomenologie des Geistes*. En HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980, vol. XXXII, p. 215; *La fenomenología del espíritu de Hegel*. Madrid: Alianza Editorial, 1992, p. 248.

³²⁰ Es sabido que el proyecto inicial de esta obra de juventud de Hegel comprendía solamente las tres primeras partes (*Conciencia, Autoconciencia y Razón*); las tres últimas partes (*Espíritu, La religión y El saber absoluto*) las incluyó el autor precipitadamente y de modo un tanto desordenado por presiones del editor. Sin embargo, aunque estas últimas partes no formen parte del plan primitivo de la obra, son de gran interés porque constituyen una anticipación de la temática que se encuentra en *Filosofía del espíritu* y en *Filosofía de la historia* (cfr. URDÁNOZ, T. *Siglo XIX: Kant, idealismo y espiritualismo*. En FRAILE, G.; URDÁNOZ, T. *Historia de la Filosofía*. Madrid: BAC, 2009, vol. IV, pp. 332-333).

Cabe señalar que en este escrito rahneriano, considerado en sí mismo, no se encuentra ninguna interpretación de Heidegger sobre Hegel; es nuestro autor quien expone e interpreta *directe* el pensamiento de Hegel, recurriendo no sólo a la *Fenomenología del espíritu*, sino también a las *Lecciones acerca de la filosofía de la historia* (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*)³²¹. En realidad, el presente texto no debe tomarse como una transcripción del seminario de Heidegger, sino, más bien, como un trabajo propio de Rahner, si bien suscitado por las lecciones de *su maestro*. Con toda seguridad, dichas lecciones de Heidegger sirvieron de inspiración al padre Rahner para acceder a los elementos esenciales de la doctrina que se encuentra en la *Fenomenología del espíritu*³²², aunque, con esto, no pretendemos afirmar que Heidegger fuera un ferviente hegeliano, ya que consideraba a Hegel como su *decisivo adversario* (*entscheidenden Gegner*), *decisivo* en el sentido de que siempre recurría necesariamente a él, existiendo, así, una dependencia, aunque fuera para la confrontación y la controversia³²³. Pero no nos demoremos más en este punto, e iniciemos el análisis del contenido del texto en cuestión, en donde evidenciaremos la asunción de la noción hegeliana de *espíritu*, lo cual supone que Rahner —como queda patente en *Geist in Welt*— hace de la antedicha *confrontación* una síntesis ecléctica entre el existencialismo de Heidegger y el idealismo de Hegel, especialmente a la hora de concebir al hombre como *espíritu en el mundo*, y, a la vez, como un *espíritu* abierto a lo *absoluto*.

Con la *Fenomenología del espíritu*, Hegel quiere explicar el proceso que la conciencia realiza desde el conocimiento inferior e inmediato de la *conciencia sensible* hasta el saber absoluto, que es el saber filosófico. En esta obra podemos constatar los principios fundamentales del pensamiento hegeliano, de los cuales destacamos tres, que son los que el padre Rahner asume en *Geist in Welt*, y, como podremos comprobar, son los que quedan también manifiestos en el texto que analizamos: la identificación de la realidad con la razón, es decir, con la conciencia; la reducción inmanentista de lo *absoluto*, identificado con el espíritu; y la dialéctica como movimiento interno de superación, mediante la confrontación y la síntesis.

³²¹ Cfr. HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. En HEGEL, G. W. F. *Werke*. Berlin: Duncker und Humblot, 1848, vol. IX; *Filosofía de la historia*. Traducción de J. M. QUINTANA CABANAS. Barcelona: Ediciones Zeus, 1971.

³²² Además del eclecticismo que manifiesta el padre Rahner en *Geist in Welt*, también debemos tener en cuenta incluso que Heidegger mismo llegó a deformar, en su interpretación, las enseñanzas de Hegel en la *Fenomenología*, acomodando y alterando los mismos textos de éste en algunas ocasiones (cfr. VÁZQUEZ, M. E. *Introducción a HEIDEGGER, M. La fenomenología del espíritu de Hegel*. Madrid: Alianza Editorial, 1992, pp. 14-15).

³²³ Cfr. VÁZQUEZ, M. E. *Introducción a HEIDEGGER, M. La fenomenología del espíritu de Hegel*. Madrid: Alianza Editorial, 1992, pp. 16-17.

a) *El texto de Rahner en el contexto de la Fenomenología del espíritu*

En primer lugar, Rahner explica la importancia del pasaje de Hegel que pasará a comentar, que trata, como hemos dicho anteriormente, acerca de la *conciencia desventurada* o *desdichada* (*das unglückliche Bewußtsein*). Según Rahner, su misma ubicación en la ordenación de la *Fenomenología del espíritu* ya manifiesta su importancia, debido a que está a caballo entre todo lo que se ha asimilado en las partes primera y segunda —de la *conciencia* y de la *autoconciencia* respectivamente—, y la parte tercera que aborda la cuestión de la *razón* o de la *autoconciencia* transformada en *razón universal*, en *autoconciencia absoluta*. El pasaje de la *conciencia desdichada* aún no corresponde a la *razón universal*, por esto Rahner afirma que la *conciencia desdichada* aspira a la *reconciliación* con lo *inmutable*, lo cual no solamente debe entenderse en clave religiosa, sino que dicha *reconciliación* también está en el plano filosófico, es decir, en el *conocimiento absoluto*:

“El fragmento en tanto que prefiguración de lo venidero. Éste se ocupa de la *conciencia desdichada*, la cual aspira a su reconciliación con lo *inmutable*, con lo *absoluto*. Pero, para Hegel, esta reconciliación no es únicamente un concepto cristiano, no es solamente la meta del cristianismo; ésta es también y en su sentido último, en su verdadera realización, un concepto filosófico. En otras palabras: la reconciliación real se realiza sólo en el conocimiento absoluto”³²⁴.

Rahner señala, entonces, que el final de la segunda parte de la *Fenomenología del espíritu* corresponde a una *experiencia*³²⁵, a la experiencia de la *conciencia desdichada* al saberse, no solamente finita, sino también dividida y confrontada en sí misma, experimentando la división entre el individuo y lo universal, absoluto e inmutable. Por consiguiente, de esta *desdicha* nace el anhelo de reconciliación con lo *absoluto*. Sin embargo, antes de proseguir con esta explicación que da Rahner del presente fragmento, nos conviene exponer, aunque sea sucintamente, las etapas anteriores que enseña Hegel y que, aquí, nuestro autor da por supuestas. Así pues, los anteriores conceptos se esclarecerán en lo que sigue.

³²⁴ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*Der Abschnitt insofern er auf das Kommende vorausweist. Er handelt vom unglücklichen Bewußtsein, das seine Versöhnung mit dem Unwandelbaren, dem Absoluten anstrebt. Diese Versöhnung ist aber für Hegel nicht bloß ein christlicher Begriff, nicht bloß das Ziel des Christentums; sie ist auch und im letzten Sinn, in ihrer eigentlichen Verwirklichung ein philosophischer Begriff. M.a.W. die eigentliche Versöhnung vollzieht sich erst im absoluten Wissen*” (RAHNER, K. *Protokolle aus Seminaren Martin Heideggers*. En RAHNER, K. *Sämtliche Werke*. Solothurn; Düsseldorf; Freiburg im Breisgau: Benziger; Herder, 1996, vol. II, p. 408).

³²⁵ De hecho, toda la *Fenomenología* trata de la *experiencia de la conciencia*. Originalmente esta obra llevaba por subtítulo: *Ciencia de la experiencia de la conciencia*. Así pues, la *Fenomenología* es, a la vez, una teoría del conocimiento y también una psicología (cfr. ANDEREGGEN, I. *Teoría del conocimiento moral. Lecciones de gnoseología*. Buenos Aires: EDUCA, 2006, p. 251).

α) *Lo falso como momento de la verdad*

Primeramente, debemos tener en consideración un pasaje del célebre prólogo. Hegel cree que todos los sistemas filosóficos que han existido han sido necesarios en el devenir y en la evolución de la propia filosofía. Con esto no está diciendo que los sistemas pretéritos fueran verdaderos, simplemente asevera que han contribuido al avance hacia el espíritu absoluto. Hemos visto cómo Karl Rahner tiene exactamente la misma postura respecto de la doctrina tomista o la escolástica, las cuales, para él, tuvieron su importancia en su tiempo, pero en la actualidad necesitan una evolución que solamente se puede conseguir en el diálogo *fecundo* con la filosofía moderna, puesto que, en realidad, en dichas doctrinas ya están implícitas las teorías modernas. Así pues, Rahner sigue a Hegel, cuando éste considera que los diversos sistemas de pensamiento no deben considerarse aisladamente, como contrapuestos, sino que todos son momentos —aunque contradictorios— de una misma unidad orgánica y de un mismo desarrollo progresivo de la verdad. Por consiguiente, para nuestro autor, el tomismo en la época de santo Tomás es un momento que se ha visto superado por el momento del descubrimiento del *Tomás moderno*, de la misma manera —utilizando la misma analogía que Hegel— que el capullo desaparece cuando la flor se abre:

“Del mismo modo, la determinación de las relaciones que una obra filosófica cree guardar con otros intentos en tomo al mismo tema suscita un interés extraño y oscurece aquello que importa en el conocimiento de la verdad. Cuando arraiga la opinión del antagonismo entre lo verdadero y lo falso, dicha opinión suele esperar también, ante un sistema filosófico dado, o el asentimiento o la contradicción, viendo en cualquier declaración ante dicho sistema solamente lo uno o lo otro. No concibe la diversidad de los sistemas filosóficos como el desarrollo progresivo de la verdad, sino que sólo ve en la diversidad la contradicción. El capullo desaparece al abrirse la flor, y podría decirse que aquél es refutado por ésta; del mismo modo que el fruto hace aparecer la flor como un falso ser allí de la planta, mostrándose como la verdad de ésta en vez de aquélla. Estas formas no sólo se distinguen entre sí, sino que se eliminan las unas a las otras como incompatibles. Pero, en su fluir, constituyen al mismo tiempo otros tantos momentos de una unidad orgánica, en la que, lejos de contradecirse, son todos igualmente necesarios, y esta igual necesidad es cabalmente la que constituye la vida del todo. Pero la contradicción ante un sistema filosófico o bien, en parte, no suele concebirse a sí misma de este modo, o bien, en parte, la conciencia del que la aprehende no sabe, generalmente, liberarla o mantenerla libre de su unilateralidad, para ver bajo la figura de lo polémico y de lo aparentemente contradictorio momentos mutuamente necesarios”³²⁶.

³²⁶ HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Traducción de W. ROCES. México: FCE, 1966, pp. 7-8: “So wird auch durch die Bestimmung des Verhältnisses, das ein philosophisches Werk zu anderen Bestrebungen über denselben Gegenstand zu haben glaubt, ein fremdartiges Interesse hereingezogen

De este modo, Hegel renuncia al dogmatismo, al no entender la verdad como algo *fijo*, contrapuesto a la falsedad. Para el filósofo de Stuttgart, en filosofía debe considerarse que lo falso es un momento de la verdad. Por consiguiente, atendiendo a esta concepción hegeliana *antidogmática*, podríamos explicar en gran medida por qué el padre Rahner enseña unas tesis haciéndolas pasar por tomistas, cuando éstas están en absoluta contradicción con los mismos textos de santo Tomás de Aquino.

“El *dogmatismo*, como modo de pensar en el saber y en el estudio de la filosofía, no es otra cosa que el creer que lo verdadero consiste en una proposición que es un resultado fijo o que es sabida de un modo inmediato. A preguntas tales como cuándo nació Julio César, cuántas toesas tiene un estadio, etc., hay que dar una respuesta *neta*, del mismo modo que es una verdad determinada el que el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los otros dos lados del triángulo rectángulo. Pero la naturaleza de esta llamada verdad difiere de la naturaleza de las verdades filosóficas”³²⁷.

β) *La conciencia (Bewußtsein)*

La primera parte de la *Fenomenología del espíritu* está dedicada a la *conciencia (Bewußtsein)*, pero en vinculación a la sensación. Aquí Hegel pone el principio del conocimiento en la sensación, en el conocimiento concreto de la *certeza sensible*, pero debemos precisar de qué modo. A partir de este punto de partida se suceden una serie

*und das, worauf es bei der Erkenntnis der Wahrheit ankommt, verdunkelt. So fest der Meinung der Gegensatz des Wahren und des Falschen wird, so pflegt sie auch entweder Beistimmung oder Widerspruch gegen ein vorhandenes philosophisches System zu erwarten und in einer Erklärung über ein solches nur entweder das eine oder das andere zu sehen. Sie begreift die Verschiedenheit philosophischer Systeme nicht so sehr als die fortschreitende Entwicklung der Wahrheit, als sie in der Verschiedenheit nur den Widerspruch sieht. Die Knospe verschwindet in dem Hervorbrechen der Blüte, und man könnte sagen, daß jene von dieser widerlegt wird; ebenso wird durch die Frucht die Blüte für ein falsches Dasein der Pflanze erklärt, und als ihre Wahrheit tritt jene an die Stelle von dieser. Diese Formen unterscheiden sich nicht nur, sondern verdrängen sich auch als unverträglich miteinander. Aber ihre flüssige Natur macht sie zugleich zu Momenten der organischen Einheit, worin sie sich nicht nur nicht widerstreiten, sondern eins so notwendig als das andere ist, und diese gleiche Notwendigkeit macht erst das Leben des Ganzen aus. Aber der Widerspruch gegen ein philosophisches System pflegt teils sich selbst nicht auf diese Weise zu begreifen, teils auch weiß das auffassende Bewußtsein gemeinhin nicht, ihn von seiner Einseitigkeit zu befreien oder frei zu erhalten und in der Gestalt des streitend und sich zuwider Scheinenden gegenseitig notwendige Momente zu erkennen” (HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. En HEGEL, G. W. F. *Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, vol. III, p. 12).*

³²⁷ HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Traducción de W. ROCES. México: FCE, 1966, p. 28: “Der Dogmatismus der Denkungsart im Wissen und im Studium der Philosophie ist nichts anderes als die Meinung, daß das Wahre in einem Satze, der ein festes Resultat ist oder auch der unmittelbar gewußt wird, bestehe. Auf solche Fragen: wann Cäsar geboren worden, wie viele Toisen ein Stadium betrug usf., soll eine nette Antwort gegeben werden, ebenso wie es bestimmt wahr ist, daß das Quadrat der Hypotenuse gleich der Summe der Quadrate der beiden übrigen Seiten des rechtwinkligen Dreiecks ist. Aber die Natur einer solchen sogenannten Wahrheit ist verschieden von der Natur philosophischer Wahrheiten” (HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. En HEGEL, G. W. F. *Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, vol. III, p. 41).

de momentos dialécticos. En primer lugar, el espíritu tiene la experiencia de la *certeza sensible*, como si ésta constituyera el conocimiento más rico y verdadero³²⁸. No obstante, para Hegel, este conocimiento concreto y sensible es el más pobre y el más abstracto, debido a que solamente manifiesta el ser de la cosa: “Pero, de hecho, esta *certeza* se muestra ante sí misma como la *verdad* más abstracta y más pobre. Lo único que enuncia de lo que sabe es esto: que es; y su verdad contiene solamente el ser de la cosa”³²⁹. La cosa es, aún, para la conciencia sensible, meramente un *esto*, algo concreto, pero a la vez algo genérico e indeterminado: “La conciencia, por su parte, es en esta *certeza* solamente como puro yo, y yo soy en ella solamente como puro éste y el objeto, asimismo, como puro *esto*”³³⁰.

Sin embargo, en un segundo momento, la conciencia evoluciona hacia la *percepción*, que es cuando el yo de la conciencia da unidad a la multiplicidad de las propiedades del objeto, las cuales, antes de la *unificación* obrada por la propia percepción, permanecen distintas e independientes. En este sentido, Hegel no supera a Kant, el cual —como vimos anteriormente— entiende la experiencia sensible como un caos o una *rapsodia de sensaciones* dispares. Por otro lado, Rahner también depende de Hegel al considerar que el conocimiento sensible depende de la unidad y de la constitución de la *concienciedad*. Así lo enseña Hegel:

“Ahora bien, en este percibir, la conciencia es, al mismo tiempo, consciente de que se refleja *también* dentro de sí misma y de que en el percibir aparece el momento contrapuesto al *también*. Pero este momento es *unidad* de la cosa consigo misma, que excluye de sí la diferencia; es, por tanto, esta unidad la que la conciencia tiene que asumir, pues la cosa misma es la *subsistencia de múltiples propiedades distintas e independientes*. [...] La

³²⁸ “Der konkrete Inhalt der sinnlichen Gewißheit läßt sie unmittelbar als die reichste Erkenntnis, ja als eine Erkenntnis von unendlichem Reichtum erscheinen, für welchen ebensowohl, wenn wir im Räume und in der Zeit, als worin er sich ausbreitet, hinaus-, als wenn wir uns ein Stück aus dieser Fülle nehmen und durch Teilung in dasselbe hineingehen, keine Grenze zu finden ist. Sie erscheint außerdem als die wahrhafteste; denn sie hat von dem Gegenstande noch nichts weggelassen, sondern ihn in seiner ganzen Vollständigkeit vor sich” (*Ibidem*, p. 82): “El contenido concreto de la *certeza sensible* hace que ésta se manifieste de un modo inmediato como el conocimiento más rico e incluso como un conocimiento de riqueza infinita a la que no es posible encontrar límite si vamos más allá en el espacio y en el tiempo en que se despliega, como si tomásemos un fragmento de esta plenitud y penetrásemos en él mediante la división. Este conocimiento se manifiesta, además, como *el más verdadero*, pues aún no ha dejado a un lado nada del objeto, sino que lo tiene ante sí en toda su plenitud” (HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Traducción de W. ROCES. México: FCE, 1966, p. 63).

³²⁹ HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Traducción de W. ROCES. México: FCE, 1966, p. 63: “Diese Gewißheit aber gibt in der Tat sich selbst für die abstrakteste und ärmste Wahrheit aus. Sie sagt von dem, was sie weiß, nur dies aus: es ist; und ihre Wahrheit enthält allein das Sein der Sache” (HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. En HEGEL, G. W. F. *Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, vol. III, p. 82).

³³⁰ HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Traducción de W. ROCES. México: FCE, 1966, p. 63: “[...] das Bewußtsein seinerseits ist in dieser Gewißheit nur als reines Ich; oder Ich bin darin nur als reiner Dieser und der Gegenstand ebenso nur als reines Dieses” (HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. En HEGEL, G. W. F. *Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, vol. III, p. 82).

unificación de estas propiedades corresponde solamente a la conciencia, la que, por consiguiente, no debe dejar que caigan como un uno en la cosa³³¹.

Finalmente, existe el tercer momento de la *conciencia*, que es el de la interiorización del objeto, cuando éste pasa de ser percibido a ser pensado; es la conciencia que deviene entendimiento. En este momento el espíritu está en disposición de reconocerse en el mundo exterior, reconociendo también que la substancia del mundo de los objetos que ha percibido no es distinta de su propia substancia, con lo cual queda cerrado el ciclo de la conciencia y se inicia el de la *conciencia de sí* o autoconciencia³³²:

“La conciencia de un otro, de un objeto en general, es, ciertamente, ella misma, necesariamente *autoconciencia*, ser reflejado en sí, conciencia de sí misma en su ser otro. [...] Se alza, pues, este telón sobre lo interior, y lo presente es el acto por el que lo interior mira lo interior; la contemplación del homónimo *no diferenciado* que se repele a sí mismo se pone como lo interior *diferenciado*, pero *para lo cual* es igualmente inmediata la *no diferenciabilidad* de ambos términos, la *autoconciencia*”³³³.

Antes de pasar al segundo momento, el de la *autoconciencia*, queremos destacar que el padre Rahner también asume la concepción hegeliana del conocimiento sensible. El padre Andereggen explica que Hegel realiza una radical inversión respecto de la gnoseología tradicional, especialmente de la de santo Tomás de Aquino. De hecho, la sensibilidad depende, surge o se identifica con el entendimiento, del cual recibe la *fuerza*. Recordemos que Rahner mismo entiende de modo similar la unidad espiritual-sensible, la cual se manifiesta en la *conversio ad phantasma*, que no es más que el brotar de la sensibilidad a partir del entendimiento. Andereggen afirma que en Hegel se da una *reducción* del conocimiento sensible: “Para Hegel, pues, la especificidad del conocimiento sensitivo queda reducida a la del intelectual. Es el corazón del idealismo.

³³¹ HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Traducción de W. ROCES. México: FCE, 1966, p. 77: “Bei diesem Wahrnehmen nun ist das Bewußtsein zugleich sich bewußt, daß es sich auch in sich selbst reflektiert und in dem Wahrnehmen das dem Auch entgegengesetzte Moment vorkommt. Dies Moment aber ist Einheit des Dings mit sich selbst, welche den Unterschied aus sich ausschließt. Sie ist es demnach, welche das Bewußtsein auf sich zu nehmen hat; denn das Ding selbst ist das Bestehen der vielen verschiedenen und unabhängigen Eigenschaften. [...] Das Ineinssetzen dieser Eigenschaften kommt nur dem Bewußtsein zu, welches sie daher an dem Ding nicht in Eins fallen zu lassen hat” (HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. En HEGEL, G. W. F. *Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, vol. III, pp. 100-101).

³³² Cfr. URDÁNOZ, T. *Siglo XIX: Kant, idealismo y espiritualismo*. En FRAILE, G.; URDÁNOZ, T. *Historia de la Filosofía*. Madrid: BAC, 2009, vol. IV, p. 326.

³³³ HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Traducción de W. ROCES. México: FCE, 1966, pp. 103-104: “Das Bewußtsein eines Anderen, eines Gegenstandes überhaupt, ist zwar selbst notwendig Selbstbewußtsein, Reflektiertsein in sich, Bewußtsein seiner selbst in seinem Anderssein. [...] Dieser Vorhang ist also vor dem Innern weggezogen und das Schauen des Innern in das Innere vorhanden; das Schauen des ununterschiedenen Gleichnamigen, welches sich selbst abstößt, als unterschiedenes Inneres setzt, aber für welches ebenso unmittelbar die Ununterschiedenheit beider ist, das Selbstbewußtsein” (HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. En HEGEL, G. W. F. *Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, vol. III, p. 135).

En la *Fenomenología del espíritu* muestra que el conocimiento sensitivo es en realidad ya intelectual³³⁴. Así pues, como bien señala el padre Andereggen, Hegel opera la inversión del antiguo aforismo del *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, transformándose en *nihil est in sensu quod non fuerit in intellectu*, como el mismo Hegel asevera en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*:

“Es una vieja proposición que equivocadamente se suele atribuir a Aristóteles, como si con ella se expresara el punto de vista de su filosofía, que *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*: nada hay en el pensar que no haya estado antes en el sentido, en la experiencia. Hay que considerar como un simple malentendido que la filosofía especulativa no quisiera conceder esta proposición. Pero ella viceversa afirmará igualmente: *nihil est in sensu quod non fuerit in intellectu* en el sentido enteramente universal de que el *nous* (y en determinación más profunda, el espíritu) es la causa del mundo y, en un sentido más próximo, que el sentimiento jurídico, ético y religioso son un sentimiento y por ende una experiencia con un contenido tal que tiene su raíz y su sede sólo en el pensamiento³³⁵.”

Sin lugar a dudas, la anterior inversión está presente en la *Erkenntnismetaphysik* del padre Rahner, en gran parte por el influjo de Hegel, para el cual —como afirma en su *Filosofía del derecho*— “lo que es racional es real; y lo que es real es racional³³⁶. Del mismo modo, para el doctor Rahner la realidad del ser es reducida a la realidad del conocimiento: “Ser y conocer se encuentran, por tanto, en una radical unidad. El conocer no se topa por casualidad con su objeto. Santo Tomás excluye expresamente la concepción vulgar del conocer como un choque. El conocer no tiene lugar *per contactum intellectus ad rem intelligibilem*, sino que ser y conocer son lo mismo: *idem intellectus et intellectum et intelligere*³³⁷.”

³³⁴ ANDEREGGEN, I. “La relación entre el conocimiento sensitivo y el intelectual en santo Tomás y en Hegel” [en línea]. *XXXII Semana Tomista. Filosofía del cuerpo*. Buenos Aires: Sociedad Tomista Argentina, 2007, p. 7. <http://www.sta.org.ar/xxxii/files/Martes/Andereggen_07.pdf> [Consulta: 28 de diciembre de 2016].

³³⁵ HEGEL, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Traducción de R. VALLS PLANA. Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 110: “*Es ist ein alter Satz, der dem Aristoteles fälschlicherweise so zugeschrieben zu werden pflegt, als ob damit der Standpunkt seiner Philosophie ausgedrückt sein sollte: ‚nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu‘, — es ist nichts im Denken, was nicht im Sinne, in der Erfahrung gewesen. Es ist nur für einen Mißverständnis zu achten, wenn die spekulative Philosophie diesen Satz nicht zugeben wollte. Aber umgekehrt wird sie ebenso behaupten: ‚nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu‘, — in dem ganz allgemeinen Sinne, daß der nous; und in tieferer Bestimmung der Geist die Ursache der Welt ist, und in dem näheren, daß das rechtliche, sittliche, religiöse Gefühl ein Gefühl und damit eine Erfahrung von solchem Inhalte ist, der seine Wurzel und seinen Sitz nur im Denken hat*” (HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. En HEGEL, G. W. F. *Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979, vol. VIII, p. 51).

³³⁶ HEGEL, G. W. F. *Filosofía del derecho*. Buenos Aires: Claridad, 1968, p. 34: “*Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*” (HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. En HEGEL, G. W. F. *Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979, vol. VII, p. 24).

³³⁷ EM, pp. 84-85: “*Sein und Erkennen sind so in einer ursprünglichen Einheit. Erkennen trifft nicht von ungefähr auf seinen Gegenstand. Thomas lehnt die vulgäre Auffassung des Erkennens als eines Stoßens auf etwas ausdrücklich ab. Erkennen geschieht nicht ‚per contactum intellectus ad rem*”

γ) La autoconciencia (Selbstbewußtsein)

La autoconciencia no es más que el repliegue o la vuelta de la conciencia sobre sí misma, lo cual únicamente puede ocurrir si antes se ha producido el primer momento de la conciencia. Es, pues, a partir del ser consciente de *lo otro* que la conciencia puede saber de sí misma, teniendo en cuenta que *lo otro* está constituido y *unificado* por la conciencia misma. Ahora bien, debemos tener en cuenta lo que hemos dicho anteriormente acerca de la verdad y de la superación de los momentos en la evolución de la conciencia. En el presente momento de la autoconciencia, la conciencia queda disuelta, como el capullo desaparece para dar paso a la flor.

“Con la autoconciencia entramos, pues, en el reino propio de la verdad. Hay que ver cómo comienza surgiendo esta figura de la autoconciencia. Si consideramos esta nueva figura del saber, el saber de sí mismo, en relación con la anterior, con el saber de otro, vemos que este último ha desaparecido, ciertamente, pero sus momentos, al mismo tiempo, se han conservado, y la pérdida consiste en que dichos momentos están presentes aquí tal y como son en sí”³³⁸.

Después de lo que hemos visto, es inevitable no relacionar esta tesis hegeliana con la teoría de nuestro autor acerca de la dialéctica existente entre la *abstractio* y la *reditio in seipsum*, en la cual se da simultáneamente el saber consciente de estar enfrente de *lo otro*, como *oppositio mundi (abstractio)*, con el saberse consciente de sí mismo (*reditio*); es decir, el *estar frente a lo otro (Gegen-anderes-gestellt-Sein)*, con el *ser consigo mismo (Bei-sich-selber-Sein)*: “Llamamos ‘pensamiento’ o intelecto a la facultad del único y unitario conocimiento humano de distanciar de sí a *lo otro* dado en la sensibilidad, poniéndolo así en cuestión; de juzgarlo, de objetivarlo y, por lo mismo, de hacer del *cognoscente* por vez primera un sujeto, es decir, alguien que es ‘cabe sí mismo’ [*ser consigo mismo*] y no ‘cabe lo otro’ [*ser en lo otro*], alguien que está conscientemente en sí mismo”³³⁹. La *abstractio* se identifica en Rahner con la *reditio* o *reflexio*, como si aquella,

intelligibilem, sondern Sein und Erkennen ist dasselbe: idem intellectus et intellectum et intelligere” (GW¹, p. 41; GW², p. 82).

³³⁸ HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Traducción de W. ROCES. México: FCE, 1966, p. 107: “Mit dem Selbstbewußtsein sind wir also nun in das einheimische Reich der Wahrheit eingetreten. Es ist zu sehen, wie die Gestalt des Selbstbewußtseins zunächst auftritt. Betrachten wir diese neue Gestalt des Wissens, das Wissen von sich selbst, im Verhältnisse zu dem Vorhergehenden, dem Wissen von einem Anderen, so ist dies zwar verschwunden; aber seine Momente haben sich zugleich ebenso aufbewahrt, und der Verlust besteht darin, daß sie hier vorhanden sind, wie sie an sich sind” (HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. En HEGEL, G. W. F. *Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, vol. III, p. 138).

³³⁹ EM, p. 130: “Die Fähigkeit der einen menschlichen Erkenntnis, das in der Sinnlichkeit gegebene andere von sich weg in Frage zu stellen, es zu beurteilen, es zu vergegenständlichen und damit den Erkennenden, erst zum Subjekt, d. h. zu einem zu machen, der bei sich selber und nicht beim andern ist, der wissend in sich selbst steht, nennen wir Denken, Intellekt” (GW¹, p. 79; GW², p. 130).

opuesta a la sensibilidad, es decir, entendida como *oppositio mundi*, fuera un momento interno de la propia *reflexio*: “La ‘abstractio’ como ganancia del concepto universal es, por tanto, la realización de esta ‘reditio (reflexio) subiecti in seipsum”³⁴⁰.

Pero volvamos a la *Fenomenología del espíritu*. En primer lugar, la autoconciencia para Hegel empieza por tener una apetencia (*Begierde*), un deseo de volverse sobre sí misma, siendo absolutamente para sí: “La satisfacción de la apetencia es, ciertamente, la reflexión de la autoconciencia en sí misma o la certeza que ha devenido verdad”³⁴¹. Ahora bien, la autoconciencia, para alcanzar esta autoposesión, necesita ponerse enfrente de *lo otro*, del objeto, y hacérselo suyo. Es decir, la autoconciencia necesita de un reconocimiento externo. No obstante, cuando se encuentra con otra autoconciencia, surge un movimiento de superación, en que la autoconciencia se *duplica*, y se reconoce a sí misma en *lo otro*: “Para la autoconciencia hay otra autoconciencia; ésta se presenta *fuera de sí*. Hay en esto una doble significación; en *primer lugar*, la autoconciencia se ha perdido a sí misma, pues se encuentra como *otra* esencia; en *segundo lugar*, con ello ha superado a lo otro, pues no ve tampoco a lo otro como esencia, sino que se ve a *sí misma* en lo otro”³⁴². Así pues, el espíritu empieza a existir cuando se produce la unidad (identidad) en la autoconciencia entre el *yo* y *lo otro*, entre el sujeto y el objeto:

“En cuanto una autoconciencia es el objeto, éste es tanto yo como objeto. Aquí está presente ya para nosotros el concepto del *espíritu*. Más tarde vendrá para la conciencia la experiencia de lo que el espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el yo es el *nosotros* y el *nosotros* el yo”³⁴³.

³⁴⁰ EM, p. 134: “*Abstractio als Gewinnung des Allgemeinbegriffs ist demnach Vollzug dieser reditio (reflexio) subiecti in seipsum*” (GW¹, p. 83; GW², p. 134).

³⁴¹ HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Traducción de W. ROCES. México: FCE, 1966, p. 112: “*Die Befriedigung der Begierde ist zwar die Reflexion des Selbstbewußtseins in sich selbst oder die zur Wahrheit gewordene Gewißheit*” (HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. En HEGEL, G. W. F. *Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, vol. III, p. 144).

³⁴² HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Traducción de W. ROCES. México: FCE, 1966, p. 113: “*Es ist für das Selbstbewußtsein ein anderes Selbstbewußtsein; es ist außer sich gekommen. Dies hat die gedoppelte Bedeutung: erstlich, es hat sich selbst verloren, denn es findet sich als ein anderes Wesen; zweitens, es hat damit das Andere aufgehoben, denn es sieht auch nicht das Andere als Wesen, sondern sich selbst im Anderen*” (HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. En HEGEL, G. W. F. *Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, vol. III, p. 146).

³⁴³ HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Traducción de W. ROCES. México: FCE, 1966, p. 113: “*Indem ein Selbstbewußtsein der Gegenstand ist, ist er ebensowohl Ich wie Gegenstand. —Hiermit ist schon der Begriff des Geistes für uns vorhanden. Was für das Bewußtsein weiter wird, ist die Erfahrung, was der Geist ist, diese absolute Substanz, welche in der vollkommenen Freiheit und Selbständigkeit ihres Gegensatzes, nämlich verschiedener für sich seiender Selbstbewußtsein [e], die Einheit derselben ist; Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist*” (HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. En HEGEL, G. W. F. *Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, vol. III, p. 145).

Por otra parte, Hegel, para explicar la evolución de la autoconciencia, emplea una serie de figuras históricas, aunque la última de las cuales —la que aborda Rahner en su comentario— no se pueda considerar como tal, sino, más bien, de carácter abstracto, a pesar de que nuestro autor la hace corresponder con el catolicismo de la Edad Media. En efecto, a pesar de que aquí Hegel no mencione el Medioevo, parece que éste está implícito, especialmente cuando él, posiblemente influenciado por su luteranismo, trata acerca del ascetismo³⁴⁴. Pero antes de ésta, el filósofo de Stuttgart presenta otras figuras, las cuales, además de servirle para hacer una *Filosofía de la historia*, le son útiles, sobre todo en la *Fenomenología del espíritu*, para entender mejor los conceptos abstractos que él utiliza en la explicación de la evolución de la conciencia hacia el saber absoluto.

La primera figura, correspondiente a la Edad Antigua, es la del esclavo y el señor³⁴⁵, en la cual el marxismo, por cierto, se inspiró para elaborar su doctrina político-social. En el caso de la figura del esclavo y el señor, Hegel pretende explicar el enfrentamiento entre autoconciencias, en la que una (el señor) somete a otra (el esclavo), la cual luchará para superar su situación y alcanzar la libertad. Para explicar el alcance de esta libertad, el filósofo suabo, recurre a otras dos figuras de la Edad Antigua correspondientes a la del señor y el esclavo. Una es la del estoicismo³⁴⁶, con la que Hegel quiere explicar un modo de independencia de la autoconciencia como libertad interior, de modo abstracto, en cuanto *esencia pensante (denkende Wesen)*³⁴⁷. En cambio, mediante otra, la del escepticismo³⁴⁸, Hegel explica cómo la autoconciencia adquiere la libertad en constante oposición con las otras autoconciencias, manteniendo también una actitud negativa de duda permanente: “Claramente se ve que así como el

³⁴⁴ Así lo afirma el padre Teófilo Urdánoz: “[La conciencia desdichada] Es la situación propia de la conciencia medieval. Hegel, el luterano, ha asociado aquí de un modo polémico, aunque velado, la conciencia infeliz o dividida con el catolicismo de la Edad Media y su ideal ascético” (URDÁNOZ, T. *Siglo XIX: Kant, idealismo y espiritualismo*. En FRAILE, G.; URDÁNOZ, T. *Historia de la Filosofía*. Madrid: BAC, 2009, vol. IV, p. 329).

³⁴⁵ Cfr. HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. En HEGEL, G. W. F. *Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, vol. III, pp. 145-155; *Fenomenología del espíritu*. Traducción de W. ROCES. México: FCE, 1966, pp. 117-121.

³⁴⁶ Cfr. HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. En HEGEL, G. W. F. *Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, vol. III, pp. 157-159; *Fenomenología del espíritu*. Traducción de W. ROCES. México: FCE, 1966, pp. 122-124.

³⁴⁷ “Como es sabido, esta libertad de la autoconciencia, al surgir en la historia del espíritu como su manifestación consciente, recibió el nombre de *estoicismo*. Su principio es que la conciencia es esencia pensante y de que algo sólo tiene para ella esencialidad o sólo es para ella verdadero y bueno cuando la conciencia se comporta en ella como esencia pensante” (HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Traducción de W. ROCES. México: FCE, 1966, p. 122): “*Diese Freiheit des Selbstbewußtseins hat bekanntlich, indem sie als ihrer bewußte Erscheinung in der Geschichte des Geistes aufgetreten ist, Stoizismus geheißen. Sein Prinzip ist, daß das Bewußtsein denkendes Wesen ist und etwas nur Wesenheit für dasselbe hat oder wahr und gut für es ist, als das Bewußtsein sich darin als denkendes Wesen verhält*” (HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. En HEGEL, G. W. F. *Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, vol. III, p. 157).

³⁴⁸ Cfr. HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. En HEGEL, G. W. F. *Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, vol. III, pp. 159-163; *Fenomenología del espíritu*. Traducción de W. ROCES. México: FCE, 1966, pp. 124-128.

estoicismo corresponde al *concepto* de la conciencia *independiente*, que se revelaba como la relación entre el señorío y la servidumbre, el escepticismo corresponde a la *realización* de esta conciencia, como la tendencia negativa ante el ser otro, es decir, a la apetencia y al trabajo”³⁴⁹.

Llegados a este punto, creemos que ahora estamos en mejores condiciones para entender el análisis que Karl Rahner hace de la figura de la *conciencia desdichada*, que representa la conciencia en contradicción entre lo que representa el estoicismo y lo que representa el escepticismo, es decir, entre la libertad para sí, y la independencia y confrontación con *lo otro*. No obstante, aunque aquí ya podemos empezar a hablar de *espíritu*, lo debemos hacer *secundum quid*, puesto que aún no se ha llegado a la *unidad*, sino que la autoconciencia aparece aquí como *duplicada*, pero en camino hacia la unidad absoluta de la razón, como muy bien explica el padre Rahner:

“Al final de B [la parte dedicada a la *autoconciencia*], la desdicha de la conciencia no ha sido todavía superada. Al contrario, en este último pasaje de B, la conciencia alcanza, por primera vez, la experiencia de su desdicha. Toda la tercera parte de la *Fenomenología* [dedicada a la *razón*] se ocupa todavía de las múltiples etapas y formas de esta desdicha y de su superación hasta la reconciliación definitiva en el conocimiento absoluto”³⁵⁰.

³⁴⁹ HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Traducción de W. ROCES. México: FCE, 1966, p. 125: “Es erhellt, daß, wie der Stoizismus dem Begriffe des selbständigen Bewußtseins, das als Verhältnis der Herrschaft und Knechtschaft erschien, entspricht, so entspricht der Skeptizismus der Realisierung desselben als der negativen Richtung auf das Anderssein, der Begierde und der Arbeit” (HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. En HEGEL, G. W. F. *Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, vol. III, p. 159).

³⁵⁰ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “Das Unglück des Bewußtseins ist am Ende von B noch nicht überwunden. Im Gegenteil, in diesem letzten Abschnitt von B kommt das Bewußtsein erst zur Erfahrung seines Unglücks. Der ganze dritte Teil der Phänomenologie handelt noch von den mannigfaltigen Stufen und Formen dieses Unglücks und seiner Überwindung bis zur endgültigen Versöhnung im absoluten Wissen” (RAHNER, K. *Protokolle aus Seminaren Martin Heideggers*. En RAHNER, K. *Sämtliche Werke*. Solothurn; Düsseldorf; Freiburg im Breisgau: Benziger; Herder, 1996, vol. II, p. 408). Hegel, por su parte, lo resume así: “Im Skeptizismus erfährt das Bewußtsein in Wahrheit sich als ein in sich selbst widersprechendes Bewußtsein; es geht aus dieser Erfahrung eine neue Gestalt hervor, welche die zwei Gedanken zusammenbringt, die der Skeptizismus auseinanderhält. Die Gedankenlosigkeit des Skeptizismus über sich selbst muß verschwinden, weil es in der Tat ein Bewußtsein ist, welches diese beiden Weisen an ihm hat. Diese neue Gestalt ist hierdurch ein solches, welches für sich das gedoppelte Bewußtsein seiner als des sich befreienden, unwandelbaren und sichselbstgleichen und seiner als des absolut sich verwirrenden und verkehrenden und das Bewußtsein dieses seines Widerspruchs ist. — Im Stoizismus ist das Selbstbewußtsein die einfache Freiheit seiner selbst; im Skeptizismus realisiert sie sich, vernichtet die andere Seite des bestimmten Daseins, aber verdoppelt sich vielmehr und ist sich nun ein Zweifaches. Hierdurch ist die Verdopplung, welche früher an zwei Einzelne, an den Herrn und den Knecht, sich verteilte, in Eines eingekehrt; die Verdopplung des Selbstbewußtseins in sich selbst, welche im Begriffe des Geistes wesentlich ist, ist hiermit vorhanden, aber noch nicht ihre Einheit, und das unglückliche Bewußtsein ist das Bewußtsein seiner als des gedoppelten, nur widersprechenden Wesens” (HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. En HEGEL, G. W. F. *Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, vol. III, p. 163): “En el escepticismo, la conciencia se experimenta en verdad como una conciencia contradictoria en sí misma; y de esta experiencia brota una *nueva figura*, que aglutina los dos pensamientos mantenidos separados por el escepticismo. La carencia de pensamiento del escepticismo acerca de sí mismo tiene necesariamente que desaparecer, ya que es en realidad *una sola* conciencia que lleva en sí estos dos modos. Esta nueva figura es, de este modo, una figura tal,

b) *La interpretación de la conciencia desdichada (das unglückliche Bewußtsein)*

Karl Rahner explica que Hegel, en este pasaje de la *Conciencia desdichada (das unglückliche Bewußtsein)*, solamente trata acerca de las dos primeras etapas de la reconciliación del individuo con lo universal e inmutable. Como hemos dicho antes, la reconciliación absoluta es tratada en la tercera parte de la *Fenomenología del espíritu*, dedicada a la *Razón*. Como explica nuestro autor, Hegel en esta parte tercera tratará acerca de cómo la conciencia individual o singular está en lo universal, es decir, cómo deviene *espíritu*, esto es, consciente de estar reconciliada en su singularidad con lo universal, con lo absoluto. Dicha reconciliación absoluta correspondería a la edad moderna, en concreto al protestantismo, iniciando una edad verdaderamente filosófica³⁵¹. Sin embargo, en el presente escrito Rahner pretende ocuparse del susodicho pasaje, considerándolo en sí mismo, pero en relación con la religión, ya que la conciencia desdichada, en su afán de reconciliación, es, para él, una forma de religión: "Se aspira a la unidad de la conciencia individual con lo inmutable en la medida en que ésta puede realizarse en la religión cristiana. En tanto que la conciencia individual conoce lo inmutable, que tiene en sí su esencia, y así la reconoce, se ha establecido ya una unidad inmediata de lo singular con lo inmutable"³⁵². Por otra parte, esta *unidad* debe entenderse de modo substancial, pero sin entender esta substancialidad de un modo *prehegeliano*, es decir, del modo en que la escolástica, el tomismo o el aristotelismo lo han entendido. Nosotros ya pudimos constatar en *Geist in Welt* cómo la *substancialidad* para Rahner se da en la *concienticidad*, del mismo modo que la unidad del ser del espíritu con el *esse absolutum* también se da en el juicio de la conciencia. De Hegel adquiere Rahner la tesis de la *unidad espiritual*, tantas veces reiterada en su *Erkenntnismetaphysik*: "Cuando Hegel afirma que la unidad *deviene* o

que es *para sí* la conciencia duplicada de sí como conciencia que, de una parte, se libera y es inmutable e idéntica a sí misma y que de otra parte, es la conciencia de una confusión y una inversión absolutas y que así la conciencia de su propia contradicción. En el estoicismo, la autoconciencia es la simple libertad de sí misma; en el escepticismo, esta libertad se realiza, destruye el otro lado del determinado ser allí, pero más bien se duplica y es ahora algo doble. De este modo, la duplicación que antes aparecía repartida entre dos singulares, el señor y el siervo, se resume ahora en uno solo; se hace de este modo presente la duplicación, de la autoconciencia en sí misma, que es esencial en el concepto del espíritu, pero aún no su unidad, y la *conciencia desventurada* es la conciencia de sí como de la esencia duplicada y solamente contradictoria" (HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Traducción de W. ROCES. México: FCE, 1966, pp. 127-128).

³⁵¹ "Diese dritte, eigentliche Versöhnung ist aber für Hegel erst gegeben in der mit dem Protestantismus beginnenden modernen, philosophischen Zeit" (RAHNER, K. *Protokolle aus Seminaren Martin Heideggers*. En RAHNER, K. *Sämtliche Werke*. Solothurn; Düsseldorf; Freiburg im Breisgau: Benziger; Herder, 1996, vol. II, p. 408): "Pero, para Hegel, esta tercera y verdadera reconciliación no se da hasta la época moderna, filosófica, que se inicia con el protestantismo" (traducción de A. CLIMENT BELART).

³⁵² Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: "Es wird die Einheit des einzelnen Bewußtseins mit dem Unwandelbaren angestrebt, soweit diese in der christlichen Religion verwirklicht werden kann. Insofern das einzelne Bewußtsein das Unwandelbare erkennt, in ihm sein Wesen hat, und so anerkennt, ist schon eine unmittelbare Einheit des Einzelnen mit dem Unwandelbaren gesetzt" (*Idem*).

está, que lo singular *está en lo inmutable*, esto no debe ser entendido en el sentido de una propiedad inmediata de algo sustancial (en el sentido antiguo y prehegeliano de la palabra), sino en el sentido de una relación de unidad espiritual³⁵³. Ahora bien, debemos seguir teniendo en cuenta que, para Hegel, esta unidad de la conciencia con lo inmutable no podrá consumarse sin un previo progreso dialéctico realizado en la propia conciencia, pues lo inmutable, lo absoluto, no se encuentra más allá del espíritu, con el cual se acaba identificando.

“Lo singular se presenta para ella [la conciencia] vinculado a lo inmutable de tres modos. *En primer lugar*, ella misma resurge de nuevo como lo opuesto a la esencia inmutable; y se ve retrotraída hasta el comienzo de la lucha, que permanece como el elemento de toda la relación. *En segundo lugar*, lo *inmutable* mismo *en ella tiene* para ella lo singular, de tal modo que es la figura de lo inmutable, a la que se transfiere; así, todo el modo de la existencia. *Ella misma* se encuentra como este singular en lo inmutable. El *primer inmutable* es para ella solamente la esencia *ajena* que condena lo singular; en cuanto al *segundo* es una *figura* de lo *singular* como ella misma —deviene entonces *en tercer lugar* hacia el espíritu, tiene la alegría de encontrarse a sí misma en él y adquiere la conciencia de haber reconciliado su singularidad con lo universal³⁵⁴.

Rahner señala que esta dialéctica es representada por el filósofo suabo mediante figuras situadas en el plano religioso. No obstante, aunque ciertamente Hegel se ocupe en la *Fenomenología del espíritu* acerca de la religión, y también haga muchas insinuaciones acerca del cristianismo y de sus cultos, dichas figuras a las que recurre nuestro autor no se encuentran explícitamente en esta obra. Por esta razón, Rahner acude a la *Filosofía de la religión* para mostrar cómo, en las figuras del judaísmo y del cristianismo, se realiza la dialéctica anteriormente mencionada, a pesar de que él mismo admita que Hegel no está exento, en esta ocasión, de algunos *forcejeos* y

³⁵³ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*Wenn es darum bei Hegel heißt, die Einheit ‚wird‘, oder ‚ist‘, das Einzelne ‚ist im Unwandelbaren‘, so ist das nicht im Sinn einer unmittelbaren Eigenschaft eines Substantiellen (im alten vorhegelischen Sinn des Wortes) zu verstehen, sondern im Sinn einer geistigen Einheitsbeziehung*” (*Ibidem*, p. 409).

³⁵⁴ HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Traducción de W. ROCES. México: FCE, 1966, pp. 129-130: “*Es ist dadurch die dreifache Weise für dasselbe vorhanden, wie die Einzelheit mit dem Unwandelbaren verknüpft ist. Einmal geht es selbst sich wieder hervor als entgegengesetzt dem unwandelbaren Wesen, und es ist in den Anfang des Kampfes zurückgeworfen, welcher das Element des ganzen Verhältnisses bleibt. Das andere Mal aber hat das Unwandelbare selbst an ihm die Einzelheit für es, so daß sie Gestalt des Unwandelbaren ist, an welches hiermit die ganze Weise der Existenz hinübertritt. Das dritte Mal findet es sich selbst als dieses Einzelne im Unwandelbaren. Das erste Unwandelbare ist ihm nur das fremde, die Einzelheit verurteilende Wesen; indem das andere eine Gestalt der Einzelheit wie es selbst ist, so wird es drittens zum Geiste, hat sich selbst darin zu finden die Freude und wird sich, seine Einzelheit mit dem Allgemeinen versöhnt zu sein, bewußt*” (HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. En HEGEL, G. W. F. *Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, vol. III, p. 165).

oscuridades³⁵⁵, siendo ésta la única crítica que expresa Rahner de la doctrina de Hegel. No nos ocuparemos aquí del judaísmo, pero, al menos, para entender la figura del cristianismo, conviene tener en consideración que, para Hegel, “el Dios del judaísmo permanece desaparecido en el tiempo y el espacio [...] y esencialmente extraño al hombre”³⁵⁶. Así pues, el cristianismo aparece como la religión de la reconciliación del hombre con Dios, como una superación del judaísmo en el sentido dialéctico³⁵⁷: “Si el judaísmo se quedó en su rígida contraposición de Dios y hombre, en la cual Dios permaneció finalmente como el que está absolutamente más allá, el cristianismo [...] se dirige hacia un *devenir-uno* [*Einswerden*] de los que así se contraponen”³⁵⁸. La superación que supone el cristianismo no se consigue, señala Rahner, sin el conocido esquema dialéctico:

“Las tres etapas (intentos) de alcanzar la unidad con lo absoluto pueden caracterizarse de modo completamente formal de acuerdo con el esquema general de la dialéctica: 1) como intento del devenir-uno [*Einswerden*] mediante un inmediato perderse en lo dado en contraposición; 2) como intento del devenir-uno mediante negación de lo contrapuesto y mediante el retorno a sí mismo; 3) como devenir-uno a través de la negación de esta negación, la cual no lleva nuevamente al primer estadio, sino que comprende los dos primeros estadios como momentos vinculados, los cuales están reconciliados en el concepto en el espíritu”³⁵⁹.

No obstante, según Hegel, el cristianismo, desde su etapa inicial hasta la Edad Media, *inclusive*, no consiguió la *reconciliación* plena, como demuestran tanto los hechos históricos de las cruzadas, como la experiencia que tuvieron los discípulos tanto en la resurrección como en la ascensión de Cristo. Sin embargo, veamos las etapas que considera Hegel desde el principio. En primer lugar, el cristianismo supone un avance

³⁵⁵ Cfr. RAHNER, K. *Protokolle aus Seminaren Martin Heideggers*. En RAHNER, K. *Sämtliche Werke*. Solothurn; Düsseldorf; Freiburg im Breisgau: Benziger; Herder, 1996, vol. II, p. 412.

³⁵⁶ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “[...] *der Gott des Judentums in Zeit und Raum verschwunden [...] und dem Menschen wesentlich fremd bleibt*” (*Ibidem*, p. 412).

³⁵⁷ En realidad Hegel ve al cristianismo, no solamente como superación del judaísmo, sino también como superación del mundo griego y romano (cfr. HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Berlin: Duncker und Humblot, 1848, pp. 387-393; *Filosofía de la historia*. Traducción de J. M. QUINTANA CABANAS. Barcelona: Ediciones Zeus, 1971, pp. 343-348).

³⁵⁸ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*Blieb das Judentum bei seinem starren Gegenüber von Gott und Mensch stehen, in dem schließlich Gott doch der ganz Jenseitige blieb, so geht das Christentum, [...] auf ein Einswerden der sich so Gegenüberstehenden aus*” (RAHNER, K. *Protokolle aus Seminaren Martin Heideggers*. En RAHNER, K. *Sämtliche Werke*. Solothurn; Düsseldorf; Freiburg im Breisgau: Benziger; Herder, 1996, vol. II, p. 412).

³⁵⁹ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*Die drei Stufen (Versuche) der Erreichung des Einsseins mit dem Absoluten lassen sich ganz formal, entsprechend dem allgemeinen dialektischen Schema, charakterisieren: 1) als Versuch des Einswerden durch unmittelbares Sichverlieren an das gegebene Gegenüber, 2) als Versuch des Einswerdens durch Negation des gegenüber und durch Zurückziehen auf sich selbst, 3) als Einswerden durch Negation dieser Negation, die nicht wieder in das erste Stadium zurückfällt, sondern die beiden ersten Stufen als zusammengehörige Momente begreift, die im Begriff im Geist versöhnt sind*” (*Idem*).

respecto del estoicismo y del escepticismo, puesto que renuncia a las posiciones puramente abstractas (estoicismo) o negativas (escepticismo), buscando lo inmutable en la singularidad. Así lo explica Rahner:

“Ésta [la pura conciencia] busca al inmutable formado y sabe que sólo puede encontrar a éste, el absoluto, en la singularidad. Pensamiento y singularidad en el lado del hombre y absoluto y singularidad en el lado de Dios van de la mano para esta conciencia y de este modo es también posible un reconocimiento mutuo entre Dios y el hombre, una cierta unidad de ambos”³⁶⁰.

Sin embargo, en una primera etapa de la *conciencia cristiana*, solamente se da una mera unidad de contacto con Cristo, en donde no se traspasan los límites de su singularidad: “Esta unidad no se da todavía en el concepto ni en el pensamiento, y, por eso, no es todavía una reconciliación verdadera”³⁶¹. Podríamos decir que este primer contacto con Cristo, según Hegel, está situado en el plano superficial de la certeza sensible en el cual no se da aún verdadera unidad de concepto. Una teología inspirada en esta tesis puede incluso hacer depender la unión hipostática de Cristo, y la unidad teándrica de sus operaciones (humana y divina), de la experiencia consciente del alma de Cristo mismo, como parece señalar nuestro autor comentando a Hegel³⁶²:

³⁶⁰ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “Es [das reine Bewußtsein] sucht den gestalteten Unwandelbaren, und es weiß, daß es ihn, den Absoluten, nur in der Einzelheit finden kann. Denken und Einzelheit auf der Seite des Menschen und Absoluten und Einzelheit auf der Seite Gottes gehören für dieses Bewußtsein je zusammen, und so ist auch eine gegenseitige Anerkennung zwischen Gott und Mensch möglich, eine gewisse Einheit von beiden” (Ibidem, pp. 412-413).

³⁶¹ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “Diese Einheit ist noch nicht im Begriff, noch nicht im Denken, und ist daher noch keine eigentliche Versöhnung” (Ibidem, p. 413).

³⁶² Aunque no podemos ocuparnos aquí de esta interesante cuestión cristológica, queremos citar un pasaje de Rahner en donde, de modo muy confuso, parece que enseña una separación —más que distinción— entre el conocimiento que el alma de Cristo tenía de su divinidad en razón de la visión beatífica, y su autoconciencia, entendida como *ser consigo* (*Beisichsein*). A pesar de no negar la unión hipostática, parece que, para Rahner, el alma humana de Cristo no era plenamente consciente de esta realidad teándrica, lo cual permitió un desarrollo o progreso consciente de la misma y de su misión mesiánica: “Nun kann, ja muß man natürlich sagen, die Lehre von der unvermischten und unveränderten wirklichen menschlichen Natur schließe ein, wie der Kampf gegen den Monotheismus in Konsequenz der Ablehnung des Monophysitismus zeigt, daß die ‚menschliche Natur‘ des Logos ein echtes, spontanes, freies, geistiges Aktzentrum besitze, ein menschliches Selbstbewußtsein, das dem ewigen Wort kreatürlich gegenüberstehe in der echt menschlichen Haltung der Anbetung, des Gehorsams, des radikalsten Kreaturgefühls. Ja man betont, daß diese (durch den Abgrund, der Gott von der Kreatur unterscheidet und absetzt) in sich kreatürlich geschlossene Bewußtseinsphäre subjektiver Art von ihrer Zugehörigkeit zum Logos im Sinn der hypostatischen Einheit nur wisse und wissen könne durch eine gegenständliche Mitteilung, die auf der visio beatifica dieser menschlichen Bewußtheit beruhe, nicht aber ein Datum des menschlichen ‚Selbstbewußtseins‘ Jesu sein könne — wenn man unter Selbstbewußtsein das schlichte Bei-sich-sein einer Seinswirklichkeit (in Identität von Erkennen und Erkanntem) versteht. So sei also durch die echte Menschheit Christi auch ein Vollzug seines Lebens, somit auch die Möglichkeit eines echten Mittlertums und so —wenn man will— eines echten Messiasiums gewahrt” (RAHNER, K. *Probleme der Christologie von heute*. En RAHNER, K. *Schriften zur Theologie*. Einsiedeln; Zürich; Köln: Benziger, 1958, vol. I, pp. 178-179): “Se puede, naturalmente, y hay que decir que la doctrina de la naturaleza real humana, inconfusa e inmutada, incluye, como lo muestra la lucha contra el monotelismo, consecuentemente a la refutación del monofisismo, que la ‘naturaleza humana’ del Logos posee un centro auténtico de sus actos, espontáneo, libre y espiritual, una

“La individualidad de Cristo, en la cual la conciencia busca entender lo absoluto, no es la individualidad universal. Aún es la que vemos sólo con los sentidos, objeto de la certeza meramente sensible. Para la conciencia no se ha convertido todavía en el *concepto* del Hombre-Dios [*Gottmensch*], puesto que la relación entre lo divino y lo humano en él todavía no se ha convertido en puro pensamiento”³⁶³.

autoconciencia humana que, como criatura, está ante el Verbo eterno en una actitud auténticamente humana de adoración, de obediencia y del sentimiento criatural más radical. Se insiste incluso en que —por razón del abismo que separa a Dios de la criatura— esta esfera de la conciencia, con su carácter subjetivo, por creatural, sólo sabe y puede saber de su potencia al Logos, en el sentido de la unión hipostática, mediante una comunicación objetiva, que se apoyaría en la *visio beatífica* de esta conciencia humana, pero que no puede ser un dato de la ‘autoconciencia’ humana de Jesús. Si por autoconciencia se entiende el puro ser-cabe-sí [ser consigo] (*Bei-sich-sein*) de una realidad óptica —en la identidad del conocer y de lo conocido—. De esta manera se salva, mediante la humanidad auténtica de Cristo, una realización de su vida, y con ello, la posibilidad de una auténtica mediación y —si se quiere— de un auténtico mesianismo” (RAHNER, K. *Problemas actuales de cristología*. En RAHNER, K. *Escritos de teología*. Madrid: Taurus, 1967, vol. I, pp. 176-177).

³⁶³ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*Die Einzelheit Christi, in der das Bewußtsein das Absolute zu erfassen sucht, ist nicht die allgemeine Einzelheit, ist noch die bloß sinnlich angeschaute, Gegenstand der bloß sinnlichen Gewißheit. Es ist dem Bewußtsein noch nicht der Begriff des Gottmenschen geworden, weil das Verhältnis des Göttlichen und Menschlichen an ihm noch nicht reines Denken geworden ist*” (RAHNER, K. *Protokolle aus Seminaren Martin Heideggers*. En RAHNER, K. *Sämtliche Werke*. Solothurn; Düsseldorf; Freiburg im Breisgau: Benziger; Herder, 1996, vol. II, p. 413). Ante la tesis rahneriana de la *autoconciencia* de Cristo, nos resulta digna de mención la oportuna crítica que el padre Julio Meinvielle hizo, en su día, a la cristología del padre Rahner, advirtiendo que ésta dependía, en el fondo, del historicismo hegeliano, al enseñar que la conciencia, no del cristiano, sino de Cristo mismo, experimentó un *progreso* hacia el Yo divino, negando, así, la visión inmediata de Dios que tuvo el alma humana del Señor: “Carlos Rahner, aunque admite un contacto inmediato de la conciencia humana de Cristo con el Yo divino, con Dios por lo tanto, sostiene que este contacto y conocimiento sería confuso y que no se haría objetivamente claro, sino gradualmente; que, en consecuencia, habría también una evolución religiosa en Jesucristo. Frente a esta tentativa de historicismo en la conciencia humana de Cristo hay que insistir en que Jesucristo, aun en su alma humana, gozó de la visión inmediata de Dios, y de una visión que no excluía, sino que al contrario exigía, la visión beatífica. Sólo así se puede dar plena satisfacción a las palabras del Apóstol San Juan quien en su célebre prólogo de su Evangelio nos dice que ‘hemos visto su gloria, gloria como de Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad’. San Juan nos habla de la plenitud de la verdad que había en Cristo, o sea, una plenitud absoluta que encierra también la visión beatífica y ello en todo momento de su vida terrena. Esa plenitud de verdad brotaba del Unigénito, es decir, de la divinidad del Verbo que se hizo carne, vale decir, del compuesto teándrico. *Pues de su plenitud recibimos toda gracia sobre gracia*. Se insiste en la plenitud absoluta de Jesucristo y en la participación nuestra de esa plenitud. *A Dios nadie le vio jamás; Dios Unigénito, que está en el seno del Padre, ése nos lo ha dado a conocer*. Se contraponen la falta de visión de Dios que no tienen las criaturas al Unigénito del Padre, hecho carne, que ha venido a revelarnos al Padre. Si ha venido a revelárnoslo, eso es señal de que tenía visión clara y plena del mismo Padre, del cual nos ha dado a conocer. La restricción que hace Carlos Rahner de la visión inmediata de Dios que había tenido la humanidad de Cristo es antojadiza, y tiende a limitar las palabras de San Juan, que evidentemente exigen la visión beatífica en el alma de Cristo durante toda la peregrinación terrestre. La misma argumentación podría hacerse con las palabras jubilosas de Cristo que nos trae Mateo: ‘Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quisiere revelárselo’. Mons. Piolanti, con gran acierto, llama *un eclipse total de lo divino en la humanidad de Cristo* esta tentativa de los nuevos teólogos por anular los reflejos divinos que la asunción de su humanidad por su divinidad exigirían. Además todo ello no sólo implicaría una grave merma en los privilegios de que estuvo dotada la santa humanidad del Señor, sino que habrían de servir para disminuir, y a la larga suprimir, el culto de adoración que merece en el pueblo cristiano esta misma humanidad santificada por la presencia de la divinidad del Verbo Unigénito” (MEINVIELLE, J. *De la Cábala al progresismo*. Buenos Aires: Editora Calchaquí, 1994, pp. 282-283). Cfr. PIOLANTI, A. “L’immagine di Cristo nella teología contemporanea”. *Divinitas*. 1968, núm. 12, pp. 151-172. Para una adecuada crítica a la cristología de Karl Rahner, recomendamos especialmente las siguientes lecturas: cfr. EWART, L. M. R. *Autocomunicación divina. Estudio crítico de la cristología de Karl Rahner*. Toledo: Instituto Teológico San Ildefonso, 2010; FERRARO, C. *El naufragio del progresismo. Reflexiones sobre el pensamiento de Karl Rahner*. Arequipa: EDIVE, 1999, pp. 167-253; FERRER ARELLANO, J. *El misterio de Cristo en Karl Rahner y su prospectiva escatológica*. En LANZETTA, S. M. (dir.), *et alii. Karl Rahner*.

Para Hegel, Cristo es el mediador capaz de reconciliar al hombre con Dios. No obstante, para que se pueda alcanzar al absoluto divino, el primer estadio de esta mediación debe ser superado, es decir, debe desaparecer la humanidad de Cristo, empezando, así, la verdadera religión, como apunta el padre Andereggen:

“La verdadera religión [para Hegel] empieza con la *desaparición* de Cristo, es decir, con la muerte de su humanidad particular y corporal identificada con la divinidad. Los apóstoles y discípulos de Jesús tenían *esperanza*, por lo cual no tenían todavía verdadera religión. La religión *verdadera* comienza cuando muere aquél que Hegel, blasfemamente, con grandes letras, había denominado en 1821: malhechor, Cristo. Comienza cuando se acaba la esperanza”³⁶⁴.

Rahner, entonces, explica que, con la desaparición de la *presencia sensible* de Cristo, surge la *conciencia desdichada*. Esto no solamente acontece con la muerte de Cristo, sino también en la Resurrección, es decir, en la experiencia de la *tumba vacía* o en la Ascensión, que es la desaparición definitiva de la singularidad sensible del Señor. Incluso, históricamente —según la deformación que hace Hegel de la historia—, el culmen de la *conciencia desdichada* se alcanzó en la Edad Media con las cruzadas, las cuales se emprendieron precisamente para ir de nuevo al encuentro de Dios a través de la singularidad de Cristo, significada en la conquista de los Santos Lugares, quedando en un rotundo fracaso y en una gran frustración, pues la Cristiandad no pudo traspasar los límites de la *tumba vacía*, como explica en su *Filosofía de la historia*³⁶⁵. Sin

Un'analisi critica. La figura, l'opera e la recensione teologica di Karl Rahner (1904-1984). Siena: Cantagalli, 2009, pp. 163- 222; OLS. D. *Le cristologie contemporanee e le loro posizioni fondamentali al vaglio della dottrina di San Tommaso*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1991, pp. 15-67; GALLI, A. “Perché Karl Rahner nega la visione beatifica in Cristo. Premesse filosofiche della cristologia rahneriana”. *Divinitas*. 1969, pp. 417-454; MEINVIELLE, J. *La cristología en Rahner*. *Universitas*. 1971, núm. 22, pp. 8-32; “La ciencia humana de Cristo en Rahner”. *Mikael*. 1973, núm. 2, pp. 68-90; “El misterio de la Encarnación en Rahner”. *Jauja*. 1969, núm. 31, pp. 38-42.). Incluso el teólogo progresista y pro-rahneriano Walter Kasper llegó a hacer una crítica de la identificación rahneriana entre la cristología y la antropología: “La cristología no es sólo la antropología que se trasciende. La cristología es una determinación contenidística de la antropología que como tal continúa abierta. Conforme a la doctrina clásica sobre la analogía hay que decir: por muy grande que sea el parecido entre antropología y cristología, es aún mayor la diferencia” (KASPER, W. *Jesús, el Cristo*. Salamanca: Sígueme, 1978, p. 63).

³⁶⁴ ANDEREGGEN, I. *Hegel y el catolicismo*. Buenos Aires: EDUCA, 1995, pp. 61-62.

³⁶⁵ “Am heiligen Grabe vergeht alle Eitelkeit der Meinung, da wird es Ernst überhaupt. Im Negativen des Dieses, des Sinnlichen ist es, daß die Umkehrung geschieht und sich die Worte bewähren: Du lässest nicht zu, daß Dein Heiliger verweise. Im Grabe sollte die Christenheit das Letzte ihrer Wahrheit nicht finden. An diesem Grabe ist der Christenheit noch einmal geantwortet worden, was den Jüngern, als sie dort den Leib des Herrn suchten: ‚Was suchet ihr den Lebendigen bei den Toten? Er ist nicht hier, er ist auferstanden‘. Das Prinzip eurer Religion habt ihr nicht im Sinnlichen, im Grabe bei den Toten zu suchen, sondern im lebendigen Geist bei euch selbst” (HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. En HEGEL, G. W. F. *Werke*. Berlin: Duncker und Humblot, 1848, vol. IX, p. 476): “En el santo Sepulcro perece toda la fatuidad de los juicios, allí se convierte todo en algo serio. Donde tiene lugar el cambio es en lo negativo del esto, de lo sensible, verificándose aquellas palabras: No dejarás que tu Santo vea la corrupción. En el Sepulcro la cristiandad no había de encontrar lo último de su verdad. En él la cristiandad recibió una vez más la respuesta dada a los jóvenes cuando

embargo, como dice Rahner, “con el fracaso de las cruzadas se había tomado conciencia históricamente de que lo inmutable no puede ser encontrado en un este aislado, sensible”³⁶⁶. Del resto del comentario del padre Rahner no nos ocuparemos, pues no es más que una reiteración de lo que se ha dicho hasta ahora acerca de la evolución consciente del espíritu, pero aplicado a las figuras que emplea Hegel de la ascesis, la comunión y la penitencia³⁶⁷. En estos momentos, nos interesa más hacer una valoración doctrinal, concluyendo que, para Hegel —como para Karl Rahner, inspirado en él—, la superación de lo material sensible³⁶⁸ tiene como resultado, no la trascendencia —como pudiera parecer—, sino la inmanencia de la experiencia autoconsciente en donde se produce la identificación del espíritu con lo absoluto.

Según Anderegggen, en Hegel —como demuestra la idea principal de su obra *Ciencia de la lógica*— “no hay diferencia entre el razonamiento del espíritu y lo razonado por el espíritu; son la misma cosa”³⁶⁹. En Hegel se manifiesta la apología de la subjetividad absoluta; dicho de otro modo: el objeto del conocimiento es el sujeto mismo en la dinámica de la experiencia de su autoconciencia. Hegel afirma que “nada es *sabido* que no esté en la experiencia”³⁷⁰, sin embargo, él aquí se refiere *exclusive* a la experiencia del *espíritu* en sí mismo:

“La experiencia consiste precisamente en que el contenido —que es el espíritu— sea *en sí*, sustancia y, por tanto, *objeto* de la *conciencia*. Pero esta sustancia que es el espíritu es su *devenir* hacia lo que él *en sí* es; y solamente como este devenir que se refleja dentro de sí es, en sí, en verdad, *el espíritu*. Es en sí el movimiento que es el conocer —la transformación de

buscaban allí el cuerpo del Señor: ‘¿Por qué buscáis entre los muertos al que vive? No está aquí, resucitó’. No tenéis que buscar el principio de vuestra religión en lo sensible, en el sepulcro y junto a los muertos, sino en el espíritu viviente, en vosotros mismos” (HEGEL, G. W. F. *Filosofía de la historia*. Traducción de J. M. QUINTANA CABANAS. Barcelona: Ediciones Zeus, 1971, p. 417).

³⁶⁶ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*Im Scheitern der Kreuzzüge war welthistorisch die Erfahrung gemacht worden, daß das Unwandelbare nicht in einem isolierten, sinnlichen Dingen gefunden werden kann*” (RAHNER, K. *Protokolle aus Seminaren Martin Heideggers*. En RAHNER, K. *Sämtliche Werke*. Solothurn; Düsseldorf; Freiburg im Breisgau: Benziger; Herder, 1996, vol. II, p. 417).

³⁶⁷ Según Rahner, para Hegel, en la ascesis (*Askese*) se produce una negación de la individualidad; en la eucaristía o cena (*Abendmahl*) se da una relación confrontada con Dios; y en la penitencia (*Bußsakrament*) es donde se puede producir una verdadera *reconciliación* de lo individual con lo absoluto (cfr. *Ibidem*, pp. 414-421).

³⁶⁸ En este sentido, Hegel va mucho más allá en su idealismo, como señala el padre Anderegggen: “Hegel resuelve la realidad de la materia sacando las consecuencias totales de lo que dice Kant. Para Kant todavía existe la materia, y existe un conocimiento de las cosas materiales, aunque sea un conocimiento caótico, inferior, que es el conocimiento sensible. Kant no resuelve el conocimiento sensible en el intelectual o en el racional, en cambio Hegel sí, mediante su idealismo absoluto” (ANDEREGGEN, I. *Teoría del conocimiento moral. Lecciones de gnoseología*. Buenos Aires: Educa, 2006, p. 174).

³⁶⁹ *Ibidem*, p. 280.

³⁷⁰ HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Traducción de W. ROCES. México: FCE, 1966, p. 468: “*Nichts [wird] gewußt, was nicht in der Erfahrung ist*” (HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. En HEGEL, G. W. F. *Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, vol. III, p. 585).

aquel *en sí* en el *para sí*, de la *sustancia* en el *sujeto*, del objeto de la *conciencia* en objeto de la *autoconciencia*, es decir, en un objeto asimismo superado o en el *concepto*³⁷¹.

Para Hegel, solamente lo *espiritual* es lo real y verdadero, incluso *lo otro* es real en tanto que está referido o, mejor dicho, asumido por la conciencia, por el *espíritu* mismo: “Sólo lo espiritual es lo *real*; es la esencia o el *ser en sí*, lo que se mantiene y lo *determinado* —el *ser otro* y el *ser para sí*— y lo que permanece en sí mismo en esta determinabilidad o en su ser fuera de sí o es *en y para sí*. Pero este ser en y para sí es primeramente para nosotros o *en sí*, es la *sustancia espiritual*”³⁷².

En definitiva, ahora podemos entender mejor la *metafísica del conocimiento* del padre Rahner, puesto que, al estar inspirado en gran medida en Hegel, acaba reduciendo el ser a conocimiento, y el conocimiento a la autoconciencia del espíritu. Del mismo modo, para Hegel ésta es la esencia del conocimiento: “El puro conocerse a sí mismo en el absoluto ser otro, este éter en cuanto tal, es el fundamento y la base de la ciencia o el *saber en general*”³⁷³. En la doctrina del filósofo de Stuttgart —como en Rahner—, toda la realidad se encierra en la inmanencia de la autoconciencia del *espíritu*. El conocimiento es el aflorar del *espíritu* mismo en su devenir dialéctico: el objeto (el *en sí* de la conciencia) y el sujeto (el *para sí* de la conciencia) se sintetizan, engendrando el *saber absoluto*. La tarea primordial del *espíritu* es “hacer brotar la forma de su saber de sí”³⁷⁴. Lo extraño al *espíritu* es superado cuando se espiritualiza, cuando el mundo extramental pasa a ser el *mundo del espíritu*, el *mundo del Dasein*. Este *Dasein* es el pensamiento mismo, y, en su pensar, se concibe como *Dasein*. Por consiguiente, la ciencia para Hegel es el concebirse a sí mismo:

³⁷¹ HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Traducción de W. ROCES. México: FCE, 1966, pp. 468-469: “Denn die Erfahrung ist eben dies, daß der Inhalt - und er ist der Geist — an sich, Substanz und also Gegenstand des Bewußtseins ist. Diese Substanz aber, die der Geist ist, ist das Werden seiner zu dem, was er an sich ist; und erst als dies sich in sich reflektierende Werden ist er an sich in Wahrheit der Geist. Er ist an sich die Bewegung, die das Erkennen ist, — die Verwandlung jenes Ansichs in das Fürsich, der Substanz in das Subjekt, des Gegenstandes des Bewußtseins in Gegenstand des Selbstbewußtseins, d. h. in ebensosehr aufgehobenen Gegenstand oder in den Begriff” (HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. En HEGEL, G. W. F. *Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, vol. III, p. 585).

³⁷² HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Traducción de W. ROCES. México: FCE, 1966, p. 19: “Das Geistige allein ist das Wirkliche; es ist das Wesen oder Ansich seiende, — das sich Verhaltende und Bestimmte, das Anderssein und Fürsich sein — und [das] in dieser Bestimmtheit oder seinem Außersichsein in sich selbst Bleibende; — oder es ist an und für sich. — Dies Anundfürsichsein aber ist es erst für uns oder an sich, es ist die geistige Substanz” (HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. En HEGEL, G. W. F. *Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, vol. III, p. 28).

³⁷³ HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Traducción de W. ROCES. México: FCE, 1966, p. 19: “Das reine Selbsterkennen im absoluten Anderssein, dieser Äther als solcher, ist der Grund und Boden der Wissenschaft oder das Wissen im allgemeinen” (HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. En HEGEL, G. W. F. *Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, vol. III, p. 29).

³⁷⁴ HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Traducción de W. ROCES. México: FCE, 1966, p. 469: “[...] die Form seines Wissens von sich hervorzutreiben [...]” (HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. En HEGEL, G. W. F. *Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, vol. III, p. 586).

“Sólo cuando ha renunciado a la esperanza de superar el ser extraño de un modo externo, es decir, extraño, se dirige a sí mismo, puesto que el modo extraño superado es el retorno a la autoconciencia, se dirige a su propio mundo y a su propio presente, los descubre como su patrimonio y ha dado, con ello, el primer paso para descender del *mundo intelectual* o más bien para espiritualizar a su elemento abstracto con el sí mismo real. De una parte, mediante la observación, encuentra el ser allí como pensamiento y lo concibe y, a la inversa, concibe en su pensar el ser allí. En cuanto que, así, enuncia primeramente de un modo abstracto la *unidad* inmediata del pensar y *el ser*, de la esencia abstracta y del sí mismo, volviendo a despertar la primera esencia luminosa *con mayor pureza*, a saber, como unidad de la extensión y del ser —pues extensión es la simplicidad más igual al pensar puro que lo es la luz—, y volviendo a despertar con ello en el pensamiento la *sustancia* de la aurora, el espíritu se aterriza al mismo tiempo ante esta unidad abstracta, ante esta sustancialidad *carente de sí mismo* y afirma en contra de ella la individualidad”³⁷⁵.

Del mismo modo, el doctor Rahner en *Geist in Welt* hace la proclamación de la unidad-identidad del pensar y del ser en la síntesis de la autoconciencia, en la cual es inevitable oír los ecos de esta doctrina hegeliana que acabamos de exponer. Lo que parece inaudito es que un teólogo católico asuma —aunque sea parcialmente— doctrinas filosóficas incompatibles con la fe cristiana, pues, como nos recuerda Ignacio Andereggen, detrás de la dialéctica hegeliana está el afán de superar (eliminar) la religión católica, por encima de cualquier otra doctrina: “Lo más interesante para nosotros es que esta operación hegeliana no se realiza perfectamente sino en la superación de la religión católica, y no de cualquier otra religión o doctrina”³⁷⁶. No debemos perder de vista esto que nos señala el padre Andereggen. El hegelianismo tiende a la destrucción del catolicismo *tout court*, a pesar de que tenga en cierta consideración su racionalidad: “Para Hegel el catolicismo es la religión cuya doctrina más racionalidad contiene, pero cuya realización práctica no quiere aceptar. Por lo cual, para llegar a ‘la paz de Dios que no es superior a toda razón’, es necesario superar la doctrina más racional: la de la religión católica”³⁷⁷.

³⁷⁵ HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. México: FCE, 1966, p. 469: “*Erst nachdem es die Hoffnung aufgegeben, auf eine äußerliche, d. h. fremde Weise das Fremdsein aufzuheben, wendet es sich, weil die aufgehobene fremde Weise die Rückkehr ins Selbstbewußtsein ist, an sich selbst, an seine eigene Welt und Gegenwart, entdeckt sie als sein Eigentum und hat somit den ersten Schritt getan, aus der Intellektualwelt herabzusteigen oder vielmehr deren abstraktes Element mit dem wirklichen Selbst zu begeisten. Durch die Beobachtung einerseits findet es das Dasein als Gedanken und begreift dasselbe, und umgekehrt in seinem Denken das Dasein. Indem es so zunächst die unmittelbare Einheit des Denkens und Seins, des abstrakten Wesens und des Selbsts, selbst abstrakt ausgesprochen und das erste Lichtwesen reiner, nämlich als Einheit der Ausdehnung und des Seins - denn Ausdehnung ist die dem reinen Denken gleichere Einfachheit, denn das Licht ist — und hiermit im Gedanken die Substanz des Aufgangs wieder erweckt hat, schaudert der Geist zugleich von dieser abstrakten Einheit, von dieser selbstlosen Substantialität zurück und behauptet die Individualität gegen sie*” (HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. En HEGEL, G. W. F. *Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, vol. III, p. 586).

³⁷⁶ ANDEREGGEN, I. *Hegel y el catolicismo*. Buenos Aires: EDUCA, 1995, p. 62.

³⁷⁷ *Ibidem*, p. 63.

CAPÍTULO XIII

DE CAMINO HACIA UNA TEOLOGÍA ANTROPOCÉNTRICA

1. *Hörer des Wortes*: fundamentos para una filosofía de la religión

Nuestro extenso trabajo se ha centrado en el análisis de la *Erkenntnismetaphysik* contenida en *Geist in Welt*. Efectivamente, en otra importante obra de Karl Rahner también encontramos la exposición de su metafísica antropológica; nos estamos refiriendo a *Hörer des Wortes*. Sin embargo, como explicamos en la introducción de nuestro trabajo, *Hörer des Wortes* simplemente asume y reitera —de modo simplificado— los principios que encontramos en *Geist in Welt*, sin ocuparse propiamente de la *metafísica del conocimiento*, más que de modo auxiliar, para desarrollar, a partir de sus postulados y conclusiones, una antropología que sirva de fundamento para una *filosofía de la religión* que fusione la filosofía antropológica con la teología. Como dijimos al principio, es por este motivo que en nuestra investigación nos hemos limitado a *Espíritu en el mundo*, dejando para el final una sucinta exposición de *Hörer des Wortes*, con la exclusiva intención de comprender mejor aquélla, constatando la continuidad que tiene con ésta, y, también, para ver con más claridad la coincidencia del *finis operis* de *Geist in Welt* con el *finis operantis*, que no es más que el de establecer un fundamento filosófico de corte idealista para la construcción del edificio de una teología antropocéntrica.

En 1937, el padre Rahner impartió quince conferencias acerca de la *filosofía de la religión* en la Universidad de Salzburg. Como resultado de dichas conferencias, en 1941, en plena Guerra Mundial, se publicó el libro *Hörer des Wortes*¹, y, años más

¹ Cfr. RAHNER, K. *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*. München: Kösel, 1941.

tarde, en 1963, el discípulo de Rahner, Johann Baptist Metz, reeditó dicha obra², haciendo una serie de modificaciones consentidas por el autor, dándole, así, mayor unidad³. Por esta razón, en el desarrollo de nuestra argumentación nos limitaremos a citar esta segunda edición más completa.

1. 1. *El hombre ante Dios*

La manera que tiene Rahner en *Hörer des Wortes* de abordar la cuestión del hombre ante Dios es, a nuestro modo de ver, de un marcado carácter hegeliano, puesto que presenta —como en *Geist in Welt*— al hombre como *espíritu*, y concibe la dinámica interna de este espíritu de modo dialéctico: como *ser consigo mismo*, *potentia oboedientialis* y *ser histórico*. Esta dialéctica pretende primeramente fundamentarse en el rahneriano principio *metafísico* de la identidad de ser y conciencia, que manifiesta, no únicamente el idealismo hegeliano, sino que también, en cierto modo, evoca el pensamiento de Johann Gottlieb Fichte⁴.

² Cfr. RAHNER, K. *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*. München: Kösel, 1963.

³ Cfr. METZ, J. B. *Prólogo a RAHNER, K. Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*. München: Kösel, 1963, pp. 9-12; RAHNER, K. *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*. Barcelona: Herder, 1976, pp. 9-12.

⁴ Tal es la opinión de Eicher, que considera que Rahner se acerca más al subjetivismo de Fichte que al de Hegel, aunque advierte que no sería tampoco acertado incluir, *simpliciter*, el pensamiento de Rahner dentro del subjetivismo idealista, puesto que también hay en él elementos propios de la fenomenología, estando el punto de partida de su metafísica no en la conciencia, sino en el plano antropológico, en la pregunta que se hace el hombre por el *ser en general* (cfr. EICHER, P. *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*. Freiburg im Üechtland: Universitätsverlag, 1970, vol. I, p. 205). Creemos que Eicher acierta, en parte, a la hora de señalar el eclecticismo de nuestro autor, sin embargo no creemos suficientemente fundamentada la afirmación de que la influencia de Hegel en Rahner es inferior a la de Fichte. Como nosotros hemos demostrado en nuestro trabajo, la fuerte influencia del filósofo suabo es manifiesta, aunque, en efecto, se pueda admitir una cierta y remota influencia del filósofo sajón, especialmente en la dependencia que establece del ser respecto de la conciencia: “Yo no sé sin saber algo; yo no sé de mí sin convertirme en algo para mí en virtud precisamente de ese saber, o, lo que es lo mismo, sin diferenciar en mí algo subjetivo y algo objetivo. Si es puesta una conciencia, entonces es puesta la escisión, y sin ella no es posible ninguna conciencia. Pero mediante la escisión es puesta directamente, a la vez, la relación de lo subjetivo y de lo objetivo entre sí. Esto último ha de subsistir sin intervención de lo subjetivo e independientemente de él, por sí mismo; lo primero debe ser dependiente de lo último y recibir sólo de ahí su determinación material. El ser es por sí mismo, el saber, sin embargo, depende del ser; así se nos han de aparecer ambos tan pronto como algo en general se nos aparece, tan cierto como que tenemos conciencia. La importante intelección que obtenemos con esto es la siguiente. Saber y ser no están escindidos fuera de la conciencia e independientemente de ella, sino que sólo se escinden en la conciencia, porque esa escisión es condición de posibilidad de toda conciencia; y sólo mediante esa escisión surgen ambos. No hay ningún ser fuera de la mediación de la conciencia, así como fuera de la misma no hay ningún saber en cuanto algo meramente subjetivo que se dirigiera a un ser” (FICHTE, J. G. *Ética o el sistema de las costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia*. Madrid: Akal, 2012, p. 72).

a) *Omne ens est verum*

En perfecta continuidad con *Geist in Welt*, y siendo fiel a la doctrina de Hegel, Karl Rahner contempla al hombre desde su autoconciencia, es decir, como espíritu, como veremos con más detalle en el próximo apartado. Ahora bien, inspirado también en Heidegger, antes sitúa el *punto de partida* de la metafísica en la pregunta por el *ser en general*, y en concreto por el *ser del ente*, es decir, por el ser del *Dasein*, por el ser del hombre, el cual se pregunta por ello necesariamente: “El punto de partida para la respuesta a la pregunta general sobre el ser sólo puede ser la pregunta misma. Por consiguiente, el punto de partida de la metafísica es la *pregunta* acerca de lo que es el ser del ente; esta pregunta misma, en la *necesidad* con que es formulada por el hombre”⁵. Preguntar por el ser, en definitiva, es preguntar por el hombre mismo: “Las preguntas sobre el ser y sobre el hombre mismo que pregunta forman una unidad original y siempre entera”⁶. Después de haber circunscrito el ser a la realidad inmanente del hombre —su conciencia—, Rahner reitera en *Hörer des Wortes* el principio fundamental de *Geist in Welt*: la identidad de ser, conocer y ser conocido. En dicha identidad, el ser no es más que el ser del hombre, el conocer es su autoconciencia, y el ser u objeto conocido es el hombre mismo, también en cuanto ser consciente: “La esencia del ser es conocer y ser conocido en una unidad primigenia, a la que nosotros nos place designar como un estar consigo [*Bei-sich-Sein*], como estado de luminosidad [*Gelichtetheit*], ‘subjetividad’, ‘comprensión del ser’ del ser de los entes. Ésta es la primera tesis de una ontología general”⁷. El espíritu, en razón de su *cuestionabilidad* por el ser, se encuentra en un estado de *luminosidad*, es decir, de autotransparencia, de posesión del ser (*Seinshabe*), que no es más que un estado de autoposesión, viéndose a sí mismo en su autoconciencia, lo cual revela un saber anticipado sobre el *ser en general*; es lo que Rahner denomina *luminosidad del ser* (*Gelichtetheit von Sein*)⁸: “La esencia del ser es *conocer* y ser conocido en su unidad

⁵ OP, pp. 55-56: “[...] *der Ausgangspunkt der Antwort auf die allgemeine Seinsfrage nur die Frage selbst in der Notwendigkeit, mit der sie vom Menschen gefragt wird*” (HW, p. 51).

⁶ OP, p. 58: “*Die Frage nach dem Sein und nach dem fragenden Menschen selbst bilden eine ursprüngliche und ständig ganze Einheit*” (HW, p. 53).

⁷ OP, p. 60: “*Das Wesen des Seins ist Erkennen und Erkenntsein in einer ursprünglichen Einheit, die wir das Bei-sich-sein oder die Gelichtetheit (,Subjektivität’, ,Seinsverständnis’) des Seins der Seienden nennen wollen. Das ist der erste Satz einer allgemeinen Ontologie*” (HW, p. 55).

⁸ “La intelección material alcanzada primeramente, según la cual el ser es estar consigo [ser consigo], es una luminosidad para consigo mismo, se traduce en un esquema formal concebido en estos términos: el *grado* de estar consigo, de luminosidad o transparencia para consigo mismo (‘subjetividad’) está en proporción con el modo de tenencia del ser, es decir, con el modo en que el ser —como comprensión del ser— conviene a un ente y en que, por consiguiente, dicho ente ‘tiene’ ser. Y viceversa: el grado de ‘posesión del 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” (OP, p. 71): “*Die zuerst erreichte materiale Einsicht, daß Sein Bei-sich-sein, Selbstgelichtetheit ist, wandelt sich in ein formales*

primigenia; es, con otras palabras, estar consigo [ser consigo], es un estado de luminosidad. Por lo pronto, al preguntar qué es el ser de los entes se expresa ya un conocimiento previo del ser en general⁹.

Por otro lado, esta unidad originaria del ser y del conocer manifiesta que la pregunta por el ser se identifica con la *cognoscibilidad (Erkennbarkeit)*, es decir, con el *verum*, siendo, por ende, el ser del ente también idéntico a dicha *cognoscibilidad*: “La primera cuestión metafísica, la pregunta más general sobre el ser, es ya el establecimiento de la ‘cognoscibilidad’ fundamental de todo ente en su ser. *Omne ens est verum*. Ente y objeto posible de conocimiento son una misma cosa, puesto que el ser del ente es ‘cognoscibilidad’¹⁰. En definitiva, lo que Rahner enseña es, por una parte, que el ser se reduce al ser del hombre, y éste, a la vez, se ve reducido al *ser consigo mismo*, al ser de su autoconciencia; y, por otra, el hombre se manifiesta, así, como su propia *verdad*.

“El ser en cuanto tal, en la medida en que es ser y se manifiesta como tal (en ‘diferencia ontológica’), es conocer, y lo es en unidad primigenia con el ser, o sea, un conocer del ser que ‘es’ el cognoscente mismo. Ser y conocer forman una unidad primigenia, es decir, que del ser de los entes forma parte la referencia cognoscente a sí mismo. Y viceversa: el conocer que forma parte de la constitución esencial del ser es el ‘estar consigo’ [ser consigo] del ser mismo¹¹.”

El doctor Rahner, apelando a santo Tomás, identifica el ser con la cognoscibilidad: *omne ens est verum*. Precisamente aquí debemos hacer un alto en el camino —antes de ver lo que enseña el Aquinate—, y hacer una breve digresión acerca de la enseñanza de Heidegger al respecto, quien también hace coincidir la verdad o cognoscibilidad con el ser del ente (*Dasein*); creemos que la interpretación que hace de

Schema dahin um, daß der Grad des Bei-sich-seins, der Selbstgelichtetheit (,Subjektivität‘) entsprechend ist der Weise der Seinsmächtigkeit, der Weise, in der Sein einem Seienden als Seinsverständnis zukommt und in der deshalb dieses Seiende Sein ,hat‘. Und umgekehrt: der Grad der ,Seinshabe‘ manifestiert sich in dem Grad, in dem das betreffende Seiende zu sich selbst zurückzukehren vermag, in dem es ihm möglich ist, in sich selber reflektiert, für sich selbst gelichtet zu sein und sich in diesem Sinne vor sich selbst zu haben“ (HW, pp. 64-65).

⁹ OP, p. 60: “Das Wesen des Seins ist Erkennen und Erkenntheit in ihrer ursprünglichen Einheit, mit anderen Worten Bei-sich-sein, Gelichtetheit. — Zunächst ist mit der Frage, was das Sein der Seienden sei, schon ein vorläufiges Wissen um das Sein überhaupt ausgesprochen“ (HW, p. 55).

¹⁰ OP, p. 61: “Die erste metaphysische Frage, die allgemeinste Seinsfrage, ist schon die Setzung der grundsätzlichen ,Erkennbarkeit‘ alles Seienden in seinem Sein. *Omne ens est verum*. Seiendes und möglicher Gegenstand einer Erkenntnis sind dasselbe, denn das Sein des Seienden ist — ,Erkennbarkeit“ (HW, p. 56).

¹¹ OP, p. 62: “[...] das Sein als solches in dem Maße, als es Sein ist und als solches (in ,ontologischer Differenz‘) erscheint, Erkennen ist und zwar Erkennen in ursprünglicher Einheit mit dem Sein, also Erkennen des Seins, das der Erkennende selbst ,ist‘. Sein und Erkennen bilden eine ursprüngliche Einheit, das heißt, zum Wesen des Seins der Seienden gehört die erkennende Bezogenheit auf sich selbst; und umgekehrt: Das Erkennen, das zur Wesensverfassung des Seins gehört, ist das Bei-sich-sein des Seins selbst“ (HW, p. 57).

santo Tomás el filósofo existencialista puede haber influido en nuestro autor. En primer lugar, Heidegger, para explicar la *preeminencia óntico-ontológica* del *Dasein* (*ontisch-ontologische Vorrang des Daseins*), cita a Aristóteles —ή ψυχή τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ—¹² para sostener que el hombre es de algún modo todos los entes (*quodammodo omnia*), es decir, que en su ser, y según su modo de ser, conoce los demás entes: “Aristóteles dice: ή ψυχή τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ. El alma (del hombre) es de cierto modo los entes; el ‘alma’, que constituye el ser del hombre, descubre, en sus modos de ser, la αἴσθησις y la νόησις, todos los entes en el doble aspecto del ‘que es’ y del ‘cómo es’, es decir, siempre también en su ser”¹³. Según Heidegger, santo Tomás de Aquino recogió posteriormente esta tesis aristotélica y elaboró la doctrina de los trascendentales. El *verum* —continúa este filósofo— es uno de los trascendentales que se identifica con el ente, como lo demuestra la misma alma, que es el ente que conviene con todo ente: “También el ser *verum* es un *transcendens* de éstos. Se demuestra apelando a un ente que tiene, por su misma forma de ser, la peculiaridad de ‘convenir’ con cualquier otro ente. Este señalado ente, el *ens quod natum est convenire cum omni ente*, es el alma (*anima*)”¹⁴. Así pues, la verdad trascendental se deduce, según Heidegger, de la capacidad que tiene el *Dasein* de conocer todo ente; aquí, a nuestro entender, ya se empieza a vislumbrar la tergiversación de Heidegger del texto tomasiano. Es decir, para este filósofo existencialista el *verum* se encuentra y se fundamenta en el ente, pero este ente no es otro que el hombre mismo, y, por esta razón, la ontología fundamental queda reducida a la analítica del hombre o del *Dasein*: “Mas ahora se ha mostrado que es la analítica ontológica del ‘ser ahí’ lo que constituye la ontología fundamental, o que el ‘ser ahí’ funciona como el ente *al que hay que preguntar* sobre su ser con fundamental anterioridad”¹⁵. Finalmente, Heidegger señala que el *Dasein*, en su preguntar, tiene una *comprensión preontológica* del ser (*vorontologische Seinsverständnis*) —que es, a la vez, precomprensión—, permitiéndole convenir con todo ente, lo cual nos recuerda sobremanera al *Vorgriff* o *excessus* rahneriano y a su apertura anticipada hacia el ser

¹² ARISTÓTELES. *De anima* III, 8, 431b21: “El alma es en cierto modo todos los entes” (ARISTÓTELES. *Acerca del alma*. Traducción de T. CALVO MARTÍNEZ. Madrid: Gredos, 1978, p. 241).

¹³ HEIDEGGER, M. *El Ser y el Tiempo*. Traducción de J. GAOS. México: FCE, 1971, pp. 23-24: “Aristoteles sagt: ή ψυχή τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ. *Die Seele (des Menschen) ist in gewisser Weise das Seiende; die ‚Seele‘, die das Sein des Menschen ausmacht, entdeckt in ihren Weisen zu sein, αἴσθησις und νόησις, alles Seiende hinsichtlich seines Daß- und Soseins, d. h. immer auch in seinem Sein*” (HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1967, p. 14).

¹⁴ HEIDEGGER, M. *El Ser y el Tiempo*. Traducción de J. GAOS. México: FCE, 1971, p. 24: “[...] *soll auch das verum als ein solches transcendens nachgewiesen werden. Das geschieht durch die Berufung auf ein Seiendes, das gemäß seiner Seinsart selbst die Eignung hat, mit jeglichem irgendwie Seienden ‚zusammenzukommen‘. Dieses ausgezeichnete Seiende, das ens, quod natum est convenire cum omni ente, ist die Seele (anima)*” (HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1967, p. 14).

¹⁵ HEIDEGGER, M. *El Ser y el Tiempo*. Traducción de J. GAOS. México: FCE, 1971, p. 24: “*Jetzt hat sich aber gezeigt, daß die ontologische Analytik des Daseins überhaupt die Fundamentalontologie ausmacht, daß mithin das Dasein als das grundsätzlich vorgängig auf sein Sein zu befragende Seiende fungiert*” (HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1967, p. 14).

en general, que a la vez constituye una demostración más de que Heidegger, para nuestro autor, fue por lo menos su *locus metaphysicus*¹⁶.

“Cuando se vuelve problema la exégesis del sentido del ser, el ‘ser ahí’ no es sólo el ente al que hay que preguntar primariamente: es además el ente que en su ser se conduce en cada caso ya relativamente a *aquello* por lo que se pregunta en esta pregunta. La pregunta que interroga por el ser no es, en conclusión, nada más que el hacer radical una ‘tendencia de ser’ esencialmente inherente al ser del ‘ser ahí’ mismo, a saber, la comprensión preontológica del ser”¹⁷.

Para Heidegger, el hombre está inmerso en la temporalidad, es un *Dasein*, un *ser ahí*, es decir, su propia *existencia*: “la ‘esencia’ del ‘ser-ahí’ está en su existencia”¹⁸. Por otro lado, la verdad es vista desde una concepción arcaica, atendiendo literalmente a su etimología; la verdad es considerada como ἀλήθεια, es decir, como *desvelamiento*, considerando el *adaequatio rei et intellectus* como algo artificial¹⁹. Es por este motivo que Heidegger emplea el método de la fenomenología para su análisis existencial²⁰, ya que, para él, el fenómeno es el *desvelarse del ser*, o sea, lo patente, lo que se muestra a sí mismo²¹, confundiendo la verdad con la evidencia (del *Dasein*)²², siendo el fin principal de la ontología existencial o fenomenología existencial el *desvelar* la existencia del hombre como un ser arrojado en el mundo. Es cierto que Heidegger —según Verneaux— aniquila los veinticinco siglos del pensamiento filosófico occidental,

¹⁶ Cfr. FABRO, C. *El viraje antropológico de Karl Rahner*. Buenos Aires: CIAFIC, 1981, p. 100.

¹⁷ HEIDEGGER, M. *El Ser y el Tiempo*. Traducción de J. GAOS. México: FCE, 1971, p. 24: “Wenn die Interpretation des Sinnes von Sein Aufgabe wird, ist das Dasein nicht nur das primär zu befragende Seiende, es ist überdies das Seiende, das sich je schon in seinem Sein zu dem verhält, wonach in dieser Frage gefragt wird. Die Seinsfrage ist dann aber nichts anderes als die Radikalisierung einer zum Dasein selbst gehörigen wesenhaften Seinstendenz, des vorontologischen Seinsverständnisses” (HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1967, pp. 14-15).

¹⁸ HEIDEGGER, M. *El Ser y el Tiempo*. Traducción de J. GAOS. México: FCE, 1971, p. 54: “Das ‚Wesen‘ des Daseins liegt in seiner Existenz” (HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1967, p. 42).

¹⁹ “Auch liegt alles daran, sich von einem konstruierten Wahrheitsbegriff im Sinne einer ‚Übereinstimmung‘ freizuhalten. Diese Idee ist keinesfalls die primäre im Begriff der ἀλήθεια. Das ‚Wahrsein‘ des λόγος als ἀληθεύειν besagt: das Seiende, wovon die Rede ist, im λέγειν als ἀποφαίνεσθαι aus seiner Verborgenheit herausnehmen und es als Unverborgenes (ἀληθές) sehen lassen, entdecken” (HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1967, p. 33): “Todo se reduce también a librarse de un artificial concepto de la verdad en el sentido de una ‘concordancia’. Esta idea no es en ningún caso la primaria en el concepto de ἀλήθεια. El ‘ser verdad’ del λόγος como ἀληθεύειν quiere decir: en el λέγειν como ἀποφαίνεσθαι, sacar de su ocultamiento al ente *de que* se habla y permitir verlo, *descubrirlo*, como *no-oculto* (ἀληθές)” (HEIDEGGER, M. *El Ser y el Tiempo*. Traducción de J. GAOS. México: FCE, 1971, p. 43).

²⁰ Cfr. FABRO, C. *Heidegger, Martin*. En *Gran Enciclopedia Rialp*. Madrid: Rialp, 1972, vol. XI, p. 640.

²¹ Cfr. HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1967, pp. 28-31; *El Ser y el Tiempo*. Traducción de J. GAOS. México: FCE, 1971, pp. 39-42.

²² “Es importante notar que el verdadero punto de partida del análisis fenomenológico de la verdad lógica realizado por Heidegger en *Sein und Zeit*, en el cual se funda para afirmar que la verdad originariamente no es adecuación sino descubrimiento, no es propiamente el hecho mismo de la verdad, sino el de la evidencia” (CENAL LORENTE, R. *El problema de la verdad en Heidegger*. En GUERRERO, L. J. (dir.), *et alii. Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Cuyo, 1950, vol. II, p. 1011).

mediante una metafísica subjetivista con un lenguaje torturado²³, pero no es menos cierto que Rahner, fundamentándose en dicho existencialista, reduce la metafísica —y la propia teología— a fenomenología e historicismo²⁴, precisamente porque acaba limitando el *verum* —identificado con el ser del ente (del espíritu)— a la cognoscibilidad *a priori* del propio sujeto cognoscente:

“*Omne ens est verum*: la cognoscibilidad es una nota o determinación trascendental de todo ente. Pero aquí se entiende la trascendentalidad en el sentido supercategorial de la Escolástica, y aquí especialmente en el sentido de que la cognoscibilidad no sobreviene al ser como de fuera o es sólo la relación, extrínseca al ente mismo, entre él y el conocimiento, conocimiento que estuviera accidentalmente capacitado para captar el ente en cuestión, sino que la cognoscibilidad, intrínsecamente y *a priori*, por parte del ente mismo pertenece a su constitución esencial, y sólo manifiesta de forma explícita lo que ya quedó dicho al hablar del ser mismo como horizonte de su estado de luminosidad. Así pues, la cognoscibilidad, en cuanto ser del ente, forma parte, según este axioma tomista, de la constitución fundamental de todo ente. Un irracionalismo metafísico, es decir, un irracionalismo que no sólo deniegue a este o a aquel cognoscente el ‘logos’, la posibilidad de acceder a este o a aquel ente, sino que por principio excluya de toda comprensión ‘lógica’ a determinadas zonas del ser (llámeselas ‘valores’, ‘vida’ o como se quiera), queda de antemano descartado en una metafísica tomista. *Quidquid enim esse potest, intelligi potest*”²⁵.

En puro contraste con lo que acabamos de leer, santo Tomás explica que el ser de las cosas es la causa de la verdad que se encuentra en la mente: “*Esse rei est causa verae existimationis quam mens habet de re. Verum enim et falsum non est in rebus, sed in mente*”²⁶. Por otro lado, es cierto que el Santo Doctor enseña que *ens et verum convertuntur*, pero no dice que ambos términos se identifiquen: “*Intellectus est cognoscitivus omnium entium: quia ens et verum convertuntur, quod est objectum intellectus. Nulla autem creatura potest esse in actu totius entitatis, cum sit ens finitum: hoc enim solius Dei est, qui est fons omnium entium, omnia quodammodo in se*

²³ Cfr. VERNEAUX, R. *Historia de la filosofía contemporánea*. Barcelona: Herder, 1966, p. 219.

²⁴ Cfr. FERRARO, C. *El naufragio del progresismo. Reflexiones sobre el pensamiento de Karl Rahner*. Arequipa: EDIVE, 1999, p. 333.

²⁵ OP, p. 63: “*Omne ens est verum. Die Erkennbarkeit ist eine transzendente Bestimmung eines jeden Seienden. Transzendentalität ist dabei zunächst im scholastischen Sinn der Überkategorialität gemeint und hier besonders in dem Sinn, daß die Erkennbarkeit nicht gleichsam von außen zum Sein hinzukommt oder nur die dem Seienden selbst äußerliche Beziehung seiner zu einer Erkenntnis ist, die zufällig imstande ist, das betreffende Seiende zu erfassen, sondern daß die Erkennbarkeit innerlich und von vornherein, vom Seienden selbst her zu seiner Wesensverfassung gehört und nur ausdrücklich ausspricht, was mit dem Sein selbst als dem Horizont seiner Gelichtetheit schon gesagt wurde. Die Erkennbarkeit als das Sein des Seienden gehört also nach diesem thomistischen Axiom zur Grundverfassung eines jeden Seienden. Ein metaphysischer Irrationalismus, das heißt ein Irrationalismus, der nicht nur diesem oder jenem Seiendem, den ‚logos‘, abspricht, sondern bestimmte Seinsgebiete (wenn sie auch ‚Werte‘, ‚Leben‘ oder wie immer genannt werden) grundsätzlich einem jedweden ‚logischen‘ Begreifen versperrt, ist damit in einer thomistischen Metaphysik von vornherein ausgeschlossen. Quidquid enim esse potest, intelligi potest*” (HW, pp. 57-58).

²⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sententia Metaphysicae*, lib. 2, l. 2, n. 10.

*prae habens, ut dicit Dionysius*²⁷. Asimismo nos conviene recurrir sobre todo a la primera cuestión del *De veritate*, a la cual hace referencia el mismo Heidegger, y en donde el Aquinate hace una magistral exposición de lo que es la verdad, atendiendo a sus tres modos de definirla, que es lo que tanto Rahner como Heidegger no han considerado.

En primer lugar, el Doctor Común indica que el nombre de *verum* manifiesta la *conveniencia* del ente al entendimiento. De hecho, para que se produzca el conocimiento de la realidad extramental, el sujeto cognoscente debe asimilar la cosa conocida. Así pues, en el acto del conocimiento se establece una relación entre el cognoscente y la cosa conocida. La verdad es esta relación de correspondencia, conveniencia o adecuación, entre la cosa y el entendimiento. Por consiguiente, queda claro que la entidad de la cosa conocida es anterior a la verdad o razón de verdad (*ratio veri*), pudiéndose considerar el conocimiento, en cierto modo, un efecto de la misma.

*“Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum. Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis: sicut visus per hoc quod disponitur secundum speciem coloris, cognoscit colorem. Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui concordet: quae quidem concordia adaequatio intellectus et rei dicitur; et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum super ens, scilicet conformitatem, sive adaequationem rei et intellectus; ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei. Sic ergo entitas rei praecedat rationem veritatis, sed cognitio est quidam veritatis effectus”*²⁸.

Así pues, teniendo en cuenta lo que acabamos de leer, se deben entender los tres modos de definir la verdad (*veritas* o *verum*), o sea: en cuanto es aquello que precede y fundamenta la *ratio veri*; en razón de la *adaequatio* de la cosa y el entendimiento; y, finalmente, como aquello que es manifestativo del ser.

“Veritas sive verum tripliciter invenitur diffiniri. Uno modo secundum illud quod praecedat rationem veritatis, et in quo verum fundatur; et sic Augustinus diffinit in Lib. Solil.: verum est id quod est; et Avicenna in sua Metaphysic.: veritas cuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei; et quidam sic: verum est indivisio esse, et quod est. Alio modo diffinitur secundum id in quo formaliter ratio veri perficitur; et sic dicit Isaac quod veritas est adaequatio rei et intellectus; et Anselmus in Lib. de veritate: veritas est rectitudo sola mente perceptibilis. Rectitudo enim ista secundum adaequationem quamdam dicitur, et philosophus dicit IV Metaphysicae, quod diffinientes verum dicimus cum dicitur esse quod est, aut non esse quod non est. Tertio modo diffinitur verum, secundum effectum consequentem; et sic dicit Hilarius, quod verum est declarativum et manifestativum esse; et

²⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super Sent.*, lib. 3, d. 14, q. 1, a. 1, qc. 2, co.

²⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, q. 1, a. 1, co.

*Augustinus in Lib. de vera Relig.: veritas est qua ostenditur id quod est; et in eodem libro: veritas est secundum quam de inferioribus iudicamus*²⁹.

Es muy importante no olvidar la verdad entendida según el primer modo, que no es más que el ente mismo, con el cual se convierte —*ens et verum convertuntur*³⁰—, aunque no se identifique *simpliciter*. Es más, entre el *verum* y el *ens* hay una distinción que no es meramente de razón, sino que está en el plano metafísico, como muy bien advierte el doctor Andereggen³¹. Según Rahner, el ser y el ente son posteriores al entender, en cambio, para santo Tomás, el ser funda la verdad de los entes, la verdad ontológica. Por otro lado, según el segundo modo, el *verum* corresponde a la verdad lógica, la cual se define como *adaequatio rei et intellectus*. Sin embargo, si no tuviéramos en cuenta el primer modo de definir la verdad, y pensásemos —como Rahner— que la verdad es la adecuación de la conciencia consigo misma, entonces nuestros juicios —fueran ciertos o falsos— serían los que constituirían la realidad, reduciéndola a la realidad inmanente del *espíritu*, lo cual sería absurdo. Según el realismo tomista, el intelecto se conforma con la realidad, dependiendo el intelecto de la realidad existente, porque, aunque la verdad formal esté en la mente y no en las cosas, en definitiva la verdad consiste en afirmar lo que las cosas son o no son³²: “*dicitur esse quod est, aut non esse quod non est*”³³. Una persona no es blanca porque nosotros lo estimemos así, sino, debido a que

²⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, q. 1, a. 1, co.

³⁰ “*Intellectus est cognoscitivus omnium entium: quia ens et verum convertuntur, quod est objectum intellectus*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super Sent.*, lib. 3, d. 14, q. 1, a. 1, qc. 2, co.).

³¹ “Explica santo Tomás [en *De veritate*] cómo no es totalmente idéntico lo verdadero con el ente; más bien hay que utilizar [...] la expresión clásica *se convierte lo verdadero con el ente*, que expresa mejor el pensamiento del Doctor Angélico mismo. La diferencia es que, diciendo que son idénticos el ente y la verdad, les atribuimos el carácter de sinónimos, de manera tal que prácticamente sería superfluo hablar de verdad, o de bien, o de unida, etcétera. En cambio, cuando decimos que se convierten, estamos expresando aspectos diferentes de la realidad misma. Esta diferencia, sin embargo, no corresponde a la diversidad entre los géneros, sino que es otro tipo de distinción, de la cual hablamos a propósito del comentario de santo Tomás al *De divinis nominibus* y acerca, sobre todo, de la expresión de Dionisio *uniones y discreciones divinas*, por decir así, al que corresponde al basado sobre el acto y la potencia” (ANDEREGGEN, I. *Filosofía primera. Lecciones aristotélico-dionisiano-tomistas de metafísica*. Buenos Aires: UCA, 2012, p. 287). El mismo ente se puede predicar de distintos modos, a través de lo que los escolásticos llamaban *transcendentales*: “*Sunt autem sex transcendentia, videlicet ens, res, aliquid, unum, verum, bonum: quae re idem sunt, sed ratione distinguuntur*” (THOMAS DE SUTTON. *De natura generis*, cap. 2). En otras palabras, el ente se puede contemplar metafísicamente desde distintas perspectivas, por ejemplo, desde su ser (*ens*), o, en este caso, desde su cognoscibilidad (*verum*). Por otra parte, debemos recordar que existen dos tipos de transcendentales: los absolutos (contemplados en sí mismos) y los relativos (contemplados en relación con otros entes). El *verum* es un transcendental relativo que se funda en el *ens*, en el ser del ente, puesto que una cosa es tanto más cognoscible cuanto más ser tiene: “*Unumquodque autem in quantum habet de esse, intantum est cognoscibile. Et propter hoc dicitur in III de anima, quod anima est quodammodo omnia secundum sensum et intellectum*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 16, a. 3, co.). En definitiva, no es la cognoscibilidad la que constituye ontológicamente el ente, sino su ser, puesto que un ente es verdadero en razón del ser que tiene.

³² Así nos lo recuerda Jaime Balmes: “El pensar bien consiste o en conocer la verdad o en dirigir el entendimiento por el camino que conduce a ella. La verdad es la realidad de las cosas” (BALMES, J. *El Criterio*. Barcelona: Balmes, 2010, p. 3).

³³ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, q. 1, a. 1, co.

es blanca en la realidad, nosotros afirmamos —mediante el juicio— que verdaderamente lo es: “*Non enim ideo tu es albus, quia nos vere existimamus te esse album; sed e converso, ideo existimamus te album, quia tu es albus. Unde manifestum est, quod dispositio rei est causa veritatis in opinione et oratione*”³⁴. La verdad formal es una relación de la inteligencia y las cosas que hay en la realidad; los dos términos son necesarios. Para que haya verdad se necesita una naturaleza capaz de entender la realidad —que no tiene porque ser la humana; la divina es suficiente³⁵—, pero también es necesario que exista una realidad cognoscible, es decir, la verdad de los entes. Para superar la escisión idealista del conocimiento y de la realidad que sigue nuestro autor, es importante recuperar, por consiguiente —como reclama Josef Pieper—, el concepto de la *verdad de las cosas*³⁶, ya que, como dice Andereggen, aunque no existiera el hombre, las cosas seguirían siendo verdaderas³⁷.

Es cierto que santo Tomás explica en la *Suma de Teología* que la verdad se encuentra primeramente en el intelecto y, de modo secundario, en las cosas³⁸. Pero aquí el Santo Doctor está argumentando situado en el plano gnoseológico, refiriéndose a la verdad lógica. Por supuesto, no podría existir la verdad en el entendimiento si antes no

³⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sententia Metaphysicae*, lib. 9, l. 11, n. 3.

³⁵ “*Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur; secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera, in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum, ut patet per Anselmum in Lib. de Verit. et per Augustinum in Lib. de vera religione, et per Avicennam in diffinitione inducta, scilicet: veritas cuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei; secundum autem adaequationem ad intellectum dicitur res vera, in quantum est nata de se facere veram aestimationem; sicut e contrario falsa dicuntur quae sunt nata videri quae non sunt, aut qualia non sunt, ut dicitur in V Metaphysic. Prima autem ratio veritatis per prius inest rei quam secunda, quia prius est eius comparatio ad intellectum divinum quam humanum; unde, etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res verae dicerentur in ordine ad intellectum divinum. Sed si uterque intellectus, rebus remanentibus per impossibile, intelligeretur auferri, nullo modo ratio veritatis remaneret*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, q. 1, a. 2, co.).

³⁶ Cfr. PIEPER, J. “La verdad de las cosas; concepto desaparecido”. *Folia Humanistica*. 1969, núm. 7, pp. 309-320.

³⁷ “Aunque no hubiera intelecto humano, las cosas serían verdaderas, pero nuestra metafísica es hecha por hombres, y por eso entendemos el ente a partir de su relación con el intelecto y la voluntad humanos, y partiendo de esta relación nos podemos elevar a su relación con el intelecto y la voluntad divinas” (ANDEREGGEN, I. *Filosofía primera. Lecciones aristotélico-dionisiano-tomistas de metafísica*. Buenos Aires: UCA, 2012, p. 293).

³⁸ “*Veritas principaliter est in intellectu; secundario vero in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum ut ad principium. Et secundum hoc, veritas diversimode notificatur. Nam Augustinus, in libro de vera Relig., dicit quod veritas est, qua ostenditur id quod est. Et Hilarius dicit quod verum est declarativum aut manifestativum esse. Et hoc pertinet ad veritatem secundum quod est in intellectu. Ad veritatem autem rei secundum ordinem ad intellectum, pertinet definitio Augustini in libro de vera Relig., veritas est summa similitudo principii, quae sine ulla dissimilitudine est. Et quaedam definitio Anselmi, veritas est rectitudo sola mente perceptibilis; nam rectum est, quod principio concordat. Et quaedam definitio Avicennae, veritas uniuscuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei. Quod autem dicitur quod veritas est adaequatio rei et intellectus potest ad utrumque pertinere*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 16, a. 1, co.).

existiera una verdad ontológica. De hecho, según el tercer modo de definirla, la verdad es manifestativa del ser, o, como dice Anderreggen, es el *esplendor del ente*³⁹.

Como hemos visto, Rahner afirma que *omne ens est verum*, en el sentido de que todo ente (cognoscente) es cognoscible. Su planteamiento sería correcto, si no fuera porque, para él, el ente se reduce exclusivamente al mismo sujeto consciente, quedando redefinida la verdad como la adecuación de la inteligencia consigo misma, abundando de este modo en la escisión y diferencia entre realidad y verdad. En definitiva, Rahner ha subordinado el ser a la cognoscibilidad apriórica (*Vorgriff*)⁴⁰, en clara dependencia —como señala Fabro⁴¹— de Heidegger, pero también podríamos decir que muy influenciado por el idealismo hegeliano, como queda patente en la interpretación que hace de santo Tomás de Aquino acerca de la verdad en su escrito *Die Wahrheit bei Thomas von Aquin*. En este escrito, Rahner afirma que la verdad solamente es posible que se dé en la autoconciencia, siendo una vuelta del espíritu sobre sí mismo. La verdad, en este sentido, es el estado anticipado de luminosidad (*Gelichtetheit*) del ser de la conciencia:

“Para Tomás de Aquino, la verdad es, antes que nada, un conocimiento previo de la cosa en el juicio, la relación de la síntesis concretizante de dos conceptos con la cosa misma.

Luego hay una verdad razonable, porque humanamente sólo existe en el juicio, que siempre está basado en un *a priori* trascendental de naturaleza formal. En este *a priori*, por un lado, se afirman las estructuras más formales del ser como tal. Esta afirmación muestra la última garantía humana de la verdad en la necesidad inteligible con que se afirma implícitamente en cada juicio; por lo tanto, este *a priori* trascendental es, sin más, la condición trascendental de posibilidad de autoconciencia.

³⁹ “Que la verdad sea el esplendor del ente quiere decir que nosotros, en nuestra mente, como dice san Agustín, tenemos la participación de la verdad divina, y según esta verdad divina juzgamos acerca de las otras cosas, que en este caso son las cosas materiales, y en este sentido [...] somos imagen de Dios. La realidad que conocemos es una participación de la verdad divina en la mente humana” (ANDEREGGEN, I. *Filosofía primera. Lecciones aristotélico-dionisiano-tomistas de metafísica*. Buenos Aires: UCA, 2012, p. 298).

⁴⁰ Para profundizar más en el concepto rahneriano del *Vorgriff*, cfr. PHILLIPS, W. G. “Rahner's Transcendental Deduction of the *Vorgriff*”. *The Thomist*. 1992, vol. 56, núm. 2, pp. 257-290; AVELINO DE LA PIENDA, J. *Antropología Transcendental de Karl Rahner. Una teoría del conocimiento, de la evolución y de la historia*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 1982, pp. 41-89; BURKE, P. *Reinterpreting Rahner. A Critical Study of His Major Themes*. New York: Fordham University Press, 2002, pp. 15-23.

⁴¹ “Así, a este precio, [Rahner] piensa haber demostrado la prioridad del *verum* sobre el *ens*, o sea, la subordinación de lo trascendente absoluto de la metafísica del ser, al trascendental de las relaciones del *a priori* de conocimiento o *Vorgriff*, como lo llama Rahner. Como es sabido, Heidegger ha llevado hasta el fondo el principio moderno de la inmanencia, identificando verdad y libertad, y ha presentado su concepción del *Dasein* como apertura de conciencia, en contraste directo no sólo con el concepto clásico de verdad, sino también con el del mismo Kant, como ‘conformidad’. El discípulo Rahner ha entendido hacer, en cambio, la operación opuesta, es decir, aquella de conciliar a Kant y al mismo santo Tomás con Heidegger, y de hacer confluir el *actus essendi* tomista con la ‘presencia de conciencia’ del *Dasein* Heideggeriano” (FABRO, C. *La aventura de la teología progresista*. Pamplona: EUNSA, 1976, pp. 7-8).

Por último, la verdad es, por ende, en su sentido más profundo, la claridad interior, la inteligibilidad que pertenece *ipso facto* a un existente en la medida de su ser por sí mismo; es el *ser consigo* del *ser en sí mismo*, de tal modo que el ser puro y el puro pensar son lo mismo, el *espíritu absoluto*, ante el cual nos encontramos por la trascendencia de nuestro espíritu. Y, como sólo hay verdad donde hay trascendencia del ser como tal, la causa más escondida y, sin embargo, más eficiente de toda verdad es una sola: Dios. Por eso es el existencial más personal y, al mismo tiempo, más metafísico, como dijo Tomás: *Adoro te devote, latens deitas, quae sub his figuris vere latitas*. Todo es una semejanza —figura— de Dios, el cual en la figura está siempre revelado y siempre escondido⁴².

Como hemos podido leer, Rahner, con la concepción deformada que tiene de la verdad, va mucho más allá de la filosofía, pretendiendo entrar de lleno en la teología, aunque de hecho no consigue traspasar los límites de su filosofía trascendental de la religión. Para él, en toda verdad del espíritu —en toda afirmación autoconsciente— se manifiesta, explícita o implícitamente, a Dios. La verdad del espíritu es, por consiguiente, el lugar de la revelación de Dios. Ante esto, el padre Cavalcoli entiende que las consecuencias para la propia teología son nefastas, porque, en definitiva, asumiendo esta interpretación rahneriana de la verdad se hace imposible, por ejemplo, la elaboración de un *symbolum fidei*, puesto que para Rahner dicha verdad es *inexpresable*, ya que se fundamenta en una *experiencia trascendental* del espíritu de carácter apriórico y atemático⁴³.

b) *El espíritu como oyente de la palabra*

En el punto anterior, además de ver la identificación del *verum* con el *ens* (el ser del hombre), hemos visto cómo Rahner ha confirmado en *Hörer des Wortes* el mismo punto

⁴² Traducción propia del texto original: "Für Thomas von Aquin ist die Wahrheit zuerst ein Vorsichhaben der Sache im Urteil, das Hinbeziehung der konkretisierenden Synthesis zweier Begriffe auf die Sache an sich ist.

Dann ist einsichtige Wahrheit, weil menschliche nur im Urteil, immer gegründet auf ein transzendentes Apriori formaler Art, in dem einerseits die formalsten Strukturen des Seins überhaupt bejaht werden. Dessen eigene Bejahung in der einsichtigen Notwendigkeit, mit der sie in jedem Urteil implizit geschieht, stellt selbst die letzte menschliche Wahrheitssicherung dar. Damit ist dieses transzendente Apriori andererseits ohne weiteres die transzendente Bedingung der Möglichkeit des Selbstbewußtseins.

Schließlich ist Wahrheit daher im tiefsten Grunde die innere Gelichtetheit, die Intelligibilität, die einem Seienden im Maße seines Seins für sich selbst zukommt, ist das Beisichsein des Seins bei sich selbst, so daß das reine Sein und das reine Denken dasselbe sind, der absolute Geist, vor dem wir durch die Transzendenz unseres Geistes stehen. Und weil es nur Wahrheit gibt, wo Transzendenz auf das Sein überhaupt ist, darum ist der verborgenste und doch in aller Wahrheit wirkende Grund der eine: Gott. Darum ist dies das persönlichst Existentielle und das Metaphysischste zugleich, was Thomas sagte: *Adoro te devote, latens Deitas, quae sub his figuris vere latitas*. Alles ist ein Gleichnis — figura — des im Gleichnis immer enthüllten und immer verborgenen Gottes" (RAHNER, K. *Die Wahrheit bei Thomas von Aquin*. En RAHNER, K. *Sämtliche Werke*. Solothurn; Düsseldorf; Freiburg im Breisgau: Benziger; Herder, 1996, vol. II, p. 316).

⁴³ Cfr. CAVALCOLI, G. *Karl Rahner. Il Concilio tradito*. Verona: Fede & Cultura, 2009, pp. 41-46.

de partida que en *Geist in Welt*: la pregunta por el ser. Ahora bien, esta *pregunta fundamental*, que es constitutiva del ser del hombre, es lo que manifiesta que el mismo hombre es *espíritu*, en cuanto está abierto al ser en su totalidad: “Es, pues, el caso de explicitar lo que para una *antropología* metafísica significa este primer aspecto de la pregunta. Lo que significa es esto: el hombre es la absoluta apertura al ser en general o, por decirlo con una sola palabra: el hombre es espíritu. La trascendencia hacia el ser en general es la estructura fundamental del hombre”⁴⁴. Como sabemos, el espíritu está abierto hacia el *ser en general* de modo anticipado. Pues bien, en esta anticipación es donde se afirma implícita y atemáticamente a Dios, en razón de la suprema autoposesión de su ser:

“Con la misma necesidad con que se pone esta ‘anticipación’, se afirma simultáneamente a Dios como el ente de absoluta ‘posesión del ser’. Ciertamente que la ‘anticipación’ no ofrece inmediatamente a Dios como objeto al espíritu, ya que la ‘anticipación’, en cuanto condición que posibilita el conocimiento objetual, no representa de suyo objeto alguno en su identidad. Pero en esta ‘anticipación’ —como condición necesaria y realizada en todos los casos de todo conocer y obrar humano— está también ya afirmada simultáneamente, aunque no representada, la existencia de un ente de absoluta ‘posesión del ser’, es decir, la existencia de Dios. En efecto, en la anticipación se afirma simultáneamente de forma atemática el fundamento de su propia posibilidad”⁴⁵.

Recordemos que Rahner, en *Geist in Welt*, también acaba identificando el *ser en general* con el *esse absolutum* de Dios, de lo cual se deduce que el hombre, en tanto que es espíritu, se define por su apertura anticipada al ser de Dios, al cual llega a afirmar en cada juicio de la autoconciencia; así lo podemos leer también en *Hörer des Wortes*: “La ‘anticipación’ tiene por meta el ser absoluto de Dios más bien en el sentido de que con la amplitud, absolutamente ilimitada, de la ‘anticipación’, siempre y en absoluto se afirma de manera concomitante el *esse* absoluto de Dios. Esto no es en

⁴⁴ OP, p. 79: “Es gilt darum, ausdrücklich zu machen, was der erste Aspekt dieser Frage für eine metaphysische Anthropologie besagt. Er besagt: Der Mensch ist die absolute Offenheit für Sein überhaupt, oder, um dieses in einem Wort zu sagen, der Mensch ist Geist. Die Transzendenz auf Sein überhaupt ist die Grundverfassung des Menschen. Damit haben wir den ersten Satz unserer metaphysischen Anthropologie ausgesprochen” (HW, p. 71).

⁴⁵ OP, p. 93: “Mit der Notwendigkeit, mit der dieser Vorgriff gesetzt wird, ist auch Gott als das Seiende absoluter ‚Seinshabe‘ mitbejaht. Zwar stellt der Vorgriff nicht unmittelbar Gott als Gegenstand dem Geist vor, weil der Vorgriff als Bedingung der Möglichkeit der gegenständlichen Erkenntnis von sich her überhaupt keinen Gegenstand in seinem Selbst vorstellt. Aber in diesem Vorgriff als notwendiger und immer schon vollzogener Bedingung jeder menschlichen Erkenntnis und jedes menschlichen Handelns ist doch auch schon die Existenz eines Seienden von absoluter ‚Seinshabe‘, also Gottes mitbejaht, wenn auch nicht vorgestellt. Denn in Vorgriff ist der Grund seiner eigenen Möglichkeit unthematisch mitbejaht” (HW, p. 83).

modo alguno un argumento puramente *a priori* de la existencia de Dios⁴⁶. Como hemos leído, esta *afirmación* del ser de Dios no debe entenderse como una de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios; es una afirmación inexpresada, implícita, indeterminada, atemática, incluso inconsciente. El espíritu solamente es consciente de su propia existencia en la afirmación de sí mismo, pero esto no obsta —según nuestro autor— para que también se afirme simultánea e inadvertidamente a Dios. La apertura anticipada hacia el ser absoluto de Dios es parte fundamental y constitutiva del hombre. Él es espíritu en razón de esta apertura, de este *a priori* que define a la vez su *espiritualidad* (*Geistigkeit*).

“Esta estructura fundamental del hombre, afirmada por él implícitamente en cada uno de sus conocimientos y cada una de sus acciones, es lo que con una palabra designamos como su espiritualidad, su naturaleza espiritual. El hombre es espíritu, es decir, el hombre vive su vida en un continuo tender hacia lo absoluto, en una apertura hacia Dios. Y esta apertura hacia Dios no es una mera incidencia que pueda, por decirlo así, darse o no darse en el hombre a discreción, que pueda darse aquí y allá, o no darse, sino que es la condición de posibilidad de lo que es y ha de ser el hombre y lo es efectivamente siempre, aun en la más oscura vida de todos los días. Sólo es hombre por cuanto está siempre en camino hacia Dios, sépalo expresamente o no lo sepa, quiéralo o no lo quiera, puesto que siempre será la infinita apertura de lo finito hacia Dios⁴⁷.”

Ahora bien, según Rahner, el hombre es finito, y llega a afirmar, precisamente en su finitud, el ser de Dios. Por otra parte, el hombre también es un ser histórico, y, como tal, está aprioricamente capacitado para la escucha de una posible revelación del Dios libre. Así pues, el hombre tiene una capacidad para esta escucha, tiene una *potentia oboedientialis*⁴⁸, y, por esta razón, puede definirse como *oyente de la palabra*⁴⁹. Sin

⁴⁶ OP, p. 94: “Der Vorgriff geht auf das absolute Sein Gottes in dem Sinn, daß das esse absolutum durch die grundsätzlich unbegrenzte Weite des Vorgriffs immer und grundsätzlich mitbejaht ist. Es ist dies durchaus kein rein apriorischer Gottesbeweis” (HW, pp. 83-84).

⁴⁷ OP, pp. 96-97: “Diese Grundverfassung des Menschen, die er implizite in jeder seiner Erkenntnisse und in jeder seiner Taten bejaht, nennen wir mit einem Wort seine Geistigkeit. Der Mensch ist Geist, das heißt, er lebt sein Leben in einem dauernden Sich-ausstrecken nach dem Absolutem, in einer Offenheit zu Gott. Und diese Offenheit zu Gott ist nicht ein Vorkommnis, das etwa je nach Wunsch im Menschen sich hie und da einmal begeben könnte oder auch nicht, sondern die Bedingung der Möglichkeit dessen, was der Mensch ist und zu sein hat und immer auch im verlorensten Alltagsleben ist. Er ist dadurch allein Mensch, daß er immer schon auf dem Weg zu Gott ist, ob er es ausdrücklich weiß oder nicht, ob er es will oder nicht, denn er ist immer die unendliche Geöffnetheit des Endlichen für Gott” (HW, p. 86).

⁴⁸ “Si a la disposición para algo la llamamos *potentia* y en ello tenemos presente que en nuestro caso no se trata de una disposición que pueda exigir su fin como derecho propio, sino que únicamente este fin, que se adjudica de forma libre, es el que la llama y la invita a la obediencia, entonces a esta pieza de la teología fundamental que nos ha de ocupar aquí podemos designarla también como ontología de la *potentia oboedientialis* para la libre revelación de Dios” (OP, p. 40): “Wenn wir die Angelegtheit auf etwas *potentia* nennen und uns dabei bewußt bleiben, daß es sich in unserem Fall nicht um eine Angelegtheit handelt, die von sich aus ihr Ziel als ihr Recht fordern kann, sondern nur von diesem selbst frei sich zusprechenden Ziel angerufen und zu Gehorsam —zu oboedientia— in

embargo, advertimos que aquí no debe identificarse dicha *palabra* con la Palabra revelada explícitamente por Dios, puesto que, para Rahner, aunque el hombre no recibiera nunca una revelación explícita y temática, incluso en este caso, Dios se revelaría en su silencio, manifestándose el *espíritu*, ya no como *oyente de la palabra*, sino como *oyente del silencio de Dios*⁵⁰; mera retórica aporética, a nuestro entender.

“Precisamente en esto es el hombre un ser *histórico*, incluso en cuanto espíritu —y precisamente en cuanto tal—, de modo que no sólo en su existencia biológica, sino también en la motivación de su existencia espiritual está obligado a volverse hacia su historia. De aquí se sigue que *a priori*, por su misma naturaleza primigenia, está orientado al hecho histórico de una revelación, en caso de que ésta hubiera de producirse; y en caso de que Dios libremente no quisiera revelarse, sino guardar silencio, el hombre llegaría a la última y suprema autorrealización de su existencia espiritual y religiosa prestando oído al silencio de Dios”⁵¹.

La ontología de la *potentia oboedientialis*, para Rahner, supone la vinculación de la filosofía con la teología cristiana: “Si la filosofía se entiende también como la ontología

Anspruch genommen wird, dann können wir dieses Stück der Fundamentaltheologie, das uns hier beschäftigen soll, auch bezeichnen als die Ontologie der potentia oboedientialis für die freie Offenbarung Gottes” (HW, p. 37).

⁴⁹ Metz interpreta el concepto *oyente de la palabra* como elemento fundamental para incluir la antropología en la teología: “*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” (METZ, J. B. *Prólogo a RAHNER, K. Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*. Barcelona: Herder, 1976, p. 10).

⁵⁰ “La filosofía de la religión, siendo un saber acerca del hombre en cuanto espíritu potencialmente ilimitado en presencia del Dios libre de una posible revelación, no puede decidir previamente nada sobre el posible contenido de tal palabra de Dios y ni siquiera sobre la cuestión de si ésta se da o no. La constitución de un oyente que atiende al habla o al silencio de Dios no afecta en nada a la existencia ni al modo de ser de la religión de la revelación en efectivo ocurrida: tal religión reposa absolutamente en sí misma. Dado que el prestar oído, considerada por parte del hombre, debe contar igualmente con el silencio de Dios, la manifestación de Dios por sí mismo es, a este respecto, una gracia imprevisible e indebida” (OP, pp. 242-243): “*Religionsphilosophie als Wissen vom Menschen als dem ungegrenzten Geist vor dem freien Gott einer möglichen Offenbarung kann keine Vorentscheidung treffen wollen über den möglichen Inhalt solcher Rede Gottes, ja nicht einmal über die Frage, ob solche Rede sich ereignet. Die Konstitution eines Horchenden auf die Rede oder das Schweigen Gottes läßt die Religion der tatsächlich ergangenen Offenbarung durch die Rede Gottes nach Dasein und Sosein völlig in sich selber beruhen. Weil das Horchen vom Menschen aus gesehen ebenso mit dem Schweigen Gottes rechnen muß, bleibt Gottes Selbsterschließung in jeder Hinsicht unberechenbare und umgeschuldete Gnade*” (HW, p. 213).

⁵¹ OP, pp. 31-32: “*Der Mensch ist eben darin ein geschichtliches Wesen, auch und gerade als Geist, so daß er nicht bloß in seiner biologischen Existenz, sondern auch in der Begründung seiner geistigen Existenz zu einer Hinwendung zu seiner Geschichte verpflichtet ist. Daraus folgt, daß er von vornherein aus seinem ursprünglichen Wesen schon hingerichtet ist auf das geschichtliche Vorkommnis einer Offenbarung, wenn eine solche sich ereignen sollte, und, wenn Gott als freier sich nicht offenbaren, sich verschweigen wollte, der Mensch darin zum letzten und höchsten Selbstvollzug seiner geistigen und religiösen Existenz käme, daß er auf das Schweigen Gottes hörte*” (HW, p. 30).

de una *potentia oboedientialis* para la revelación, entonces se comprende juntamente lo cristiano, es decir, la verdadera individualidad y el referimiento original de la filosofía a la teología⁵². Próximamente podremos evidenciar cómo esta tesis rahneriana es más que el nexo de unión entre la filosofía y la teología; es un principio de pura identidad, fundamento para una *Religionsphilosophie* —expresión, por cierto, claramente hegeliana⁵³—, que es, a la vez, una analítica del hombre en cuanto orientado anticipadamente hacia el *ser absoluto*: “Una antropología metafísica viene a ser la antología de la *potentia oboedientialis* para una posible revelación libre. Y la filosofía de la religión es, por consiguiente, la analítica de la necesidad que tiene el hombre de prestar oído a una posible revelación”⁵⁴.

1. 2. *Relación entre la filosofía y la teología*

El padre Rahner concluye *Hörer des Wortes* explicando la relación que debe haber entre la filosofía de la religión y la teología. En principio, Rahner considera que todas las ciencias, en el fondo, se reducen a antropología, aunque señala que con la excepción de la teología, ya que es la única que se fundamenta en la palabra de Dios: “Sólo la teología debe su existencia al hecho de que hay una palabra de Dios dirigida al hombre”⁵⁵. Ahora bien, no nos engañemos por las primeras apariencias. Rahner pretende hacer de la teología una antropología religiosa, como ahora demostraremos.

a) *La proclamación del giro antropológico trascendental*

Nuestro autor hace una distinción que le servirá de punto de partida para sus propósitos. Según él, la teología se puede entender de dos modos: “el simple escuchar el mensaje de Dios y la elaboración sistemática de lo oído desde puntos de vista

⁵² OP, p. 43: “Wenn die Philosophie sich auch begreift als die Ontologie einer *potentia oboedientialis* für die Offenbarung, dann ist die Christlichkeit, das heißt die wahre Eigenständigkeit und die ursprüngliche Bezüglichkeit der Philosophie auf die Theologie zumal begriffen” (HW, p. 40).

⁵³ Cfr. HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. En HEGEL, G. W. F. *Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, vols. XVI-XVII; *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Traducción de R. FERRARA. Madrid: Alianza Editorial, 1984-1987, vols. I-III; STRIEWE, H. (ed.). *Reditio subjecti in seipsum: Der Einfluss Hegels, Kants und Fichtes auf die Religionsphilosophie Karls Rahners*. Freiburg im Breisgau: 1979.

⁵⁴ OP, pp. 227-228: “Eine metaphysische Anthropologie wird so zur Ontologie der *potentia oboedientialis* für eine mögliche freie Offenbarung. Und Religionsphilosophie ist damit die Analytik der Hörigkeit des Menschen für eine mögliche Offenbarung” (HW, p. 199).

⁵⁵ OP, p. 233: “Die Theologie allein existiert darum, weil es ein geschichtliches Wort Gottes an den Menschen gibt” (HW, p. 205).

formales que pertenecen a la condición espiritual e histórica del hombre”⁵⁶. Teniendo en cuenta esta distinción, Rahner precisa que él únicamente se va a ocupar de la teología entendida en el primer sentido⁵⁷. Asimismo, recordamos que, para Rahner, el hombre está por naturaleza a la escucha de la *palabra*, sin olvidar que dicha *palabra* no es la Palabra de Dios revelada, sino que es la *autocomunicación* de Dios que se da en la autoconciencia del sujeto cognoscente, en cuanto se afirma a sí mismo. A partir de aquí, pues, nuestro autor pretende elaborar una *antropología teológica*, puesto que, según él, la autocomprensión del hombre es la condición de posibilidad de la teología, y, por esta razón, debe tenerse en cuenta la estructura metafísica (trascendental-cognoscitiva) del hombre mismo⁵⁸.

“Lo que hemos practicado es una antropología, puesto que hemos tratado del hombre; es una antropología ‘teológica’, puesto que hemos entendido al hombre como el ser que en su historia debe prestar libremente oído al posible mensaje del Dios libre; es finalmente antropología ‘de teología fundamental’ [...] esta antropología ‘de teología fundamental’ es la verdadera y propia filosofía de la religión”⁵⁹.

En cuanto a las otras religiones, las no-cristianas, Rahner asevera que se podrán tener por *verdaderas religiones* en el plano metafísico trascendental, es decir, “en la medida en que logran realmente ligar de manera existencial al hombre con el Dios vivo”⁶⁰. Rahner afirma que únicamente desde la antropología metafísica puede elaborarse una filosofía de la religión, esto es, desde el hombre, en cuanto espíritu, es decir, en cuanto está en posesión de su ser.

⁵⁶ OP, p. 234: “[...] *das einfache Hören auf die Botschaft Gottes und die systematische Erarbeitung des Gehörten unter formalen Gesichtspunkten, die der menschlichen, geschichtlichen Geistigkeit selbst angehören*” (HW, pp. 205-206).

⁵⁷ “*Wenn wir jedoch hier von Theologie sprechen, meinem wir Theologie immer im ersten Sinn, das Kerygma selbst, das schlichte Hören des Wortes Gottes selbst, das gläubige Annehmen der Botschaft selbst, nicht die metaphysische Reflexion auf das Gehörte und Geglaubte, insofern und soweit eine (auch am Kerygma selbst) thematisch gewordene Metaphysik eine solche theologische Reflexion ermöglichen und von der positiven Theologie absetzen kann*” (HW, p. 206): “Sin embargo, al hablar aquí de teología, la entendemos siempre en el primer sentido, el *kerygma* mismo, el hecho escueto y sencillo de oír la palabra de Dios, la aceptación creyente del mensaje mismo, no ya la reflexión metafísica sobre lo oído y creído, por cuanto y en la medida en que una metafísica tematizada (aun respecto al *kerygma* mismo) hace posible tal reflexión teológica y puede destacarse de la teología positiva” (OP, p. 234).

⁵⁸ Cfr. OP, p. 235; HW, pp. 206-207.

⁵⁹ OP, pp. 236-237: “*Was wir trieben, ist eine Anthropologie, insofern wir vom Menschen handelten; ist eine ‚theologische‘ Anthropologie, insofern wir den Menschen begriffen als das Wesen, das in Freiheit in seiner Geschichte auf die mögliche Botschaft des freien Gottes zu horchen hat; sie ist eine ‚fundamentaltheologische‘ Anthropologie [...] Diese ‚fundamentaltheologische‘ Anthropologie ist die eigentliche Religionsphilosophie*” (HW, p. 208).

⁶⁰ OP, p. 238: “*Alle empirisch feststellbaren ‚Religionen‘ sind nur insofern Religion, als ihnen diese existentielle Bindung des Menschen an den lebendigen Gott wirklich gelingt*” (HW, p. 209).

“Para poder cultivar ontología el hombre debe haberse aprehendido a sí mismo como espíritu. Porque sólo así podrá saber lo que es propiamente, analógicamente, ‘posesión del ser’. Pero con esto queda dicho que una ontología general y, por tanto, una *theologia naturalis* presuponen ya en todo caso una antropología, o sea, un saber del hombre acerca de sí mismo. La filosofía de la religión es *theologia naturalis*, pero ésta sólo es posible en unión primigenia y constante con una antropología metafísica”⁶¹.

En efecto, para el doctor Rahner la filosofía de la religión no solamente trata de Dios, sino que debe considerarse como una *enunciación del ser del hombre*⁶². La filosofía es una *filosofía humana*, pero abierta a la teología. En esto estamos de acuerdo, pero Rahner no especifica de qué filosofía se trata; él habla de la filosofía en general, en cuanto saber acerca del espíritu abierto a una *posible revelación*⁶³. Asimismo, dicha *revelación* tampoco debe entenderse en un sentido formal, sino en el plano de la *experiencia trascendental*; es por este motivo que el padre Rahner tiene tanto interés en equiparar, dentro del marco de la filosofía de la religión, tanto la *palabra* como el *silencio* de Dios:

“En efecto, incluso presuponiendo que Dios se calle, el hombre de tal metafísica percibe una ‘palabra de Dios’: su silencio. Y aun en este caso la última actitud existencialmente decisiva del hombre consistiría en inclinarse ante este Dios silencioso, y así el hombre sería en cierto sentido ‘teólogo’ de una ‘declaración’ histórica (es decir, indeducible por parte del hombre) de Dios acerca de la existencia humana (por cuanto el silencio mismo de Dios es ‘expresión’, y en este sentido ‘mensaje’ de una actitud libre, irrepitable e indeducible de Dios ante el hombre, a saber, de su actitud de distanciamiento que, por esto mismo, es indicativa)”⁶⁴.

En definitiva, el padre Rahner llega a la conclusión de que la filosofía debe entenderse, de modo implícito, como cristiana: “Bien entendida, la filosofía es siempre adventista, es

⁶¹ OP, p. 239: “Der Mensch muß sich selbst, um Ontologie treiben zu können, als Geist erfaßt haben. Denn nur dann kann er wissen, was ‚Seinshabe‘ eigentlich, analog ist. Damit ist aber gesagt, daß eine allgemeine Ontologie und so eine theologie naturalis immer schon innerlich getragen sind von einer Anthropologie: vom Wissen des Menschen um sich selbst. Religionsphilosophie ist theologia naturalis, diese ist aber nur möglich in ursprünglicher und ständiger Einheit mit einer metaphysischen Anthropologie” (HW, p. 210).

⁶² Cfr. OP, pp. 239-240; HW, p. 210.

⁶³ Cfr. OP, pp. 242-243; HW, p. 213.

⁶⁴ OP, p. 245: “Denn selbst unter der Voraussetzung des Sichverschweigens Gottes vernimmt der Mensch solcher Metaphysik ein ‚Wort Gottes‘: sein Schweigen. Und selbst in diesem Fall wäre die letzte existentiell entscheidende Haltung des Menschen die Beugung unter diesen schweigenden Gott, und der Mensch wäre so in gewissen Sinne ‚Theologie‘ einer geschichtlichen (das heißt vom Menschen selbst her unableitbaren) ‚Äußerung‘ Gottes über das menschliche Dasein (insofern ja auch das Schweigen Gottes ‚Ausdruck‘ und in diesem Sinne ‚Botschaft‘ eines einmalig-unableitbaren freien Verhältnisses Gottes zum Menschen, nämlich seines abweisend-verweisenden An-sich-Haltens, wäre)” (HW, p. 215).

una *praeparatio evangelii*, es, por tanto, por sí misma cristiana”⁶⁵. En efecto, los postulados rahnerianos que se muestran en *Hörer des Wortes* conocen una evolución manifiestamente más abierta en los escritos posteriores de nuestro autor; tal es el caso de un artículo incluido en la monumental obra colectiva *Mysterium Salutis*⁶⁶. En este escrito, Rahner aboga explícitamente por renovar la teología mediante un *giro antropológico trascendental*⁶⁷, porque, de hecho, según él, “toda teología es necesariamente antropología trascendental”⁶⁸. Para nuestro autor, la teología no puede obviar la antropología trascendental, puesto que ésta le aporta una visión más amplia del sujeto cognoscente, ya que —como afirma en *Sacramentum Mundi*— la filosofía siempre remite a Dios, si se la entiende como la doctrina de la trascendencia del espíritu⁶⁹. Asimismo, aunque las filosofías de Descartes o Kant, a simple vista, no se puedan considerar cristianas, para Rahner sí que lo son en su sentido más profundo, puesto que presentan al hombre como un sujeto libre del que depende el destino de toda la realidad, lo cual supone un gran aporte para la comprensión antropológica de la *historia de la salvación*:

“La gran filosofía occidental seguirá siempre en evolución y la teología tendrá siempre que aprender de ella. Pero esto no cambia nada el hecho de que una teología actual no puede ni debe retroceder a estados previos a la autocomprensión humana elaborada en la filosofía

⁶⁵ OP, p. 245: “*Philosophie, richtig verstanden, ist immer adventistisch, ist praeparatio evangelii, ist so von sich aus christlich*” (HW, p. 215).

⁶⁶ Cfr. RAHNER, K. *Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología en el marco de la teología*. En FEINER, J.; LÖHRER, M. (dirs.), et alii. *Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la Salvación. La historia de la salvación antes de Cristo*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977, vol. II-I, pp. 341-353; *Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie*. En FEINER, J.; LÖHRER, M. (dirs.), et alii. *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Einsiedeln; Zürich; Köhl: Benziger, 1967, vol. II, pp. 406-420.

⁶⁷ Cfr. ILLANES, J. L. “Vertiente antropológica de la teología”. *Scripta Theologica*. 1982, vol. 14, núm. 1, pp. 105-135.

⁶⁸ RAHNER, K. *Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología en el marco de la teología*. En FEINER, J.; LÖHRER, M. (dirs.), et alii. *Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la Salvación. La historia de la salvación antes de Cristo*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977, vol. II-I, p. 344: “*Infolgedessen ist jede solche Theologie notwendig transzendente Anthropologie*” (RAHNER, K. *Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie*. En FEINER, J.; LÖHRER, M. (dirs.), et alii. *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Einsiedeln; Zürich; Köhl: Benziger, 1967, vol. II, p. 408).

⁶⁹ “[...] dann verweist die Ph. als Lehre von der Transzendenz des Geistes auf Gott als das absolute Geheimnis ‚in Person‘, konstituiert in ihrer Anthropologie und Religionsphilosophie den Menschen als möglichen ‚Hören des Wortes‘ dieses lebendigen Gottes (vielleicht schon unter dem Einfluß des übernatürlichen Existentials) und verweist als bloße Reflexivität und unvollendbare Vermittlung den als geschichtlich und nicht bloß reflex zu sich vermittelten Menschen für seinem Daseinsvöllung in die Geschichte selbst” (RAHNER, K. *Philosophie und Theologie*. En RAHNER, K. (dir.), et alii. *Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*. Freiburg im Breisgau; Basel; Wien: Herder, 1969, vol. III, pp. 1209-1210): “La filosofía como doctrina de la trascendencia del espíritu, remite a Dios como el misterio absoluto ‘en persona’, constituye en su antropología y filosofía de la religión al hombre como posible ‘oyente de la palabra’ de este Dios vivo (acaso ya bajo el influjo del existencial sobrenatural) y, como mera reflexividad y mediación inconsumable, remite al hombre a la historia misma para la realización de su existencia, al hombre que lleva a cabo histórica y no sólo reflejamente la mediación consigo mismo” (RAHNER, K. *Filosofía y teología*. En RAHNER, K. (dir.), et alii. *Sacramentum Mundi. Enciclopedia teológica*. Barcelona: Herder, 1976, vol. III, pp. 210-211).

a impulsos del giro antropológico trascendental de Descartes, Kant, el idealismo y la actual filosofía existencial. Es cierto que esta filosofía es en un sentido acristiana, en cuanto que (salvo excepciones) cultiva una filosofía trascendental del sujeto autónomo, cuya subjetividad se cierra a la experiencia trascendental, y que el sujeto mismo se ve a sí mismo como punto de referencia permanente original y terminal. Pero esa misma filosofía es en otro sentido cristiana (más de lo que pensaron sus críticos tradicionales en la filosofía escolástica de la Edad Moderna), puesto que, en una comprensión cristiana radical, el hombre no es un elemento más en un cosmos de cosas, sujeto al sistema de coordenadas de conceptos ónticos construido desde ahí, sino el sujeto de cuya libertad subjetiva depende el destino de toda la realidad; de lo *contrario*, la historia de la salvación y de la no salvación no podría tener relevancia mundana⁷⁰.

Rahner, en definitiva, quiere defender que la antropología trascendental es un lugar de la teología, y, de hecho, la reduce a un momento interno de la autocomprensión humana, por mucho que él pretenda desmarcarse del modernismo y del racionalismo⁷¹. El hombre, para nuestro autor, es *la posible alteridad de Dios*, y, por esta razón, la antropología debe considerarse como *locus theologicus*: “ninguna teología puede afirmar nada acerca de Dios sin decir ya en eso mismo siempre algo acerca del hombre, y viceversa⁷². El hombre, al preguntarse acerca de Dios, se está preguntando,

⁷⁰ RAHNER, K. *Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología en el marco de la teología*. En FEINER, J.; LÖHRER, M. (dirs.), et alii. *Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la Salvación. La historia de la salvación antes de Cristo*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977, vol. II-I, p. 348: “Die große abendländische Philosophie wird immer lebendig bleiben, und die Theologie wird immer von ihr zu lernen haben. Das ändert aber nichts an der Tatsache, daß eine heutige Theologie nicht hinter das in der Philosophie artikulierte Selbstverständnis des Menschen zurück kann noch darf das von der transzendental-anthropologischen Wende seit Descartes, Kant und über den deutschen Idealismus bis in die heutige Existenz(ial)-philosophie bestimmt ist. Diese ganze Philosophie ist einerseits gewiß unchristlich, insofern sie (von Ausnahmen abgesehen) eine Transzendentalphilosophie des autonomen Subjekts treibt, dessen Subjektivität sich der transzendentalen Erfahrung verschließt, daß das Subjekt selbst sich als das dauernd zugeschnittene, her- und hinkünftige erfährt. Aber dieselbe Philosophie ist andererseits christlich (mehr als ihre traditionellen Kritiker in der scholastischen Schulphilosophie der Neuzeit davon verstanden haben), weil für ein radikal christliches Verständnis der Mensch letztlich nicht ein Moment in einem Kosmos der Sachen ist, untertan dem von daher konstruierten Koordinatensystem ontischer Begriffe, sondern das Subjekt, von dessen subjektiver Freiheit das Schicksal aller Wirklichkeit abhängig ist —sonst könnte die Heils— und Unheilsgeschichte keine welthafte Bedeutung haben” (RAHNER, K. *Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie*. En FEINER, J.; LÖHRER, M. (dirs.), et alii. *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Einsiedeln; Zürich; Köhl: Benziger, 1967, vol. II, pp. 414-415).

⁷¹ Cfr RAHNER, K. *Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología en el marco de la teología*. En FEINER, J.; LÖHRER, M. (dirs.), et alii. *Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la Salvación. La historia de la salvación antes de Cristo*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977, vol. II-I, p. 342; *Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie*. En FEINER, J.; LÖHRER, M. (dirs.), et alii. *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Einsiedeln; Zürich; Köhl: Benziger, 1967, vol. II, p. 406.

⁷² RAHNER, K. *Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología en el marco de la teología*. En FEINER, J.; LÖHRER, M. (dirs.), et alii. *Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la Salvación. La historia de la salvación antes de Cristo*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977, vol. II-I, p. 342: “[...] alle Theologie einschließlich der Lehre über Gott nichts aussagen kann, ohne damit auch schon immer etwas über den Menschen zu sagen und umgekehrt” (RAHNER, K. *Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie*. En FEINER, J.; LÖHRER, M. (dirs.), et alii.

al mismo tiempo, acerca de las condiciones aprióricas que existen en la estructura cognoscitiva de su ser consciente, capaz de autopoerse, en tanto que es *pura apertura* hacia el absoluto⁷³; de aquí la importancia de elaborar una teología dogmática en clave trascendental-antropológica⁷⁴:

“Cuando planteo, pues, la teología dogmática como teología en dimensión trascendental-antropológica, quiero decir que, al preguntarnos sobre cualquier objeto teológico, nos preguntamos a la vez por las condiciones necesarias de su conocimiento en el sujeto teológico, y demostramos que existen tales condiciones *a priori* para el conocimiento de dicho objeto; condiciones que ya en sí mismas implican y expresan algo sobre el objeto y sobre el modo, límites y métodos de su conocimiento”⁷⁵.

Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik. Einsiedeln; Zürich; Köhl: Benziger, 1967, vol. II, p. 406).

⁷³ Así lo especifica en *Grundkurs des Glaubens*: “Wenn wir fragen, welches die apriorischen Strukturen dieses Selbstbesitzes sind, dann ist zu sagen, daß —unbeschadet aller Vermitteltheit dieses Selbstbesitzes durch die raumzeitliche Erfahrung sinnlich gegeneber Gegenstände— dieses Subjekt grundsätzlich und von sich aus die reine Geöffnetheit für schlechthin alles, für das Sein überhaupt ist. Das Zeigt sich darin, daß die Bestreitung einer solchen unbegrenzten Eröffnetheit des Geistes auf schlechthin alles eine solche Eröffnetheit noch einmal implizit setzt und bejaht. Denn ein Subjekt, das sich selber als endlich erkennt und nicht nur in seiner Erkenntnis unwissend hinsichtlich der Begrenztheit der Möglichkeit seiner Gegenstände ist, hat seine Endlichkeit schon überschritten, hat sich selbst als endlich abgesetzt von einem subjektiv, aber unthematisch mitgegebenen Horizont möglicher Gegenstände von unendliche Weite” (RAHNER, K. *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums.* Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1976, p. 31): “Si preguntamos cuáles son las estructuras apriorísticas de esta posesión de sí mismo, hemos de decir que —a pesar de toda mediación de esa autoposición por la experiencia espacio-temporal de objetos dados sensiblemente— el sujeto humano es fundamentalmente y de suyo la pura apertura para todo en absoluto, para el ser en general. Esto se muestra en que la impugnación de tal apertura ilimitada del espíritu para todo en absoluto, vuelve a poner y afirma implícitamente dicha apertura. Pues un sujeto que se conoce a sí mismo como finito, y no sólo se halla en su conocimiento ignorando la limitación de la posibilidad de sus objetos, ha rebasado ya su finitud, se ha descalificado como meramente finito para situarse ante un horizonte juntamente dado —subjetivo, pero no temático— de posibles objetos con una amplitud infinita” (RAHNER, K. *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo.* Traducción de R. GABÁS PALLÁS. Barcelona: Herder, 1979, pp. 37-38).

⁷⁴ “La interpretación de toda la teología dogmática como teología en perspectiva trascendental antropológica implica la exigencia de pensar todo tema dogmático también por su cara trascendental, e implica la exigencia de que la teología se pregunte qué contenido material de la realidad (de la historia de la salvación y de la revelación) percibida *a posteriori* va comprendido en las ‘estructuras’ del sujeto teológico coafirmadas implícitamente *a priori* en la correspondiente afirmación teológica (supuesto que la cara trascendental de dicha afirmación deba tomarse en serio y no pasarse por alto)” (RAHNER, K. *Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología en el marco de la teología.* En FEINER, J.; LÖHRER, M. (dirs.), et alii. *Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la Salvación. La historia de la salvación antes de Cristo.* Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977, vol. II-I, p. 343): “Die Interpretation der ganzen dogmatischen Theologie als transzendental-anthropologisch dimensionierte Theologie impliziert indes die Forderung, daß jede dogmatische Thematik auch nach ihrer transzendentalen Seite zu bedenken ist und die Theologie sich der Frage stellt, was die in der jeweiligen theologischen Aussage apriorisch implizit mitausgesagten ‚Strukturen‘ des theologischen Subjektes selbst auch schon an materialer Inhaltlichkeit der aposteriorisch erfahrenen Wirklichkeit (der Heils- und Offenbarungsgeschichte) beinhalten, wenn die transzendente Seite dieser Aussage nicht übersehen, sondern ernst genommen werden soll” (RAHNER, K. *Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie.* En FEINER, J.; LÖHRER, M. (dirs.), et alii. *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik.* Einsiedeln; Zürich; Köhl: Benziger, 1967, vol. II, p. 407).

⁷⁵ RAHNER, K. *Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología en el marco de la teología.* En FEINER, J.; LÖHRER, M. (dirs.), et alii. *Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la Salvación. La historia de la salvación antes de Cristo.* Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977, vol. II-I, p. 342: “Wenn wir also die dogmatische Theologie als transzendental-anthropologisch dimensionierte

Según Karl Rahner, la producción de una *dogmática trascendental* es urgente para el hombre de hoy, el cual no es capaz de asumir las propias fórmulas dogmáticas, las cuales también deberían adecuarse al pensamiento del hombre contemporáneo⁷⁶. Rahner cree que no se puede continuar presentando la fe al mundo del mismo modo a como se ha ido enseñando hasta el momento, planteando cuestiones que pueden ser recibidas por el hombre de hoy como ridículas: las indulgencias, el Papa como *Claviger Coeli*, el purgatorio o los niños que mueren sin ser bautizados. De lo que se trata es, en fin, de *desmitologizar* el modo de mostrar la fe al hombre, incluso en las verdades nucleares, como pueden ser las cristológicas⁷⁷:

Theologie ansetzen wollen, so will das besagen, daß wir bei jedem theologischen Gegenstand nach den notwendigen Bedingungen seiner Erkenntnis im theologischen Subjekt mitfragen und aufweisen, daß es solche apriorische Bedingungen für die Erkenntnis dieses Gegenstandes gibt, die selbst schon über den Gegenstand, die Weise und Grenzen und über die Methode seiner Erkenntnis etwas implizieren und aussagen" (RAHNER, K. *Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie*. En FEINER, J.; LÖHRER, M. (dirs.), *et alii. Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Einsiedeln; Zürich; Köhl: Benziger, 1967, vol. II, p. 407).

⁷⁶ Parece oportuno recordar aquí la enseñanza de san Vicente de Lerins acerca de las fórmulas dogmáticas, la cual parece que no es tenida en cuenta por nuestro autor: "*Eadem tamen, quae didicisti doce, et cum dicas nove, non dicas nova. Sed forsitan dicit aliquis: nullusne ergo in Ecclesia Christi profectus habebitur religionis? Habeatur plane et maximus. Nam quis ille est tam invidus hominibus, tam exosus Deo, qui istud prohibere conetur? Sed ita tamen, ut vere profectus sit ille fidei, non permutatio. Siquidem ad profectum pertinet, ut in semetipsa unaquaeque res amplifietur, ad permutationem vero, ut aliquid ex alio in aliud transvertatur. Crescat igitur oportet et multum vehementerque proficiat tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius Ecclesiae —aetatum ac seculorum gradibus— intelligentia, scientia, sapientia, sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia*" (SAN VICENTE DE LERINS. *Commonitorium*, XXII-XXIII). Por otra parte, también confirma Pablo VI la necesidad de custodiar las fórmulas, al estar éstas vinculadas a un contenido dogmático: "Las fórmulas dogmáticas están tan íntimamente ligadas a su contenido, que todo cambio o esconde o provoca una alteración del mismo contenido" (traducción propia del texto original: "*Le formule dogmatiche siano così intimamente legate al loro contenuto, che ogni cambiamento o nasconde, o provoca un'alterazione del contenuto stesso*" (PABLO VI. *Udienza generale* [en línea]. Sancta Sedes: 5 de julio de 1967. <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1967/documents/hf_p-vi_aud_19670705.html> [Consulta: 6 de febrero de 2017]).

⁷⁷ Incluso, en *Sacramentum Mundi*, Rahner advierte que, a la hora de elaborar la antropología teológica, es inadecuado hacerlo únicamente desde la cristología; también debe elaborarse desde la propia experiencia del hombre: "*Vom Gott und vom Menschen her erscheint so die Christologie als die radikalste überbietende Wiederholung der theologischen A. Sosehr darum (mindestens) die theologische A. die Christologie als ihr Kriterium und Richtmaß vor sich haben müßte, so ist es dennoch nicht angebracht, sie einbahnig von der Christologie her zu entwerfen. Wir begegnen zwar dem Menschen nie außerhalb einer Situation der Partnerschaft mit dem Wort Gottes, und diese Partnerschaft enthüllt in ihrem letzten Sinn sich erst im Gottmenschen, in dem der Redende und der Angeredete, Wort und absolutes Hören, einer und derselbe werden, aber wir begegnen doch diesem unüberbietbaren Höhepunkt der Geschichte dieser Partnerschaft innerhalb des Ganzen dieser unserer Geschichte, in der wir den Menschen erfahren, und wissen schon vom Menschen etwas (und zwar auch von Gott her), wenn wir Christus begegnen und verstehen, daß er ein Mensch ist. Es müßte also zu einer Verkürzung der theologischen A. führen, wollte man sie ausschließlich von ihrem Ziel her, der Christologie, betreiben, weil die letzte Erfahrung die frühere nicht aufhebt*" (RAHNER, K. *Theologische Anthropologie*. En RAHNER, K. (dir.), *et alii. Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*. Freiburg im Breisgau; Basel; Wien: Herder, 1967, vol. I, pp. 181-182): "Sin embargo, por más que la antropología (al menos) teológica deba tener ante sus ojos la cristología como su criterio y medida, no obstante, es inadecuado desarrollarla únicamente desde la cristología. Ciertamente, nunca encontramos al hombre fuera de su alianza con la palabra de Dios, alianza que por primera vez descubre su último sentido en el Dios, hecho hombre, donde el que habla y el que escucha, donde la palabra y la audición absoluta, se hacen una misma cosa; pero nosotros hallamos este insuperable punto cumbre de la historia de dicha alianza dentro del todo de nuestra historia, en la cual hemos experimentado ya al hombre y sabido algo de él (y, por cierto, también a partir de la luz divina) cuando

“Pensemos además en las formulaciones teológicas tal como hoy llegan al hombre y tal como casi inevitablemente son comprendidas por él. Si un hombre actual no educado cristianamente oye que Jesús es el Dios hecho hombre, lo primero que hará será rechazar esta afirmación como un elemento mitológico sobre el que huelga discutir: es lo mismo que hacemos nosotros cuando oímos que al Dalai Lama se le tiene por una reencarnación de Buda”⁷⁸.

Es más, Rahner añade que la teología, en su manera de presentar las fórmulas dogmáticas, puede ser culpable de que muchos permanezcan en sus dudas, lo que nos parece una justificación velada del ateísmo del hombre moderno. Por consiguiente, parece perentorio hacer una teología que muestre y haga inteligible la necesaria conexión entre las afirmaciones dogmáticas y la experiencia de la autocomprensión del hombre mismo:

“Pero si el hombre actual, por culpa de la teología, encuentra el contenido de la revelación desprovisto de credibilidad, no es ilógico que se sienta con derecho a persistir en su duda sobre el hecho de la revelación. Todas estas dificultades del hombre actual pueden reducirse a una estructura formal común: las afirmaciones teológicas no se formulan de modo que le sea posible al hombre percibir qué conexión existe entre lo así afirmado y la autocomprensión que a ese hombre se le impone en su experiencia”⁷⁹.

encontramos a Cristo y entendemos que él es un hombre. Por consiguiente, constituiría una abreviación de la antropología teológica el que intentáramos desarrollarla exclusivamente desde su meta, desde la cristología, pues la última experiencia no suprime la anterior”. (RAHNER, K. *Antropología teológica*. En RAHNER, K. (dir.), et alii. *Sacramentum Mundi. Enciclopedia teológica*. Barcelona: Herder, 1976, vol. I, pp. 295-296).

⁷⁸ RAHNER, K. *Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología en el marco de la teología*. En FEINER, J.; LÖHRER, M. (dirs.), et alii. *Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la Salvación. La historia de la salvación antes de Cristo*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977, vol. II-I, p. 346: “Zumal dann nicht, wenn wir an die theologischen Formulierungen denken, so wie sie faktisch das Ohr des Menschen von heute erreichen und von ihm fast zwangsläufig verstanden werden. Wenn ein heutiger Mensch, der nicht schon als Christ erzogen ist, hört, Jesus sei der menschengewordene Gott, dann wird er zunächst diese Erklärung ebenso als ein für ihn von vornherein nicht in Frage kommendes Mythologem ablehnen, wie wir es tun, wenn wir hören, der Dalai Lama halte sich für eine Reinkarnation Buddhas” (RAHNER, K. *Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie*. En FEINER, J.; LÖHRER, M. (dirs.), et alii. *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Einsiedeln; Zürich; Köhl: Benziger, 1967, vol. II, p. 411).

⁷⁹ RAHNER, K. *Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología en el marco de la teología*. En FEINER, J.; LÖHRER, M. (dirs.), et alii. *Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la Salvación. La historia de la salvación antes de Cristo*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977, vol. II-I, p. 346: “Wenn aber der Mensch durch die Schuld der Theologie den Inhalt der Offenbarung als unglaubwürdig empfindet, wird er nicht ganz unlogisch sich zu verstärktem Zweifel an der Tatsache der Offenbarung berechtigt halten. All diese Schwierigkeiten des heutigen Menschen können auf eine gemeinsame formale Struktur zurückgeführt werden: die theologischen Aussagen werden nicht so formuliert, daß der Mensch erkennen kann, wie das in ihnen Gemeinte mit dem Selbstverständnis zusammenhängt, das sich in seiner Erfahrung bezeugt” (RAHNER, K. *Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie*. En FEINER, J.; LÖHRER, M. (dirs.), et alii. *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Einsiedeln; Zürich; Köhl: Benziger, 1967, vol. II, p. 412).

En efecto, el padre Rahner, partiendo de su filosofía de las religiones y de su metafísica trascendental, es decir, de la reducción-disolución antropológica de la metafísica⁸⁰, exige que la teología sobrenatural quede reducida a antropología religiosa, lo que supone *absolute* un rotundo *giro antropológico* de la propia teología, como él claramente proclama: “pedir la manifestación de tales conexiones entre el contenido de las afirmaciones dogmáticas y la autoexperiencia humana no es objetivamente otra cosa que abogar en teología por el giro hacia un método antropológico trascendental”⁸¹. Dicho método, según nuestro autor, contribuirá a la desmitologización de la propia teología⁸².

b) *Confrontación con la enseñanza de santo Tomás y del Magisterio de la Iglesia*

Antes de proseguir, es necesario confrontar la antedicha tesis rahneriana, puesto que las enseñanzas que se han expuesto aquí ya afectan más directamente al bien común de la Iglesia, considerada en su *munus docendi*, pues no parece posible encontrar en la Tradición una justificación del *giro antropológico trascendental* que reclama el padre Rahner. Además, es difícil que este *giro antropológico* no afecte negativamente a la teología misma, si se permite que cualquier filosofía incompatible con la fe le sirva de fundamento. Veamos, en consecuencia, lo que nos enseña santo Tomás de Aquino y el

⁸⁰ Cfr. FABRO, C. “Karl Rahner e l'ermeneutica tomistica. La risoluzione-dissoluzione della metafisica nell'antropologia”. *Divus Thomas*. 1971, vol. LXXIV, núms. 3-4, pp. 287-338, 423-465.

⁸¹ RAHNER, K. *Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología en el marco de la teología*. En FEINER, J.; LÖHRER, M. (dirs.), et alii. *Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la Salvación. La historia de la salvación antes de Cristo*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977, vol. II-I, p. 347: “Die Aufdeckung solcher Zusammenhänge zwischen dem Inhalt der dogmatischen Sätze und der menschlichen Selbsterfahrung ist aber sachlich nichts anderes als die geforderte Kehre zu einer transzendental-anthropologischen Methode in der Theologie” (RAHNER, K. *Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie*. En FEINER, J.; LÖHRER, M. (dirs.), et alii. *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Einsiedeln; Zürich; Köhl: Benziger, 1967, vol. II, p. 413).

⁸² “[...] so daß, da hier Wesen und Sein Selbstgegebenheit und Transzendenz besagen, die substantielle Einheit mit dem Logos in der Begrifflichkeit von Selbstgegebenheit und Transzendenz grundsätzlich aussagbar sein muß, damit das mit der hypostatischen Union Gemeinte wirklich deutlich genug vor einem mythologischen Mißverständnis geschützt ist. Die ganze Theologie bedarf dieser transzendental-anthropologischen Wende, weil die ganze Theologie von den sich selbst wieder gegenseitig bedingenden Lehren von Trinität, Gnade und Inkarnation bestimmt ist, die aber heute und grundsätzlich eines transzendentalen Ansatzes bedürfen” (RAHNER, K. *Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie*. En FEINER, J.; LÖHRER, M. (dirs.), et alii. *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Einsiedeln; Zürich; Köhl: Benziger, 1967, vol. II, p. 413): “Dado que esencia y ser del hombre significan autodonación y trascendencia, la unidad sustancial con el Logos debe ser expresable en las categorías de autodonación y trascendencia, si se quiere que lo significado con la unión hipostática quede a salvo de una falsa interpretación mitológica. Toda la teología requiere este giro antropológico trascendental, puesto que toda la teología está gravitando sobre los tratados de Trinidad, gracia y encarnación, tratados que hoy necesitan radicalmente de un planteamiento trascendental” (RAHNER, K. *Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología en el marco de la teología*. En FEINER, J.; LÖHRER, M. (dirs.), et alii. *Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la Salvación. La historia de la salvación antes de Cristo*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977, vol. II-I, p. 347).

propio Magisterio de la Iglesia en referencia a la relación de la fe y la razón, de la teología y la filosofía.

Santo Tomás precisamente dedica la primera cuestión de la *Summa Theologiae* a enseñar dos cosas: que la teología es una ciencia, y qué relación debe tener ésta con la filosofía. El Aquinate explica que, debido a que el hombre tiene como fin a Dios mismo, fue necesario que, además de la filosofía, existiera una ciencia que versara acerca de Dios partiendo de la divina revelación y sustentándose en ella. La teología es necesaria para la salvación del hombre porque, a pesar de que él, por la luz natural de la razón, puede ordenar sus pensamientos y acciones, la verdad divina excede en grado sumo los límites de la razón humana. Incluso —precisa el Doctor Angélico—, todo lo que la razón humana puede alcanzar por sí sola, es necesario que sea fortalecido y confirmado por la revelación, puesto que, de lo contrario, solamente podrían acceder al conocimiento de Dios unos pocos, los cuales no estarían en absoluto exentos de errores. Para el Aquinate, no es la razón limitada del hombre que debe robustecer la teología —como piensa Rahner—, sino que es la teología la que debe, en todo caso, iluminar la filosofía y depurarla de los posibles errores que en ella se puedan dar.

“Necessarium fuit ad humanam salutem, esse doctrinam quandam secundum revelationem divinam, praeter philosophicas disciplinas, quae ratione humana investigantur. Primo quidem, quia homo ordinatur ad Deum sicut ad quendam finem qui comprehensionem rationis excedit, secundum illud Isaiae LXIV, oculus non vidit Deum absque te, quae praeparasti diligentibus te. Finem autem oportet esse praecognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem. Unde necessarium fuit homini ad salutem, quod ei nota fierent quaedam per revelationem divinam, quae rationem humanam excedunt. Ad ea etiam quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina. Quia veritas de Deo, per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum, homini proveniret, a cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est. Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruantur. Necessarium igitur fuit, praeter philosophicas disciplinas, quae per rationem investigantur, sacram doctrinam per revelationem haberi”⁸³.

Por otro lado, la fusión que propone Rahner entre la antropología y la teología termina degradando a ésta como ciencia *una* e independiente. La misma teología tiene como objeto a Dios, y este único objeto es lo que da unidad a dicha ciencia, lo cual no se produciría si tuviese al hombre y a Dios por igual. Es cierto que la teología se ocupa también de las criaturas, pero no debemos olvidar que éstas siempre son tratadas por

⁸³ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 1, a. 1, co.

la ciencia sagrada en cuanto referidas a Dios: “*Sacra doctrina non determinat de Deo et de creaturis ex aequo, sed de Deo principaliter, et de creaturis secundum quod referuntur ad Deum, ut ad principium vel finem. Unde unitas scientiae non impeditur*”⁸⁴. Asimismo, el Santo Doctor no se olvida de recordar que la *sacra doctrina* no solamente tiene unidad e independencia, sino que es superior a todas las ciencias, tanto especulativas, como prácticas. Es superior a las prácticas porque el fin de la teología, considerada en el plano moral, es la felicidad eterna⁸⁵; y es superior a las especulativas debido a que su fin es mucho más sublime, y sobrepasa los límites de la razón humana, como hemos dicho anteriormente. Rahner, por el contrario, pone el fin y el principio en el hombre mismo, encerrando a Dios y a su revelación en los límites de la limitada conciencia del espíritu. De hecho, Rahner, con su *giro antropológico trascendental*, está substituyendo a Dios, en cuanto sujeto de la teología, por el hombre. Ya el mismo Aquinate advirtió del error de aquellos que cometían dicha substitución. No solamente el hombre, sino, por ejemplo, la propia Iglesia o los artículos de fe, no pueden considerarse como sujetos de la teología; el único sujeto es Dios y todo el resto de la realidad se trata, ciertamente, en la sagrada doctrina, pero solamente en tanto que referida al sujeto y fin de la misma⁸⁶. No se puede admitir, por ende, la reducción antropológica de la teología, pues ésta es sabiduría en grado sumo por encima de las otras ciencias, incluida la filosofía. Es más, lo más propio de la teología es tratar acerca de Dios, pero no solamente por sus efectos, sino que también debe considerar a Dios en sí mismo, lo cual solamente puede hacer basándose en la revelación⁸⁷.

⁸⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 1, a. 3, ad 1.

⁸⁵ “*Practicarum vero scientiarum illa dignior est, quae ad ulteriorem finem ordinatur, sicut civilis militari, nam bonum exercitus ad bonum civitatis ordinatur. Finis autem huius doctrinae in quantum est practica, est beatitudo aeterna, ad quam sicut ad ultimum finem ordinantur omnes alii fines scientiarum practicarum*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 1, a. 5, co.).

⁸⁶ “*Deus est subiectum huius scientiae. Sic enim se habet subiectum ad scientiam, sicut obiectum ad potentiam vel habitum. Proprie autem illud assignatur obiectum alicuius potentiae vel habitus, sub cuius ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum, sicut homo et lapis referuntur ad visum in quantum sunt colorata, unde coloratum est proprium obiectum visus. Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem. Unde sequitur quod Deus vere sit subiectum huius scientiae. Quod etiam manifestum fit ex principiis huius scientiae, quae sunt articuli fidei, quae est de Deo, idem autem est subiectum principiorum et totius scientiae, cum tota scientia virtute contineatur in principiis. Quidam vero, attendentes ad ea quae in ista scientia tractantur, et non ad rationem secundum quam considerantur, assignaverunt aliter subiectum huius scientiae, vel res et signa; vel opera reparationis; vel totum Christum, idest caput et membra. De omnibus enim istis tractatur in ista scientia, sed secundum ordinem ad Deum*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 1, a. 7, co.).

⁸⁷ “*In genere totius humanae vitae, prudens sapiens dicitur, in quantum ordinat humanos actus ad debitum finem, unde dicitur Prov. X, sapientia est viro prudentia. Ille igitur qui considerat simpliciter altissimam causam totius universi, quae Deus est, maxime sapiens dicitur, unde et sapientia dicitur esse divinorum cognitio, ut patet per Augustinum, XII de Trinitate. Sacra autem doctrina propriissime determinat de Deo secundum quod est altissima causa, quia non solum quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile (quod philosophi cognoverunt, ut dicitur Rom. I, quod notum est Dei, manifestum est illis); sed etiam quantum ad id quod notum est sibi soli de seipso, et aliis per revelationem communicatum. Unde sacra doctrina maxime dicitur sapientia*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 1, a. 6, co.).

Por otra parte, no debemos olvidar que este erróneo *giro antropológico* en la teología tiene su fundamento en la reducción antropológica que previamente Rahner hizo de la metafísica. En este sentido, también es legítimo que nos preguntemos si Rahner ha traicionado las enseñanzas de santo Tomás y las directrices de la Iglesia a la hora de no considerar la filosofía como *ancilla theologiae*⁸⁸. En este sentido, no puede haber oposición entre la verdad sobrenatural y la natural, entre la teología y la filosofía; al contrario: la razón, mediante los *praeambula fidei*⁸⁹, prepara el camino para la fe. Ahora bien, debe además tenerse en cuenta que la fe es superior a la razón; para santo Tomás, la fe presupone la razón, de igual modo que la gracia presupone la naturaleza, y así como la gracia perfecciona la naturaleza, la fe perfecciona la razón, y no a la inversa, como parece creer nuestro autor: “*Deum esse, et alia huiusmodi quae per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, ut dicitur Rom. I non sunt articuli fidei, sed praeambula ad articulos, sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile*”⁹⁰.

Asimismo, es iluminadora la enseñanza del Angélico Doctor al principio de la *Summa contra Gentiles*. En esta obra se explica que la filosofía debe ser la ciencia de la verdad. Para el Santo Doctor, la filosofía debe ocuparse de la verdad, pero no de cualquier verdad, sino de la verdad suprema, la divina, que es origen de todas las otras

⁸⁸ “*Aliae scientiae dicuntur ancillae huius, Prov. IX, misit ancillas suas vocare ad arcem*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 1, a. 5, s. c.).

⁸⁹ Al respecto, Mons. Livi, en contra del racionalismo y del fideísmo, recuerda que la Palabra de Dios y todo acto de fe también tienen un contenido racional, de ahí la importancia de los *praeambula fidei* para la teología, que le preparan el camino en el plano filosófico-racional: “El prejuicio racionalista tiene en común con el fideísmo el no conseguir ver con claridad que la revelación cristiana, al ser la Palabra de Dios que se comunica a los hombres, debe necesariamente tener un contenido racional, conforme no sólo al entendimiento humano (dimensión subjetiva) sino también a las verdades que el hombre puede alcanzar con sus fuerzas naturales (dimensión objetiva), verdades que constituyen la sabiduría humana natural (metafísica, moral, religiosa): aquella sabiduría natural que representa justamente, en palabras de santo Tomás de Aquino, los ‘*praeambula fidei*’, o sea, el camino racional que lleva a poder entender como razonable la Palabra de Dios y luego, si las disposiciones espirituales de la persona son rectas, a aceptarla como la verdad que salva. El no querer admitir que la revelación divina tiene un consistente contenido racional —por supuesto, sin que eso quite a las verdades reveladas su carácter de misterio sobrenatural— lleva, por una parte, a pensar que la filosofía, siendo pura problematicidad y ‘búsqueda sin fin’, no puede de ninguna manera estar unida a la fe, que es certeza dogmática; y, por otra parte, lleva a concebir el acto de fe como adhesión meramente voluntaria, irracional, a una vivencia subjetiva (Edmund Husserl), o a una comunidad de creyentes, o a una tradición espiritual (Gianni Vattimo). En otras palabras, el error teológico de no admitir la racionalidad de la fe cristiana está a la base de ambos rechazos: el rechazo de la necesidad de los ‘*praeambula fidei*’ y el rechazo de la posibilidad de una filosofía cristiana auténticamente filosófica. Y se trata de un error teológico que nace de un error filosófico: el desconocer la racionalidad intrínseca de todo acto de fe, en cuanto conocimiento por testimonio: este tipo de conocimiento, en efecto, requiere motivos proporcionados para que un sujeto pueda dar su consentimiento a una verdad que él personalmente no puede alcanzar pero que le es comunicada (transmitida por medio de la palabra) por otro, que le ofrece todas las garantías de credibilidad necesaria” (LIVI, A. “Fides praesupponit rationem. La doctrina de Santo Tomás sobre los *praeambula fidei* y su relación con la inclinación natural del hombre a conocer la verdad acerca de Dios”. *Espíritu*. 2011, vol. LX, núm. 141, pp. 76-77).

⁹⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 2, ad 1.

verdades⁹¹. Dicha verdad debe mostrarse por un doble método: no es suficiente con contemplar y proponer la verdad, sino que también hay que combatir el error: “*sicut sapientis est veritatem praecipue de primo principio meditari et aliis disserere, ita eius est falsitatem contrariam impugnare*”⁹². Nuestro autor, por el contrario, no sólo rehúsa cualquier confrontación con la filosofía moderna, como hemos podido leer anteriormente, sino que, al considerar que ésta goza de una visión más completa de la realidad, ya que es desde el hombre que ésta alcanza su sentido, piensa que puede enriquecer la teología dogmática *a summo ad imum*, en todas sus dimensiones. En cambio, el Aquinate hace suyas aquellas palabras de la Sagrada Escritura: “*Veritatem meditabitur guttur meum, et labia mea detestabuntur impium*” (Prov. 8, 7). Por esta razón, el oficio del sabio es proclamar la verdad, pero también impugnar la impiedad del error que se opone no sólo a la verdad natural, sino también, por extensión, a la verdad divina.

*“Eiusdem autem est unum contrariorum prosequi et aliud refutare sicut medicina, quae sanitatem operatur, aegritudinem excludit. Unde sicut sapientis est veritatem praecipue de primo principio meditari et aliis disserere, ita eius est falsitatem contrariam impugnare. Convenienter ergo ex ore sapientiae duplex sapientis officium in verbis propositis demonstratur: scilicet veritatem divinam, quae antonomastice est veritas, meditatam eloqui, quod tangit cum dicit, veritatem meditabitur guttur meum; et errorem contra veritatem impugnare, quod tangit cum dicit, et labia mea detestabuntur impium, per quod falsitas contra divinam veritatem designatur, quae religioni contraria est, quae etiam pietas nominatur, unde et falsitas contraria ei impietatis sibi nomen assumit”*⁹³.

Según Rahner, el pluralismo filosófico debe servir para fomentar el pluralismo teológico⁹⁴ —que consideramos disgregador⁹⁵—, renunciando así a toda unidad en la

⁹¹ “*Finis autem ultimus uniuscuiusque rei est qui intenditur a primo auctore vel motore ipsius. Primus autem auctor et motor universi est intellectus, ut infra ostendetur. Oportet igitur ultimum finem universi esse bonum intellectus. Hoc autem est veritas. Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi; et circa eius considerationem principaliter sapientiam insistere. Et ideo ad veritatis manifestationem divina sapientia carne induta se venisse in mundum testatur, dicens, Ioan. 18-37: ego in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati. Sed et primam philosophiam philosophus determinat esse scientiam veritatis; non cuiuslibet, sed eius veritatis quae est origo omnis veritatis, scilicet quae pertinet ad primum principium essendi omnibus; unde et sua veritas est omnis veritatis principium; sic enim est dispositio rerum in veritate sicut in esse”* (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 1, nn. 4-5).

⁹² SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 1, n. 6.

⁹³ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 1, nn. 6-7.

⁹⁴ Cfr. PERINI, G. “Pluralismo teológico e unità della fede. A proposito delle teorie di K. Rahner”. *Doctor Communis*. 1979, núm. 2, pp. 135-188; ILLANES, J. L. “Pluralismo teológico y verdad de la fe”. *Scripta Theologica*. 1975, vol. 7, núm. 2, pp. 619-684.

⁹⁵ En cuanto al pluralismo teológico, Rahner afirma: “El pluralismo en teología se va imponiendo en la vida concreta de la Iglesia, máxime cuando se hace teología con amplitud de espíritu y sin estrecheces escolares” (RAHNER, K. “Pluralismo en teología y la unidad de confesión en la Iglesia”. *Concilium*. 1969, núm. 46, p. 427). En cambio, al papa Pablo VI llegó a denunciar dicho pluralismo como disgregador para la vida de la Iglesia: “¡Basta con la disensión dentro de la Iglesia!; ¡basta con una disgregadora interpretación del pluralismo!; ¡basta con la autolesión de los católicos a su indispensable cohesión!; ¡basta con la desobediencia calificada como libertad!” (traducción propia del

verdad filosófica, en la teológica o entre ambas, lo que termina afectando a la unidad de la verdad de la fe en la misma Iglesia: “Y precisamente este pluralismo en la filosofía también, este pluralismo que no es posible suprimir ni elaborar intelectualmente, es hoy un hecho que no podemos dejar de lado. Ahora bien, toda teología es siempre una teología de las antropologías profanas y de las propias interpretaciones del hombre”⁹⁶.

Rahner cree diáfano que existe una *diferencia substancial* entre el pluralismo del pasado y el actual. Acierta Rahner cuando admite que, en el pasado, las confrontaciones teológicas se realizaban dentro de un *horizonte común*, en donde los adversarios compartían los mismos conceptos, medio lingüístico, supuestos filosóficos, planteamientos e, incluso, el mismo sentido de la vida⁹⁷. Hoy, en cambio —prosigue Rahner—, todo es *esencialmente distinto*, ya que la filosofía ha dejado de ser un lugar común de confrontación, debido a que las ciencias modernas se han independizado de la propia filosofía. Por otra parte, la actual teología católica también se encuentra ante teologías protestantes de carácter exegético, sistemático o histórico⁹⁸. Hoy se encuentra una pluralidad de filosofías, y la teología —según Rahner— debe emular dicho pluralismo, que se presenta como si fuera un fenómeno irreversible:

“Ya no existe la filosofía escolástica, tal como los teólogos de edad la aprendimos mejor o peor hace cuarenta años. La filosofía está hoy disgregada en un pluralismo de filosofías. Y precisamente este pluralismo en la filosofía también, este pluralismo que no es posible suprimir ni elaborar intelectualmente, es hoy un hecho que no podemos dejar de lado. Ahora bien, toda teología es siempre una teología de las antropologías profanas y de las propias interpretaciones del hombre, las cuales, como tales, no entran por completo, pero sí

texto original): “*Basta con il dissenso interiore alla Chiesa; basta con una disgregatrice interpretazione del pluralismo; basta con l'autolesione dei cattolici alla loro indispensabile coesione; basta con la disubbidienza qualificata come libertà*” (PABLO VI. *Udienza generale* [en línea]. Sancta Sedes: 16 de julio de 1975. <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/audiencias/1975/documents/hf_p-vi_aud_19750716.html> [Consulta: 6 de febrero de 2017]).

⁹⁶ RAHNER, K. *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Traducción de R. GABÁS PALLÁS. Barcelona: Herder, 1979, p. 24: “*Und dieser unaufholbare, unbewältigbare Pluralismus auch der Philosophien ist heute eben eine Tatsache, die wir nicht überspringen können. Nun ist natürlich auch jede Theologie immer eine Theologie der profanen Anthropologien und Selbstinterpretationen des Menschen*” (RAHNER, K. *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1976, p. 19).

⁹⁷ Así es, el pluralismo teológico ha sido legítimo a lo largo de toda la historia de la teología (tomistas, escotistas, suarecianos, agustinianos), pero una cosa muy distinta es cuando se traspasan los límites de la ortodoxia, llegando a un pluralismo dentro del mismo dogma, es decir, a un inadmisibles *pluralismo dogmático* (cfr. DE ALDAMA, J. A. *Movimientos teológicos secularizantes*. Madrid: BAC, 1973, p. 179). Un sano *pluralismo* es incluso *inherente a la investigación teológica*. En cambio, el pluralismo de algunos *innovadores* está ligado al *aggiornamento* que pretende acomodar la teología al pensamiento moderno que piensa que la realidad es pura historicidad, y que no existen verdades fijas (cfr. AMERIO, R. *Iota unum. Estudio sobre las transformaciones de la Iglesia católica en el siglo XX*. Madrid: Criterio Libros, 2003, p. 368).

⁹⁸ Cfr. RAHNER, K. “Pluralismo en teología y la unidad de confesión en la Iglesia”. *Concilium*. 1969, núm. 46, pp. 428-430.

parcialmente en estas filosofías explícitas. Y desde ahí vuelve a originarse por fuerza un enorme pluralismo de teologías⁹⁹.

Sin embargo, el Magisterio de la Iglesia ha advertido en varias ocasiones del peligro de introducir doctrinas filosóficas incompatibles con la doctrina católica. San Pío X, en la encíclica *Pascendi Dominici Gregis*, recordando el magisterio de sus predecesores Pío IX y León XIII, enseñaba que los modernistas invierten los términos, haciendo que la teología se someta y se subordine a las impías filosofías que no veneran los misterios de Dios, haciendo que la reina (la teología) sirva a la esclava (la filosofía):

“Quae omnia, Venerabiles Fratres, contraria prorsus sunt iis quae Pius IX, decessor Noster tradebat, docens (Brev. ad Ep. Wratislav. 15 Jun. 1857): Philosophiae esse, in iis quae ad religionem pertinent, non dominari sed ancillari, non praescribere quid credendum sit, sed rationabili obsequio amplecti, neque altitudinem scrutari mysteriorum Dei, sed illam pie humiliterque revereri. Modernistae negotium plane invertunt: quibus idcirco applicari queunt, quae Gregorius IX item decessor Noster de quibusdam suae aetatis theologis scribebat (Ep. ad Magistros theol. paris. non. Jun. 1223); Quidam apud vos, spiritu vanitatis ut uter distenti, positos a Patribus terminos profana transferre satagunt novitate; coelestis paginae intellectum [...] ad doctrinam philosophicam rationalium inclinando, ad ostentationem scientiae, non profectum aliquem auditorum. [...] Ipsi, doctrinis variis et peregrinis abducti, redigunt caput in caudam, et ancillae cogunt famulari reginam”¹⁰⁰.

Para la cuestión que nos ocupa, y en contra de Rahner, queremos recordar que, en la encíclica *Humani Generis*, Pío XII condena explícitamente el existencialismo, al considerar que éste se olvida de las esencias universales, para centrarse únicamente en los sujetos existentes particulares¹⁰¹. El Papa también condena el historicismo que demuele los fundamentos de toda verdad y toda ley absolutas¹⁰². Sin embargo, aún nos

⁹⁹ RAHNER, K. *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Traducción de R. GABÁS PALLÁS. Barcelona: Herder, 1979, p. 24: “Die neuscholastische Schulphilosophie, so wie wir älteren Theologen sie einmal recht und schlecht vor vierzig Jahren gelernt haben, existiert nicht mehr. Die Philosophie ist heute in einen Pluralismus von Philosophien zerfallen. Und dieser unaufholbare, unbewältigbare Pluralismus auch der Philosophien ist heute eben eine Tatsache, die wir nicht überspringen können. Nun ist natürlich auch jede Theologie immer eine Theologie der profanen Anthropologien und Selbstinterpretationen des Menschen, die als solche nie ganz, aber doch zum Teil auch in diese expliziten Philosophien eingehen. Und so wird von daher noch einmal ein ungeheurer Pluralismus der Theologien notwendig bewirkt” (RAHNER, K. *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1976, p. 19).

¹⁰⁰ Pío X. *Litterae encyclicae Pascendi Dominici Gregis* (8 de septiembre de 1907): AAS 40 (1907), p. 608.

¹⁰¹ “Huiusmodi evolutionis commenta, quibus omne, quod absolutum, firmum, immutabile est, repudiatur, viam straverunt novae aberranti philosophiae, quae cum ‘idealismo’, ‘immanentismo’ ac ‘pragmatismo’ contendens ‘existentialismi’ nomen nacta est, utpote quae, immutabilibus rerum es sentiis posthabitis, de singulorum ‘existencia’ tantum sollicita sit” (Pío XII. *Litterae encyclicae Humani Generis* (12 de agosto de 1950): AAS 42 (1950), p. 563).

¹⁰² “Accedit falsus quidam ‘historicismus’, qui solis humanae vitae eventibus inhaerens, cuiusvis veritatis legisque absolutae fundamenta subvertit, cum ad res philosophicas tum ad christiana etiam dogmata quod attinet” (Idem).

interesa más destacar la condena general que hace Pío XII en contra de los que pretenden acomodar las fórmulas dogmáticas a los criterios de la filosofía moderna, como el inmanentismo, el idealismo o el existencialismo. Para los modernistas, esto no es sólo una posibilidad, sino que es un deber con el cual ellos quieren renovar la ciencia teológica, dejando atrás los conceptos tradicionales y adoptando los que la filosofía moderna aporta —aunque éstos sean contradictorios con aquéllos—, con la pretensión de poder exponer las verdades divinas al modo humano.

“Accedit quod, catholica doctrina ad hanc redacta condicionem, viam sterna autumant, qua, hodiernis necessitatibus satis faciendo, hodiernae etiam philosophiae notionibus dogma exprimi possit, sive ‘immanentismi’ sive ‘idealismi’ sive ‘existentialismi’ aliusve systematis. Quod idcirco etiam fieri posse ac debere audaces quidam affirmant, quia fidei mysteria numquam notionibus adaequate veris significari posse contendunt, sed tantum notionibus ‘approximativis’, ut aiunt, ac semper mutabilibus, quibus veritas aliquatenus quidem indicetur, sed necessario quoque deformatur. Quapropter non absurdum esse putant, sed necesse omnino esse ut theologia pro variis philosophiis, quibus decursu temporum tamquam suis utitur instrumentis, novas antiquis substituat notiones, ita ut diversis quidem modis, ac vel etiam aliqua ratione oppositis, idem tamen, ut aiunt, valentibus, easdem divinas veritates humanitus reddat”¹⁰³.

En este preciso punto se hace necesario apelar a la magnífica encíclica del papa Juan Pablo II *Fides et Ratio* —especialmente a los números 81 y 82—, en la cual se enseña que la teología y el Magisterio de la Iglesia no pueden asumir cualquier tipo de filosofía. Según *Fides et Ratio*, vivimos en una época caracterizada por la *crisis de sentido*, en donde una pluralidad de teorías tienden a enfatizar la duda en el hombre, fomentando así el escepticismo, la indiferencia o el nihilismo. Parece, por otra parte, que el hombre está sujeto a la ambigüedad del pensamiento, terminando por estar encerrado en los límites de su propia inmanencia. Por ende, es muy importante que la filosofía busque el fundamento natural del *sentido* y del *fin último* del hombre, que se encuentra en la divina revelación. Así pues, no debe aceptarse ninguna filosofía que niegue este fin último del hombre, por inadecuada y errónea:

“Ultimum hominis finem patefacit verbum Dei universalemque addit sensum ipsius actionibus in terris. Hanc ob causam philosophiam illud hortatur ut se dedat reperiendo naturali sensus huius fundamento, qui nempe religiosa cuiusque hominis constitutio est. Quaecumque philosophia negare voluerit hunc ultimum et universalem sensum reperiri posse, erit non modo impar verum etiam erronea”¹⁰⁴.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 566.

¹⁰⁴ JUAN PABLO II. *Litterae encyclicae Fides et Ratio* (14 de septiembre de 1998), n. 81: AAS 91 (1999), p. 69.

La encíclica prosigue enseñando que el problema mayor está en la concepción deformada que se tiene acerca de la verdad. Se exige, en consecuencia, que el hombre llegue al conocimiento de la verdad, de la verdad auténtica, objetiva, total y definitiva, teniendo en cuenta la fórmula escolástica de la *adaequatio rei et intellectus*: “*ut hominis comprobetur facultas adipiscendae veritatis cognitionis; quae, ceterum, cognitio obiectivam attingat veritatem, per illam adaequationem rei et intellectus quam Scholasticae disciplinae doctores appellaverunt*”¹⁰⁵. Y, de nuevo, se recuerda que cualquier filosofía que renuncie a la posibilidad del conocimiento objetivamente verdadero, es decir, que sea, por ende, fenoménica o relativista, no es apta para la teología ni para el estudio de la Sagrada Escritura¹⁰⁶.

En fin, después de todo lo que hemos leído, no vemos cómo se pueden admitir las tesis modernistas del padre Rahner, que claramente se apartan de la enseñanza tomista y, lo que es más grave, del Magisterio de la Iglesia. Es más, algunos, como Michel-Louis Guérard des Lauriers o Julio Meinvielle, terminan calificando a nuestro autor de *teólogo gnóstico*¹⁰⁷, debido a su radical antropocentrismo en el que hace reposar el mismo misterio de Dios: “el Hombre, que se va convirtiendo evolutivamente hacia la fuerza divina que connaturalmente lo habita, es la medida de todas las cosas, incluso la medida del misterio de Dios”¹⁰⁸. En efecto, desde este punto de vista, podemos escuchar en la doctrina de nuestro autor los ecos de la antigua *γνώσις*, puesto que él mismo llega a tolerar una fe común —ingenua y vulgar—, pero, a la vez, construye un sistema antropológico complejísimo, de carácter trascendental-idealista, no solamente para reinterpretar esa fe común, sino para ir más allá de la misma. Por esta razón, no debemos creer que el problema de Karl Rahner se limite a plantear un error de método al proponer el *giro antropológico trascendental*, sino que, además, subvierte los principios fundamentales que impiden la elaboración de una sana y segura teología,

¹⁰⁵ *Ibidem*, n. 82: AAS 91 (1999), p. 69.

¹⁰⁶ “*Philosophia prorsus phaenomenorum aut rerum aequivocarum haud idonea erit quae hoc suppeditet auxilium divitiis verbi Dei altius perscrutandis. Etenim, pro concessio semper Sacra Scriptura habet hominem, licet falsitatis sit reus fallaciaeque, cognoscere tamen posse et comprehendere perlucidam simplicemque veritatem. Libris Sacris ac praesertim Novo Testamento, insunt loci et adfirmationes indolis omnino ontologicae. Veras enim declarationes potuerunt proferre auctores inspirati, quae nempe res denotent obiectivas. Dici non potest Traditionem catholicam ullo modo erravisse cum dicta quaedam sancti Ioannis ac sancti Pauli accepit velut sententias de ipsa Christi essentia. Cum his affirmationibus et intelligendis et exponendis dat operam, theologia subsidio proinde indiget alicuius philosophiae quae facultatem cognitionis obiective verae non neget, quantumvis perfici illa possit. Hoc pariter de conscientiae moralis valet iudiciis, quae Sacrae Litterae concedunt esse posse obiective verae*” (*Ibidem*, p. 70).

¹⁰⁷ Cfr. GUÉRARD DES LAURIERS, M. L. “La doctrine théologique du R. P. Rahner”. *La Pensée Catholique*. 1968, núm. 117, pp. 78-93; MEINVIELLE, J. “Rahner, ¿teólogo católico o gnóstico?”. *Jauja*. 1969, núm. 28, pp. 7-13; *Influsso dello gnosticismo ebraico in ambiente cristiano*. Roma: Sacra Fraternitas Aurigarum in Urbe, 1995.

¹⁰⁸ MEINVIELLE, J. “Rahner, ¿teólogo católico o gnóstico?”. *Jauja*. 1969, núm. 28, p. 13.

haciendo estribar sus postulados inmanentistas en las falsas doctrinas de los corifeos del pensamiento moderno —tan delirante como absurdo—, que han destacado por su empeño en alejar al hombre de Dios y de la verdad. Incluso, dentro de la misma Iglesia —como denuncia el padre Andereggen—, se ha llegado a caer en el paradójico fenómeno del tomismo postmoderno, que, de hecho, no es más que un ateísmo velado¹⁰⁹. Estando, pues, así las cosas, no estaría de más reclamar, como lo hizo Étienne Gilson¹¹⁰ en su día, y como reclama hoy, por ejemplo, Antonio Livi¹¹¹, una verdadera *filosofía cristiana* en contra de aquellos prejuicios racionalistas influenciados en gran medida por Martin Heidegger, el cual definió dicha filosofía cristiana como una pura contradicción, lo que demuestra que Rahner curiosamente no sólo contradice el Magisterio y a Santo Tomás¹¹², sino también a *su maestro*, pues éste reprueba los intentos de restaurar la teología con la ayuda de la filosofía:

¹⁰⁹ “Existe una tentación de ateísmo disimulado en el tomismo de nuestros días que, sin ser propia solamente de esta corriente de pensamiento, atraviesa gran parte de la cultura católica contemporánea, sobre todo allí donde se percibe algún anhelo de profundidad. No me escapa, por supuesto, el carácter paradójico y tal vez hasta violento con el que me atrevo a presentar el tema. Siempre es útil despertar de los variados *sueños dogmáticos* que amenazan la vigilia del hombre con una atenta reacción” (ANDEREGGEN, I. *Antropología profunda. El hombre ante Dios según santo Tomás y el pensamiento moderno*. Buenos Aires: EDUCA, 2008, p. 445).

¹¹⁰ “¿Qué será, pues, esta filosofía? Santo Tomás solamente la ejerció con miras a los servicios que presta a la sabiduría cristiana. Sin duda, ésta es la razón por la que no pensó nunca en destacarla para darle un nombre. Probablemente, santo Tomás no preveía que llegaría un día en el que se intentaría reunir en sus obras los elementos de una filosofía extraída de su teología. Él, personalmente, jamás intentó esta síntesis. En tanto que teólogo no le incumbía constituirlo. Otros lo han hecho después, y esto sirve para indicar el carácter de título de *filosofía cristiana* con el que se ha calificado la filosofía de santo Tomás. Al no ser la expresión del mismo santo Tomás y habiendo provocado además interminables controversias, es preferible no introducirla en una exposición puramente histórica del tomismo; sin embargo, no resulta inútil saber por qué ciertos historiadores han juzgado su empleo legítimo para designar la filosofía de santo Tomás de Aquino” (GILSON, E. *El tomismo. Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA, 2002, pp. 18-19).

¹¹¹ “También es de notar que, ya en los años Treinta del siglo XX, la tesis de Gilson sobre la ‘filosofía cristiana’, expuesta en París durante el congreso de la *Société Française de Philosophie* que se realizó en la Sorbona, fue rechazada por casi todos los filósofos de aquel tiempo, tanto idealistas como neopositivistas, tanto cristianos como ateos. La razón es que en contra del reconocimiento de la existencia (y por tanto de la posibilidad teórica) de la ‘filosofía cristiana’ estaban luchando conjuntamente la postura del racionalismo y la del fideísmo. La primera postura estaba representada, entre los filósofos ateos, por Émile Bréhier, y, entre los filósofos cristianos, por Pierre Mondonnet, Teodorico Moretti-Costanzi y los pensadores de la Universidad Católica de Lovaina (Fernand Van Steemberghen) y de la Universidad Católica de Milán (Francesco Olgiati); la segunda postura estaba representada, entre los filósofos, por Maurice Blondel, y entre los teólogos, por Marie-Dominique Chenu, Henri de Lubac y Hans Urs von Balthasar. Sólo Jacques Maritain, fiel a su inspiración tomista, apoyó sin vacilaciones la tesis de su colega Gilson. Con el pasar de los años, el aislamiento intelectual de Gilson se hizo aún más evidente: crecieron, aumentaron, tanto en número como en relevancia ante la opinión pública, los filósofos declaradamente cristianos pero explícitamente fideístas (Jean-Luc Marion, Michel Henri, Gianni Vattimo), casi siempre por haber compartido el planteamiento fenomenológico de Heidegger, que en su obra titulada *Einführung in die Metaphysik* había escrito que la noción de ‘filosofía cristiana’ era contradictoria, era algo absurdo, tanto como decir un ‘hierro de madera’. Otros tomistas, como Cornelio Fabro, mantuvieron una postura aparentemente equidistante, pero en realidad más favorable al prejuicio racionalista” (LIVI, A. “Fides praesupponit rationem. La doctrina de Santo Tomás sobre los praeambula fidei y su relación con la inclinación natural del hombre a conocer la verdad acerca de Dios”. *Espíritu*. 2011, vol. LX, núm. 141, pp. 75-76).

¹¹² Cfr. GALLI, A. “L’esistenzialismo è una metafisica religiosa?”. *Sacra Doctrina*. 1967, núm. 48, pp. 529-537.

“Una ‘filosofía cristiana’ es un hierro de madera y un malentendido. Ciertamente existe una elaboración intelectual e interrogativa del mundo experimentado como cristiano, es decir, de la fe. Pero esto es teología. Sólo aquellas épocas que ya no creen realmente en la verdadera grandeza de la tarea de la teología son las que fomentan la opinión perniciosa de que una teología pueda hacerse más atractiva o ser sustituida y convertida en más apetecible para las necesidades del momento gracias a una supuesta restauración con ayuda de la filosofía. Para la fe cristiana originaria, la filosofía es una necedad. Filosofar significa preguntar: ‘¿por qué es el ente y no más bien la nada?’. Preguntar realmente este porqué significa: atreverse a agotar y a atravesar interrogando lo inagotable de esta pregunta por medio del desvelamiento de aquello que esta pregunta exige preguntar. Allí donde algo semejante acontece, está presente la filosofía”¹¹³.

Finalmente, habría que decir también que el método rahneriano, sea considerado trascendental, sea considerado existencial, no es un método científico; al contrario, más bien reniega de todo rigor metodológico al sentar sus bases en la propia espontaneidad de la experiencia del espíritu. Así se entiende que Rahner haya ejecutado una verdadera *destructio metaphysicae* para poder obrar así su giro antropológico, haciendo caso omiso de la advertencia de san Pío X: “*Aquinatem deserere, praesertim in re metaphysica, non sine magno detrimento esse*”¹¹⁴. De aquí que Cornelio Fabro —no sin razón— afirmara lo siguiente: “¿No podríamos decir entonces, parafraseando una expresión de santo Tomás dirigida a Averroes, que Rahner ‘...*non tam est thomista, quam philosophiae thomisticae depravator*’? No hay, en efecto, noción fundamental de la metafísica tomista que Rahner no haya trastornado y vuelto irreconocible”¹¹⁵. En efecto, aunque Rahner haya recurrido a los textos de santo Tomás, sólo los ha utilizado para deformarlos, y para elaborar una metafísica antropológica que le ha servido de fundamento para construir una teología antropocéntrica. Es decir, la doctrina rahneriana

¹¹³ HEIDEGGER, M. *Introducción a la metafísica*. Traducción de A. ACKERMANN. Barcelona: Gedisa, 2001, p. 17: “*Eine ‚christliche Philosophie‘ ist ein hölzernes Eisen und ein Mißverständnis. Zwar gibt es eine denkend fragende Durcharbeitung der christlich erfahrenen Welt, d. h. des Glaubens. Das ist dann Theologie. Nur Zelten, die selbst nicht mehr recht an die wahrhafte Größe der Aufgabe der Theologie glauben, kommen auf die verderbliche Meinung, durch vermeintliche Auffrischung mit Hilfe der Philosophie könne eine Theologie gewinnen oder gar ersetzt und dem Zeitbedürfnis schmackhafter gemacht werden. Philosophie ist dem ursprünglich christlichen Glauben eine Torheit. Philosophieren heißt fragen: ‚Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?‘ Wirklich so fragen, heißt: es daraufhin wagen, das Unausschöpfbare dieser Frage durch die Enthüllung dessen, was sie zu fragen fordert, auszuschöpfen, durchzufragen. Wo dergleichen geschieht, ist Philosophie*” (HEIDEGGER, M. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Max Niemeyer, 1987, p. 6).

¹¹⁴ Pío X. *Litterae encyclicae Pascendi Dominici Gregis* (8 de septiembre de 1907): AAS 40 (1907), p. 640.

¹¹⁵ FABRO, C. *El viraje antropológico de Karl Rahner*. Buenos Aires: CIAFIC, 1981, p. 215. La paráfrasis proviene del siguiente texto tomasiano, en el que el Aquinate acusa a Averroes de ser un depravador o corruptor del aristotelismo: “*Haec autem praemisimus, non quasi volentes ex philosophorum auctoritatibus reprobare suprapositum errorem, sed ut ostendamus, quod non soli Latini, quorum verba quibusdam non sapiunt, sed etiam Graeci et Arabes hoc senserunt, quod intellectus sit pars vel potentia seu virtus animae quae est corporis forma. Unde miror ex quibus Peripateticis hunc errorem se assumpsisse gloriantur, nisi forte quia minus volunt cum ceteris Peripateticis recte sapere, quam cum Averroee oberrare, qui non tam fuit Peripateticus, quam philosophiae Peripateticae depravator*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De unitate intellectus*, cap. 2 co.).

no solamente constituye una verdadera *ruptura* con santo Tomás, sino que Rahner, al fundamentar la teología en su trascendentalismo, ha obrado, a la vez, la escisión entre la Palabra de Dios y la teología misma, desnaturalizándola *de facto*, como muy acertadamente señala Florent Gaboriau:

“Desde luego, santo Tomás no tendría inconveniente en que una teología reflejara una filosofía, como sucede en el caso de la perspectiva rahneriana: estaría conforme con que su discípulo invitara al esfuerzo conceptual, predicando con el ejemplo; sólo vería una confirmación de consecuencia lógica en el hecho de que una cierta filosofía condujera a una cierta teología. Sólo que no reconocería su pensamiento en el de Rahner. No es que éste se olvide de reproducir materialmente un número considerable de sentencias tomadas del Doctor Común; lo que sucede es que el método resulta formalmente negado. La fidelidad material, por meritoria que pueda ser, no debe encubrir una ruptura decisiva. En el fondo y formalmente, estimará santo Tomás —y la historia ha ilustrado más de una vez su modo de ver— que se puede ser teólogo y desnaturalizar la teología (al proponer una noción equívoca de la misma). ¿Cómo así? *Desconectándola* de la palabra de Dios”¹¹⁶.

2. Dos consecuencias teológicas concretas de la filosofía rahneriana de la religión

Esta filosofía de la religión, apoyada en la *Erkenntnismetaphysik* de *Geist in Welt*, tuvo una continuidad en la extensa obra teológica del doctor Rahner. De hecho, como hemos podido ver en el punto anterior, para nuestro autor no existe frontera alguna entre la filosofía y la teología; para él, la teología debe ser necesariamente antropología trascendental. Por esta razón, entre otras, es prácticamente incomprensible cómo la rahneriana Karen Kilby, en su libro *Karl Rahner: Theology and Philosophy*¹¹⁷, sostiene que en la obra de Karl Rahner, entre su producción filosófica de los primeros años y su obra teológica posterior, no existe continuidad, alegando que, aunque en la teología podamos encontrar el mismo vocabulario de corte heideggeriano, dicha teología se ha realizado en el plano espiritual. En otras palabras, no es que la experiencia mística o espiritual de nuestro autor sea el punto de partida de su teología, sino que es, más bien, su conclusión o su plenitud. Para la doctora Kilby es mejor leer la teología de Rahner

¹¹⁶ GABORIAU, F. *El giro antropológico de la teología de hoy*. Barcelona: Herder, 1970, p. 35.

¹¹⁷ Cfr. KILBY, K. *Karl Rahner: Theology and Philosophy*. London: Routledge, 2004.

nonfoundationally, es decir, sin pretender buscar un fundamento en sus escritos filosóficos anteriores.

*“Rahner’s theology can be read —and indeed, that it is best read— nonfoundationally. That is to say, first, that his theology is best understood as logically independent of his philosophy, and second, that experience, which has such a significant role in Rahner’s thought, is best construed not as the starting point of his theology, but as its conclusion. It is important to be clear that what is at issue is the logical independence, and not the chronological independence, of Rahner’s theology from his philosophy”*¹¹⁸.

En el fondo, esta escritora sigue los pasos de su maestro, puesto que prefiere interpretarlo sin ceñirse a la *letra*, optando —como hizo Rahner con santo Tomás— por buscar el *espíritu* de su doctrina, lo cual convierte al propio Rahner, en manos de sus discípulos, en un autor aún más escurridizo, pues se pretende explicar e interpretar *obscurum per obscurius*. No obstante, Rahner mismo contradice la teoría de Kilby, como demuestra una carta personal que Peter Eicher recibió de él y que publicó en su tesis doctoral en el año 1970. Al respecto, afirma Eicher: “Ahora bien, el pensamiento filosófico se encuentra en una relación tan intrínseca y esencial con la especulación teológica-dogmática de Rahner, que lo uno no puede ser comprendido sin lo otro”¹¹⁹. Y he aquí un pasaje de la carta de Rahner que sostiene esta opinión de Eicher:

“La filosofía, incluidos todos los elementos antropológicos y trascendentales, no tiene para mí, y esto de forma cada vez más visible, una función *filosófica* autónoma en sí misma, *pura*, si bien no quisiera naturalmente negar la consistencia lógica intelectual ni la precisión; una *filosofía* antepuesta a mi teología o extrapolada a partir de ella es sólo un fragmento que, si bien no quiere negar su origen a partir de un pensamiento sistemático, sin embargo, precisamente en cuanto a su función, no es en sí mismo tampoco ningún *sistema* (cerrado). [...] A día de hoy, veo el elemento filosófico en su mayor parte como una condición *a priori* trascendental dentro del ámbito teológico”¹²⁰.

Por otra parte, muchísimo más acertado y riguroso que la doctora Kilby se ha mostrado Cornelio Fabro¹²¹, o también el profesor Antonio Livi, el cual explica que no puede

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 70.

¹¹⁹ Traducción de A. CLIMENT BELART del texto original: “*Nun steht aber das philosophische Denken mit der theologisch-dogmatischen Spekulation Rahners so in einem innern, wesentlichen Zusammenhang, dass das eine ohne das andere nicht verständlich werden kann*” (EICHER, P. *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*. Freiburg im Üechtland: Universitätsverlag, 1970, vol. I, p. 79).

¹²⁰ RAHNER, K. *Comunicación personal a Peter Eicher*. 24 de julio de 1968. Citado en EICHER, P. *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*. Freiburg im Üechtland: Universitätsverlag, 1970, vol. I, p. 79, nota 1.

¹²¹ Para Fabro y otros autores es clara la presencia del pensamiento de Heidegger en la teología de Rahner (cfr. FABRO, C. “Il trascendentale esistenziale e la riduzione al fondamento”. *Giornale critico*

entenderse la epistemología de Karl Rahner sin considerarla en continuidad con su pensamiento teológico posterior¹²². No obstante —prosigue el padre Livi—, no puede tenerse por verdadera teología la de Rahner, ni a él un verdadero teólogo, sino un filósofo neokantiano, puesto que su punto de partida no es el dogma revelado, más bien desarrolla una evolución de su filosofía de la religión en la que acaba reinterpretao el propio dogma en clave trascendental y apriorística¹²³:

“La interpretación del dogma en clave trascendental y apriorística da lugar a hipótesis de carácter exclusivamente idealista, esto es, excluyendo el fundamental sentido realista del dogma y encerrando el valor epistémico de la reflexión acerca de las nociones de la fe (véase el célebre *Grundkurs des Glaubens* de 1976) en el ámbito de la sola razón filosófica (como es el caso de la llamada *teología* de Hegel y de Schelling), reduciendo las argumentaciones del presunto teólogo a un *juego lingüístico*, a una dialéctica en donde reinan las exigencias del moderno racionalismo”¹²⁴.

Esta filosofía de la religión realizada en clave existencial e idealista sirvió a Karl Rahner de punto de apoyo y de partida para su teología, terminando por deformar, mediante su trascendentalismo, importantes verdades dogmáticas referentes a la Cristología o a la Santísima Trinidad¹²⁵, aunque, por supuesto, aquí no nos dedicaremos a analizarlas,

della filosofia italiana. 1973, vol. LII, núm. 4, pp. 514-516; MASSON, R. “Rahner and Heidegger: Being, Hearing, and God”. *The Thomist*. 1973, vol. 37, núm. 3, pp. 455-488).

¹²² Cfr. LIVI, A. “Il metodo teologico di Karl Rahner. Una critica dal punto di vista epistemologico”. En LANZETTA, S. M. (dir.), *et alii. Karl Rahner. Un’analisi critica. La figura, l’opera e la recensione teologica di Karl Rahner (1904-1984)*. Siena: Cantagalli, 2009, pp. 13-17.

¹²³ Recomendamos vivamente la lectura de la obra del doctor Livi, *Vera e falsa teologia*, que trata acerca de cómo distinguir la auténtica teología de la filosofía de la religión. En especial deben leerse las páginas dedicadas al método teológico de Rahner, fundamentado básicamente en las premisas filosóficas de Kant y de Heidegger. Según Livi, nuestro autor no ha traspasado los límites de la filosofía religiosa (cfr. LIVI, A. *Vera e falsa teologia. Come distinguere l’autentica scienza della fede da un’equivoca filosofia religiosa*. Roma: Leonardo da Vinci, 2012, pp. 222-227).

¹²⁴ Traducción propia del texto original: “*L’interpretazione del dogma in chiave trascendentale e aprioristica dà luogo a ipotesi di carattere esclusivamente idealistico, cioè escludono il fondamentale senso realistico del dogma e rinchiudono il valore epistemico della riflessione sulle nozioni della fede (vedi il celebre Grundkurs des Glaubens del 1976) nell’ambito della sola ragione filosofica (come avviene per la cosiddetta ‘teologia’ di Hegel e di Schelling), riducendo le argomentazioni del presunto teologo a un ‘gioco linguistico’, a una dialettica dove regnano sovrane le pretese del moderno razionalismo*” (LIVI, A. “Il metodo teologico di Karl Rahner. Una critica dal punto di vista epistemologico”. En LANZETTA, S. M. (dir.), *et alii. Karl Rahner. Un’analisi critica. La figura, l’opera e la recensione teologica di Karl Rahner (1904-1984)*. Siena: Cantagalli, 2009, p. 17).

¹²⁵ Anteriormente, a propósito de la *autoconciencia* de Cristo, ya recomendamos la lectura de una serie de obras acerca de la Cristología de nuestro autor. Para la crítica o para la comprensión de la doctrina rahneriana de la Santísima Trinidad y del *Grundaxiom* de Rahner *la Trinidad económica es la Trinidad inmanente, y a la inversa*, cfr. ARANDA, A. “Las propuestas de Karl Rahner para una teología trinitaria sistemática”. *Scripta Theologica*. 1991, vol. 23, núm. 1, pp. 69-123; CARY, P. “On Behalf of Classical Trinitarianism: A Critique of Rahner on the Trinity”. *The Thomist*. 1992, vol. 56, núm. 3, pp. 365-405; FEHLNER, P. *De Deo uno et trino ad mentem Caroli Rahner*. En LANZETTA, S. M. (dir.), *et alii. Karl Rahner. Un’analisi critica. La figura, l’opera e la recensione teologica di Karl Rahner (1904-1984)*. Siena: Cantagalli, 2009, pp. 73-161; FERRARO, C. *El naufragio del progresismo. Reflexiones sobre el pensamiento de Karl Rahner*. Arequipa: EDIVE, 1999, pp. 81-165; HOLZER, V. *Le Dieu Trinité dans l’histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner*. Paris: Cerf, 1995; CAVALCOLI, G. *Karl Rahner. Il Concilio tradito*. Verona: Fede & Cultura, 2009, pp. 216-222; JOWERS, D. W. “An Exposition and

pues desbordan sobremanera los límites de nuestro trabajo. Sin embargo, aunque tampoco nos podemos ocupar *in extenso*, hemos optado por exponer sucintamente las controvertidas teorías del *existencial sobrenatural* y de los *cristianos anónimos*, puesto que son las consecuencias teológicas más directas —las más cercanas a *Geist in Welt* y *Hörer des Wortes*—, y, por ende, en su exposición, el lector podrá constatar, sin ningún género de dudas, los tremendos errores que se derivaron de la *metafísica antropológica* de nuestro autor.

2. 1. *El existencial sobrenatural*

Para Rahner, la *experiencia trascendental* es la experiencia que tiene el espíritu del hombre como ilimitada apertura al *ser absoluto*, de manera que cada vez que el hombre conoce algo, implícitamente conoce y afirma *atemáticamente* a Dios. En consecuencia, a Dios se le conoce apriórica e inmediatamente¹²⁶. Esto es posible porque el hombre, como hemos visto anteriormente, tiene la capacidad de audición de lo absoluto; es *potentia oboedientialis* y *oyente de la palabra*¹²⁷. Deducimos, pues, que para nuestro autor el hombre es *locus Dei*, en tanto en cuanto, al experimentarse como espíritu, se experimenta como ser trascendente, teniendo, de esta forma, experiencia de Dios¹²⁸. Para Rahner, “Dios es lo más íntimo del sujeto finito y de la realidad mundana que le sale al encuentro”¹²⁹, en el sentido de que el hombre, al ser *potentia oboedientialis*, se manifiesta como el principal *locus revelationis*. En otras palabras, el hombre conoce a Dios a partir de su *ser consigo mismo*. De esto no sólo se deduce que toda revelación sobrenatural es secundaria, sino que Rahner asevera que incluso es imposible para el hombre el conocimiento natural de Dios: “no hay ningún conocimiento de Dios que sea puramente natural”¹³⁰; el conocimiento de Dios para nuestro autor es trascendental, en un sentido estrictamente kantiano.

Critique of Karl Rahner's Axiom 'The Economic Trinity is the Immanent Trinity and Vice Versa'. *Mid-America Journal of Theology*. 2004, núm. 15, pp. 165-200.

¹²⁶ Cfr. FERRARO, C. *El naufragio del progresismo. Reflexiones sobre el pensamiento de Karl Rahner*. Arequipa: EDIVE, 1999, pp. 53-54.

¹²⁷ Cfr. HW, p. 40.

¹²⁸ Cfr. FERRARO, C. *El naufragio del progresismo. Reflexiones sobre el pensamiento de Karl Rahner*. Arequipa: EDIVE, 1999, p. 424.

¹²⁹ RAHNER, K. *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Traducción de R. GABÁS PALLÁS. Barcelona: Herder, 1979, p. 95: “Gott ist das Innerste und von innen her Tragende des endlichen Subjekts und seiner ihm begegnenden welthafte Wirklichkeit” (RAHNER, K. *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1976, p. 79).

RAHNER, K. *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Traducción de R. GABÁS PALLÁS. Barcelona: Herder, 1979, p. 79: “[...] keine Gotteserkenntnis, die rein natürlich wäre” (RAHNER, K. *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1976, p. 66).

La *potentia oboedientialis* es lo que capacita al hombre para lo sobrenatural, es la apertura que tiene por naturaleza el hombre orientado hacia la gracia¹³¹. No negamos que la *potentia oboedientialis* exista en el hombre, pero Rahner piensa que esta facultad es activa, mientras que santo Tomás de Aquino la entiende del modo contrario. Dios —para el Aquinate— ha dotado a la naturaleza humana con una capacidad para que pueda ser elevada; a esta capacidad se la denomina *potentia oboedientialis* y difiere de la *potentia naturalis*, y la supera, pues la natural puede ser colmada y la obediencial no. Asimismo, cuando hablamos de la *potentia oboedientialis*, estamos hablando de una capacidad pasiva y receptiva que tiene la naturaleza humana, ya que la naturaleza no es capaz de producir, atraer o exigir la gracia, al ser ésta un don absolutamente gratuito de Dios:

“Capacitas creaturae dicitur secundum potentiam receptibilitatis quae est in ipsa. Est autem duplex potentia creaturae ad recipiendum. Una naturalis, quae potest tota impleri; quia haec non se extendit nisi ad perfectiones naturales. Alia est potentia obedientiae, secundum quod potest recipere aliquid a Deo; et talis capacitas non potest impleri, quia quidquid Deus de creatura faciat, adhuc remanet in potentia recipiendi a Deo. Modus autem, qui crescente bonitate crescit, sequitur magis mensuram perfectionis receptae quam capacitatis ad recipiendum”¹³².

Rahner desvirtúa el concepto de *potentia oboedientialis*, tomando distancia de la tesis tomista tradicional¹³³, pero también tergiversa el mismo concepto de gracia. En la neoescolástica —sostiene Rahner—, la gracia se consideraba como una realidad fuera de la conciencia, como un segundo piso añadido, en donde la naturaleza aparecía como absolutamente diferenciada y distanciada de la gracia sobrenatural, y mínimamente compenetrada con ésta. Por este motivo nuestro autor propone superar el *extrinsecismo*, que contempla la gracia como un añadido a la naturaleza, como si *sobrenatural* fuera un concepto opuesto a *naturaleza*. Al querer superar este extrinsecismo, Rahner demuestra que la inspiración de sus teorías sobre la gracia está

¹³¹ Cfr. SAYÉS, J. A. *La esencia del cristianismo. Diálogo con K. Rahner y H. U. von Balthasar*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2005, p. 133.

¹³² SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, q. 29, a. 3, ad 3.

¹³³ En cuanto al concepto tomista de *potentia oboedientialis* valga la enseñanza de Pietro Parente, el cual advierte del peligro que se corre si no se tiene en cuenta la gratuidad del orden sobrenatural: “Potencia obediencial: es la capacidad de la criatura a ser elevada por Dios a un estado y a una acción superior a su naturaleza y a su potencia natural. Según los tomistas (que creen reflejar el pensamiento de santo Tomás) se reduce a una *no-repugnancia*; según los escotistas y suarecianos implica algo más, esto es, una disposición y una tendencia, si bien esta tendencia no puede alcanzar su objeto sin una intervención de Dios. La cuestión es muy delicada, porque de su solución depende la gratuidad del orden *sobrenatural*. Si se fuerza demasiado la sentencia escotista, el orden sobrenatural se convierte en una tendencia natural, y por lo tanto ya no es indebido, como enseña la doctrina católica. Si, por el contrario, se acentúa la posición tomista, lo sobrenatural aparece demasiado extraño a la naturaleza y no se comprende fácilmente cómo puede ingerirse en ella de manera que la perfeccione” (PARENTE, P. *Potencia obediencial*. En PARENTE, P.; PIOLANTI, A.; GAROFALO, S. *Diccionario de teología dogmática*. Barcelona: Editorial Litúrgica Española, 1955, p. 261).

en el tomismo trascendental del jesuita Joseph Maréchal, que concibe al hombre como un espíritu que goza de un *desiderium naturale visionis beatificae*, entendiendo este *desiderium* como una tendencia o un *apetito de la naturaleza*, una exigencia del ser absoluto que es base y fundamento en todo acto del espíritu, aunque no esté dada explícita y conceptualmente¹³⁴.

“Ya aquí la aprehensión regresiva, en Maréchal, sobre la doctrina del deseo natural de una visión inmediata de Dios muestra que un pequeño teorema accesorio de Tomás —así es como se presenta— se convirtió en el concepto esencial central para la intelección de la naturaleza espiritual. Es comprensible que la teología del decenio de 1930 se ocupara largamente de cómo conciben Maréchal y su escuela ese *desiderium naturale* y si tal concepción puede armonizarse con la doctrina eclesiástica del carácter sobrenatural e indebido de la visión inmediata de Dios. Pero en todo caso, se comprendió cada vez más que la ordenación del hombre, en cuanto espíritu, a Dios, no es sólo algo dado ‘también’ en el hombre, sino que una ordenación del hombre a Dios —aunque implícita y trascendental *a priori*— convierte a aquél en tal como él se experimenta, que, en definitiva, sólo culpablemente puede reprimirse porque, aun a pesar de ello, es afirmado así en todos los actos de su existencia espiritual, aunque como *a priori* trascendental implícito”¹³⁵.

Recordemos que en el capítulo IX ya tratamos acerca del *desiderium naturale videndi Deum*, en donde adoptamos la interpretación tomista tradicional, que entiende este *desiderium*, no como si fuera innato, sino como elícito, es decir, como un deseo que surge después del acto del conocimiento. Es un deseo de conocer a Dios como causa de todo lo creado, después, claro está, de que el hombre haya llegado a esta conclusión mediante el intelecto. Estamos hablando, pues, de un *naturale desiderium cognoscendi causam*: “*Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane*

¹³⁴ Cfr. RAHNER, K. *Naturaleza y gracia*. En RAHNER, K. *Escritos de teología*. Madrid: Taurus, 1964, vol. IV, pp. 220-221; *Natur und Gnade*. En RAHNER, K. *Schriften zur Theologie*. Einsiedeln; Zürich; Köln: Benziger, 1967, vol. IV, pp. 214-215.

¹³⁵ RAHNER, K. *Naturaleza y gracia*. En RAHNER, K. *Escritos de teología*. Madrid: Taurus, 1964, vol. IV, pp. 220-221: “*Schon hier zeigt sich der Rückgriff auf die Lehre vom desiderium naturale nach der unmittelbaren Gottesschau bei Maréchal, wie aus einem kleinem Nebentheorem (so sieht es aus) bei Thomas der zentrale Wesensbegriff für das Verständnis einer geistigen Natur wurde. Es ist verständlich, daß man sich in der Theologie der 30er Jahre lange darüber unterhielt, wie dieses Desiderium naturale bei Maréchal und seiner Schule aufzufassen sei und ob es mit der kirchlichen Lehre von der Übernatürlichkeit und Ungeschuldetheit der unmittelbaren Gottesschau vereinbar sei. Jedenfalls aber wuchs das Verständnis dafür, daß die Ausgerichtetheit des Menschen als Geist auf Gott nicht nur irgend etwas ist, was beim Menschen ‚auch‘ gegeben ist, sondern daß eine (wenn auch implizite und apriorisch transzendente) Hingeordnetheit des Menschen auf Gott ihn zu dem macht, als was er sich erfährt und was er letztlich nur schuldhaft niederhalten und verdrängen kann, weil es auch dann noch in jedem Akt seines geistigen Daseins (wenn auch als implizites transzendentales Apriori) bejaht wird*” (RAHNER, K. *Natur und Gnade*. En RAHNER, K. *Schriften zur Theologie*. Einsiedeln; Zürich; Köln: Benziger, 1967, vol. IV, pp. 214-215).

*desiderium naturae*¹³⁶. Leamos, pues, lo que nos dice el padre Garrigou-Lagrance al respecto, que como siempre resulta inmensamente iluminador:

“Un apetito natural *innato* de la visión beatífica, y también una potencia obediencial *activa*, serían al mismo tiempo algo esencialmente natural (como propiedad de nuestra naturaleza) y algo esencialmente sobrenatural (como especificado por un objeto esencialmente sobrenatural). Por eso los tomistas sólo admiten una potencia obediencial *pasiva* o aptitud del alma y de sus facultades para ser elevada al orden de la gracia. Además dicen, por lo general, que el deseo natural de ver a Dios, del cual habla Santo Tomás (I, q. 12, a. 1), no puede ser un deseo *innato*, sino *elícito* (posterior a un acto natural de conocimiento), y un deseo no absoluto y eficaz, sino *condicional e ineficaz*, que no es realizado a menos que Dios quiera elevarnos gratuitamente al orden sobrenatural. La Iglesia, por lo demás, ha condenado en 1567 la doctrina de Baius que admitía un deseo eficaz o exigitivo, de tal suerte que la elevación al orden de la gracia sería debida, *debita*, a la integridad de nuestra naturaleza, y no gratuita, lo cual lleva a la confusión de los dos órdenes. Un deseo natural eficaz sería un deseo de *exigencia*, la gracia sería *debita* a la naturaleza¹³⁷.”

Por otro lado, nos parece importante tener en cuenta la cuestión sesenta de la *Prima Pars* de la *Summa Theologiae*, en donde santo Tomás de Aquino trata acerca del amor o dilección natural de los ángeles. Aquí el Aquinate distingue entre amor natural y amor electivo. Este asunto no lo encontramos en las cuestiones *De homine*, no porque no se pueda aplicar al hombre, sino porque precisamente ya queda resuelto en la susodicha cuestión. En primer lugar, tengamos en cuenta que el Doctor Común ha enseñado en la cuestión precedente que los ángeles tienen voluntad¹³⁸, y, por ende, se inclinan al bien que previamente ha conocido el intelecto, siendo este bien objeto natural de la voluntad en tanto que lo apetece en razón de su universalidad, es decir, como participación del *bonum commune*, y no en tanto que mero bien particular¹³⁹. Por consiguiente, si los ángeles tienen una inclinación al bien conocido, se deduce también que deben amarlo naturalmente, teniendo así un *apetito natural*. De hecho, todos los entes tienen un apetito natural que se encuentra en ellos según el modo de su naturaleza:

“Est autem hoc commune omni naturae, ut habeat aliquam inclinationem, quae est appetitus naturalis vel amor. Quae tamen inclinatio diversimode invenitur in diversis naturis, in

¹³⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 12, a. 1, co.

¹³⁷ GARRIGOU-LAGRANGE, R. *La síntesis tomista*. Buenos Aires: Dedebec, Ediciones Desclée de Brouwer, 1947, p. 105.

¹³⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 59, aa. 1-2.

¹³⁹ “*Quaedam vero inclinatur ad bonum cum cognitione qua cognoscunt ipsam boni rationem; quod est proprium intellectus. Et haec perfectissime inclinatur in bonum; non quidem quasi ab alio solummodo directa in bonum, sicut ea quae cognitione carent; neque in bonum particulariter tantum, sicut ea in quibus est sola sensitiva cognitio; sed quasi inclinata in ipsum universale bonum. Et haec inclinatio dicitur voluntas*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 59, a. 1, co.).

*unaquaque secundum modum eius. Unde in natura intellectuali invenitur inclinatio naturalis secundum voluntatem; in natura autem sensitiva, secundum appetitum sensitivum, in natura vero carente cognitione, secundum solum ordinem naturae in aliquid. Unde cum Angelus sit natura intellectualis, oportet quod in voluntate eius sit naturalis dilectio*¹⁴⁰.

Asimismo, además de tener una dilección natural, los ángeles —como los hombres— tienen una dilección electiva. La dilección electiva se da como consecuencia de una deliberación previa del entendimiento. Por ende, estamos hablando de dos dilecciones diferentes, aunque la segunda presupone la primera, dándose ambas a la vez en las criaturas intelectuales¹⁴¹. Por otro lado, es cierto que todas las criaturas aman con amor natural a Dios —incluso más que a sí mismas—, pero no como lo entiende nuestro autor, sino en razón de que tienden naturalmente hacia el *bien universal* del cual participan, que es Dios mismo: “*Quia igitur bonum universale est ipse Deus, et sub hoc bono continetur etiam Angelus et homo et omnis creatura, quia omnis creatura naturaliter, secundum id quod est, Dei est; sequitur quod naturali dilectione etiam Angelus et homo plus et principalius diligat Deum quam seipsum*”¹⁴². Aquí santo Tomás no está diciendo que, al Dios que conocemos por la revelación, el hombre pueda amarlo *naturaliter* o de modo apriórico o con las solas fuerzas naturales, sin necesidad de la gracia. Santo Tomás está situado aquí en el plano metafísico, enseñando que el hombre tiene una ordenación natural hacia el sumo bien, que es su fin y su principio, y del cual depende ontológicamente. Al Dios que previamente conocemos por la fe solamente lo podemos amar mediante la gracia, con amor de caridad, como el mismo Angélico Doctor explica: “*Deus, secundum quod est universale bonum, a quo dependet omne bonum naturale, diligitur naturali dilectione ab unoquoque. In quantum vero est bonum beatificans naturaliter omnes supernaturali beatitudine, sic diligitur dilectione caritatis*”¹⁴³. En fin, hemos podido ver cómo santo Tomás, en este contexto, cuando habla del apetito natural, lo hace para diferenciarlo del apetito electivo, no para diferenciarlo de lo sobrenatural, ni mucho menos para confundir lo *natural* con lo *sobrenatural*, como ha hecho el padre Rahner.

Rahner, empleando sus conocidos juegos de palabras, parece que, por una parte, quiere salvaguardar la gratuidad de la gracia, pero, por otra, fuerza el concepto de *potentia oboedientialis*, haciendo de la gracia algo exigitivo a la naturaleza humana,

¹⁴⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 60, a. 1, co.

¹⁴¹ “*In Angelis est quaedam dilectio naturalis et quaedam electiva. Et naturalis dilectio in eis est principium electivae, quia semper id quod pertinet ad prius, habet rationem principii; unde, cum natura sit primum quod est in unoquoque, oportet quod id quod ad naturam pertinet, sit principium in quolibet*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 60, a. 2, co.).

¹⁴² SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 60, a. 5, co.

¹⁴³ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 60, a. 5, ad 4.

aunque curiosamente, en su esquema *De Gratia Christi* (1951)¹⁴⁴, podemos encontrar la clásica definición escolástica de gracia: “*quod nec constitutive, nec consecutive, nec exigitive ad aliquam naturam pertinet*”¹⁴⁵. Según Rahner, en el proceso de autodonación de Dios al hombre, se crea en el mismo hombre un *existencial sobrenatural* (*übernatürliche Existential*), el cual no se identifica del todo con la gracia, sino que es la capacidad que tiene el hombre de poderse orientar activamente hacia ella. La tendencia a la visión beatífica no es una consecuencia directa de la *potentia oboedientialis*, sino que es consecuencia del mismo orden sobrenatural existente en el hombre¹⁴⁶. Al respecto, leamos una interesante nota del mismo Rahner para la edición española del primer tomo de los *Escritos de teología*, en la que reafirma la idea del *existencial sobrenatural*:

“*Existencial*, como sustantivo, es todo aquello que, como condición, posibilidad y límite permanente e interno, precede a la libre realización (*Selbstvollzug*) 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, incorporado a la actual economía soteriológica, puede admitirse una cualidad que afecta a su sustancia (el existencial sobrenatural), por el cual ‘tiende’ verdaderamente hacia su fin sobrenatural”¹⁴⁷.

Por el contrario, el Aquinate deja claro que la gracia no está al mismo nivel de la naturaleza: “*gratia est perfectior quam natura*”¹⁴⁸. La gracia supera ilimitadamente la naturaleza; la excede del todo y en todo, especialmente en el fin, ya que la gracia llega a donde la naturaleza no puede llegar: “*Gratia vero omnino conditionem humanae naturae excedit: quod patet ex ejus effectu, quia ducit in finem quem nulla creata natura per se attingere potest*”¹⁴⁹. De aquí se deduce que la causa de la gracia es Dios mismo

¹⁴⁴ En la Facultad de Teología de la Universidad de Innsbruck, durante el curso 1937-38, Rahner se ocupó del tratado dogmático *De Gratia*, impartiendo en alemán un curso de cuatro horas semanales. Estas lecciones suponen una cierta preparación para su teoría acerca del *existencial sobrenatural*. En dichas lecciones, Rahner no empleaba ningún manual escolástico, aunque, sin embargo, redactó un esquema de corte escolástico —guardando así la apariencias— titulado *De Gratia Christi*, texto escrito en latín al que sus alumnos llamaban *Codex* (cfr. VORGRIMLER, H. *Karl Rahner. Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*. Santander: Sal Terrae, 2004, pp. 59-60).

¹⁴⁵ RAHNER, K. *De Gratia Christi*. Innsbruck: Otto Schärpf, 1951, p. 105.

¹⁴⁶ Cfr. SAYÉS, J. A. *La esencia del cristianismo. Diálogo con K. Rahner y H. U. von Balthasar*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2005, pp. 133-135.

¹⁴⁷ RAHNER, K. *Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia*. En RAHNER, K. *Escritos de teología*. Madrid: Taurus, 1967, vol. I, pp. 332-333, nota 4.

¹⁴⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* II-II, q. 9, a. 1, co.

¹⁴⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super Sent.*, lib. 2, d. 27, q. 1, a. 4, co.

y en absoluto ninguna criatura: “*nulla creatura potest creare gratiam effective; quamvis aliqua creatura possit aliquod ministerium adhibere ordinatum ad gratiae susceptionem*”¹⁵⁰. La naturaleza humana está necesitada de la gracia de Dios para conseguir la vida eterna. La gracia no le viene dada al hombre por naturaleza, y cuando Dios se la otorga gratuitamente, la gracia no destruye su naturaleza, sino que la eleva y le da perfección según el modo de ser de cada naturaleza: “*gratia perficit naturam secundum modum naturae, sicut et omnis perfectio recipitur in perfectibili secundum modum eius*”¹⁵¹. Por otro lado, para santo Tomás la gracia es un *superadditum*, un accidente del alma; no es, pues, algo propio de la esencia del alma misma:

“*Ex quo gratia creatum quid ponitur, necesse est ipsam in genere accidentium poni. Cujus ratio est, quia omne illud quod advenit alicui post esse completum, accidentaliter se habet ad ipsum; unde cum gratia post esse animae sibi adveniat, non est aliquid de essentia ejus; unde oportet quod accidentaliter ad ipsam se habeat*”¹⁵².

En cambio, parece que el hombre, para Rahner, siempre está esencial y activamente orientado hacia la gracia¹⁵³, cayendo así en la gravísima confusión del orden natural y del sobrenatural, como denunció en su día el cardenal Giuseppe Siri¹⁵⁴. La gracia tiene la función de elevar al hombre caído por el pecado; la gracia eleva, santifica, repara, sana, salva. Rahner, por el contrario, habla de la gracia como si fuera una realidad apriórica común a todo hombre; es la gracia entendida *naturalmente*, como un constitutivo de la esencia del hombre, según lo que él claramente afirma: “La naturaleza de hecho no es *nunca* una naturaleza ‘pura’, sino una naturaleza en un orden

¹⁵⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, q. 27, a. 3, co.

¹⁵¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, q. 62, a. 5, co.

¹⁵² SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super Sent.*, lib. 2, d. 26, q. 1, a. 2, co.

¹⁵³ Cfr. GHERARDINI, B. *Natura e grazia: l'equivoco di Karl Rahner*. En LANZETTA, S. M. (dir.), *et alii. Karl Rahner. Un'analisi critica. La figura, l'opera e la recensione teologica di Karl Rahner (1904-1984)*. Siena: Cantagalli, 2009, pp. 41-49; GALLI, A. *La teologia della grazia secondo san Tommaso e nella storia*. Bologna: ESD, 1987, pp. 11-53; DI NOIA, J. A. “Nature, Grace and Experience: Karl Rahner's Theology of Human Transformation”. *Philosophy and Theology*. 1992, núm. 7, pp. 115-126.

¹⁵⁴ “La concepción de lo sobrenatural necesariamente vinculado a la naturaleza humana está claramente propuesta por Karl Rahner, desde los años treinta. En su tesis *Geist in Welt* presenta nitidamente esta concepción de lo sobrenatural no gratuito. Durante veinte años las proposiciones han sido desarrolladas después ampliamente. A veces podemos creer que Rahner rechaza las tesis del padre De Lubac, pero pronto nos damos cuenta de que en realidad Rahner sigue la misma idea y hasta la rebasa. En varios tratados vuelven semejantes ideas. Es necesario notar en seguida que en los escritos de Karl Rahner, por una parte, el principio dialéctico hegeliano es flagrante, —como Hans Küng mismo, discípulo incontestable de Karl Rahner, lo atestigua— y, por otra parte, el mismo procedimiento hace que el eje del pensamiento quede muy fluido e incomprensible; en efecto, nos encontramos ante una antítesis que él trata de resolver optando por uno de los términos, anulando así automáticamente el procedimiento dialéctico” (SIRI, G. *Getsemaní. Reflexiones sobre el movimiento teológico contemporáneo*. Ávila: Hermandad de la Santísima Virgen María; Cete, 1981, pp. 72-73). Cfr. DE LUBAC, H. *Le mystère du surnaturel*. Paris: Aubier, 1965. Sin embargo, la confusión de Rahner no es solamente entre naturaleza y gracia, sino también —como hacen otros teólogos modernos— entre gracia creada y gracia increada (cfr. GALLI, A. *La teologia della grazia secondo san Tommaso e nella storia*. Bologna: ESD, 1987, pp. 41-53; HILL, W. “Uncreated Grace. A Critique of Karl Rahner”. *The Thomist*. 1963, vol. 27, pp. 333-356).

sobrenatural, del cual el hombre —incluso como incrédulo y pecador— no puede salirse, y una naturaleza conformada siempre —lo cual no quiere decir: justificada— por la gracia de la salvación, la gracia sobrenatural que le es ofrecida”¹⁵⁵. Al respecto, estimamos muy adecuada la valoración que hace el padre Luis Rodrigo Ewart:

“La divinización humana está constituida en Rahner, no por la irrupción de lo divino desde afuera de la creación, del hombre, sino desde su más honda interioridad. En realidad, la posibilidad de la gracia es la condición trascendental de la existencia de la creatura. Con esto, Rahner imanentiza el misterio y pone a la gracia en el plano de la substancia (creada)”¹⁵⁶.

Para terminar esta sucinta exposición, nos parece oportuno hacer un pequeño apunte acerca de la influencia que pudo ejercer el filósofo de la acción Maurice Blondel, aunque fuese de manera indirecta a través de Maréchal o Rousselot¹⁵⁷. Creemos que tiene razón el rahneriano José Luis Rodríguez Molinero al opinar que, si bien no existe una influencia directa, la *philosophie de l'action* de Maurice Blondel¹⁵⁸ guarda un cierto paralelismo con la antropología de Karl Rahner¹⁵⁹, pues este filósofo francés quiso elaborar un sistema filosófico que, en sí mismo, estuviera espontáneamente abierto al cristianismo, con la pretensión de establecer un punto intermedio entre lo natural y lo sobrenatural. Entre todas las coincidencias, la que más destaca es la que existe entre el concepto blondeniano *transnaturel* y el *übernatürliche Existential* de Rahner¹⁶⁰. Al respecto, atendemos a lo que nos explica Fernando Berríos, siguiendo a Nikolaus Knoepffler:

¹⁵⁵ RAHNER, K. *Naturaleza y gracia*. En RAHNER, K. *Escritos de teología*. Madrid: Taurus, 1964, vol. IV, p. 237: “Die faktische Natur ist nie eine ‚reine‘ Natur, sondern eine Natur in einer übernatürlichen Ordnung, aus der der Mensch (auch als Ungläubiger und Sünder) nicht heraustreten kann, und eine Natur, die dauernd überformt ist (was nicht heißt: gerechtfertigt ist) durch die angebotene übernatürliche Heilsgnade” (RAHNER, K. *Natur und Gnade*. En RAHNER, K. *Schriften zur Theologie*. Einsiedeln; Zürich; Köln: Benziger, 1967, vol. IV, p. 230).

¹⁵⁶ EWART, L. M. R. *Autocomunicación divina. Estudio crítico de la cristología de Karl Rahner*. Toledo: Instituto Teológico San Ildefonso, 2010, p. 289.

¹⁵⁷ Esta es la tesis de Knoepffler comúnmente aceptada (cfr. KNOEPPFLER, N. “Blondels Action von 1893 und Rahners transzendentaler Ansatz im Grundkurs — eine unterirdische Wirkungsgeschichte”. *Theologie und Philosophie*. 1997, núm. 1, pp. 91-96).

¹⁵⁸ Cfr. BLONDEL, M. *L'action (1893). Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*. Paris: Presses universitaires de France, 1950.

¹⁵⁹ Cfr. BERRÍOS, F. “El método antropológico-trascendental de Karl Rahner como hermenéutica teológica del mundo y de la praxis”. *Teología y Vida*. 2004, vol. XLV, pp. 411-413.

¹⁶⁰ Cfr. RODRÍGUEZ MOLINERO, J. L. *La Antropología Filosófica de Karl Rahner. Analítica existencial y metafísica trascendental del ser humano*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1979, pp. 46-49; RESWEBER, J. P. “La relation de l'homme à Dieu selon K. Rahner et M. Blondel”. *Revue des Sciences Religieuses*. 1972, vol. 46, núm. 1, pp. 20-37; RAFFELT, A. *Maurice Blondel und die katholische Theologie in Deutschland*. En RAFFELT, A.; REIFENBERG, P.; FUCHS, G. (eds.). *Das Tun, der Glaube, die Vernunft: Studien zur Philosophie Maurice Blondels ‚L'Action‘ 1893-1993*. Würzburg: Echter, 1995, pp. 180-205; AVELINO DE LA PIENDA, J. *El sobrenatural de los cristianos*. Salamanca: Sígueme, 1985; SMITH LIDDELL, J. *Maurice Blondel and Karl Rahner on the Possibility of a Primary Experience of God*. New York: Fordham University, 1992.

“Su método en *L'action* es la *crítica inmanente* que se basa en la idea de que ‘en toda situación de la naturaleza y del espíritu está presente lo Infinito’. La acción muestra que todo querer, todo deseo que se dirige a lo finito, experimenta la contradicción. Porque a todo deseo subyace el anhelo de lo infinito. Y este *querer fundamental (volonté voulant)* no es solamente fundamento trascendental de posibilidad del querer, sino un acto volitivo real, aunque desde el punto de vista introspectivo-psicológico no puede ser directamente concebido, sino siempre a partir del concreto *hacer o actuar* deseado (*volonté voulue*). Otro aspecto de la influencia de Blondel sobre Rahner que Knoepffler destaca: para Blondel el cumplimiento del deseo, así como el desear mismo, el anhelo, sólo son posibles en el hombre como don de Dios. Blondel llama *sobrenatural* precisamente a este *don divino plenificador*. La determinación rahneriana de la *experiencia trascendental* como *sobrenatural* (gratuita, divina, aunque *existencial*) encuentra aquí sus raíces a través de la mediación específica de teólogos franceses como Rondet, Bouillard y De Lubac”¹⁶¹.

2. 2. El cristianismo anónimo

En correspondencia a la teoría del *existencial sobrenatural*, está la célebre tesis del *cristianismo anónimo (anonyme Christlichkeit)*, semejante también a la del *cristianismo implícito* de Edward Schillebeeckx¹⁶². Cuando hablamos de la gracia, estamos apuntando a la cuestión de la salvación, pues la gracia es un don creado por Dios para conseguir la vida eterna, como nos recuerda el teólogo Ludwig Ott en su célebre manual de teología dogmática: “*donum supernaturale gratis a Deo creaturae rationali concessum in ordine ad vitam aeternam*”¹⁶³. Sin embargo, para conseguir la vida eterna, Dios constituyó la Iglesia para que, a través de ella y de sus sacramentos, el hombre pudiera recibir la gracia salvadora. Sin embargo, veamos ahora cómo Rahner entiende —en relación con el ateísmo y las religiones no cristianas— el cristianismo, y también la Iglesia como instrumento salvífico.

¹⁶¹ BERRÍOS, F. “El método antropológico-trascendental de Karl Rahner como hermenéutica teológica del mundo y de la praxis”. *Teología y Vida*. 2004, vol. XLV, p. 431. Cfr. KNOEPFFLER, N. “Blondels Action von 1893 und Rahners transzendentaler Ansatz im Grundkurs — eine unterirdische Wirkungsgeschichte”. *Theologie und Philosophie*. 1997, núm. 1, p. 93.

¹⁶² Cfr. SCHILLEBEECKX, E. *El mundo y la Iglesia*. Salamanca: Sígueme, 1970. Este teólogo holandés sostuvo la teoría del *cristianismo implícito* cuando escribió *El mundo y la Iglesia (Mensen als verhaal van God)* en 1966, y, curiosamente, en el año 1989, cuando escribió su obra *Los hombres: relato de Dios (Mensen als verhaal van God)*, acabó criticando dicha teoría, juntamente con la de los *cristianos anónimos*, pero degradando ferozmente el carácter salvífico de la Iglesia en favor del pluralismo del mundo actual: “[...] en un encuentro pluralista de culturas y religiones divergentes, hay sobre todo el problema de la conciliación de la fe en la unicidad y universalidad de Jesucristo con la valoración positiva de las demás religiones del mundo, sin que el cristianismo pueda considerarse a sí mismo con superioridad —y mucho menos ‘imperialistamente’— como la única religión verdadera, que excluye todas las restantes religiones (de hecho las aniquiló con frecuencia en el pasado) o las incluya anexionándose las (en cuyo caso los budistas, los hinduistas, los musulmanes, etc., sin que se les pregunte ni ellos lo quieran, son llamados ‘cristianos implícitos o anónimos’)” (SCHILLEBEECKX, E. *Los hombres: relato de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1995, p. 165).

¹⁶³ OTT, L. *Manual de teología dogmática*. Barcelona: Herder, 1966, p. 343.

Ante el problema de la existencia de las religiones no cristianas, Rahner aboga por la existencia de un *catolicismo abierto* que sepa dialogar con estas otras religiones. Rahner enseña que en una religión no cristiana, además de contener elementos de un conocimiento natural de Dios, se pueden encontrar *momentos sobrenaturales*, ya que la gracia es otorgada por Cristo a cada hombre. En este sentido, según Rahner, hay que considerar —aunque en graduación diversa— esa otra religión como *legítima*¹⁶⁴. Asimismo no se pueden considerar la naturaleza y la gracia como dos fases consecutivas en el tiempo, y, por esta razón —señala Rahner—, “en las religiones no cristianas pueden aceptarse *a priori* momentos sobrenaturales según gracia”¹⁶⁵. No hay que tener por imposible que “en la vida personal-espiritual de cada hombre opere la gracia y sea incluso aceptada, aunque dicha vida pueda parecer a primera vista primitiva, sombría, sórdida y hundida en lo terreno”¹⁶⁶. El *homo religiosus* —según Rahner— tiene el derecho y el deber de vivir la relación con Dios en el contexto socio-religioso determinado que le ha tocado vivir¹⁶⁷: “Si el hombre ha podido y ha debido siempre y en cualquier sitio ser un *homo religiosus*, para poder salvarse en cuanto tal, ha sido entonces ese *homo religiosus* en la religión concreta, en la que ‘se’ vivía y tenía que vivir en el tiempo, a la cual no podía eludir”¹⁶⁸.

Por otra parte, Rahner expone el papel que debe representar en todo esto la Iglesia, mostrando la necesidad que tiene el cristianismo de salir al encuentro del hombre que practica religiones no cristianas, pero no entendiéndolo como un pagano, un no-cristiano, sino como alguien que ha sido tocado por la gracia y la verdad, es decir, considerándolo como un *cristiano anónimo*. Entonces, la labor misionera de la Iglesia

¹⁶⁴ Cfr. RAHNER, K. *El cristianismo y las religiones no cristianas*. En RAHNER, K. *Escritos de teología*. Madrid: Taurus, 1964, vol. V, p. 146; *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*. En RAHNER, K. *Schriften zur Theologie*. Einsiedeln; Zürich; Köln: Benziger, 1968, vol. V, pp. 147-148.

¹⁶⁵ RAHNER, K. *El cristianismo y las religiones no cristianas*. En RAHNER, K. *Escritos de teología*. Madrid: Taurus, 1964, vol. V, p. 142: “[...] in den nichtchristlichen Religionen a priori durchaus übernatürlich-gnadenhafte Momente angenommen werden können” (RAHNER, K. *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*. En RAHNER, K. *Schriften zur Theologie*. Einsiedeln; Zürich; Köln: Benziger, 1968, vol. V, p. 143).

¹⁶⁶ RAHNER, K. *El cristianismo y las religiones no cristianas*. En RAHNER, K. *Escritos de teología*. Madrid: Taurus, 1964, vol. V, p. 145: “[...] im geistig-personalen Leben des einzelnen Menschen die Gnade am Werk ist und sogar angenommen wird, mag auch ein solches Leben auf den ersten Blick primitiv, unerleuchtet, dumpf und ins Irdische versunken erscheinen” (RAHNER, K. *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*. En RAHNER, K. *Schriften zur Theologie*. Einsiedeln; Zürich; Köln: Benziger, 1968, vol. V, p. 147).

¹⁶⁷ Cfr. RAHNER, K. *El cristianismo y las religiones no cristianas*. En RAHNER, K. *Escritos de teología*. Madrid: Taurus, 1964, vol. V, pp. 152-154; *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*. En RAHNER, K. *Schriften zur Theologie*. Einsiedeln; Zürich; Köln: Benziger, 1968, vol. V, pp. 154-156.

¹⁶⁸ RAHNER, K. *El cristianismo y las religiones no cristianas*. En RAHNER, K. *Escritos de teología*. Madrid: Taurus, 1964, vol. V, p. 149: “Wenn der Mensch immer und überall ein *homo religiosus* sein mußte und konnte, damit er als solcher sich retten konnte, dann war er dieser *homo religiosus* in der konkreten Religion, in der ‚man‘ in seiner Zeit lebte und leben mußte, der er nicht entinnen konnte” (RAHNER, K. *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*. En RAHNER, K. *Schriften zur Theologie*. Einsiedeln; Zürich; Köln: Benziger, 1968, vol. V, p. 151).

—según Rahner— será ayudar a ese cristiano anónimo a *explicitar* su fe en un *volver-a-sí-mismo* (*Zusichselberkommen*), no siendo la revelación más que la explicitación de lo que es siempre el hombre por la gracia y que experimenta en su trascendencia o, mejor dicho, en su experiencia trascendental¹⁶⁹.

Con razón Mons. Brunero Gherardini afirma: “La tesis de los cristianos anónimos se refugia en el indiferentismo y en el relativismo, perdiendo el contacto con la fuente revelada a la cual apela”¹⁷⁰. Sin embargo, la raíz del problema está en una *naturalización de la gracia*; *error theologicus* que condena al ostracismo a todos los grandes maestros de la escolástica, incluso al mismo Magisterio y a las enseñanzas de la Sagrada Escritura¹⁷¹. Esta peculiar teoría de los cristianos anónimos —según Fabro— es una consecuencia de su *metaphysica cognitionis* de inspiración maréchaliana, en donde el saber atemático del hombre (*Vorgriff*) implica un conocimiento trascendental y *a priori* de Dios¹⁷². De hecho, Rahner, en su *Grundkurs des Glaubens*, enseña que el hombre, en el acto del juicio de la conciencia, afirmándose a sí mismo, ya está afirmando a Jesucristo aunque no lo sepa, como si cualquier hombre —como apunta el padre Ewart—, aun sin estar bautizado, pudiera tener vida sobrenatural¹⁷³.

“Quien —aun estando lejos de toda revelación en la palabra formulada explícitamente— acepta su existencia, o sea, su humanidad con paciencia silenciosa (o, mejor: con fe, esperanza y amor), la acepta como el misterio que se esconde en el seno del amor eterno y que en el seno de la muerte lleva la vida; un hombre así —aunque no lo sepa— dice sí a Cristo. Pues quien se desprende salta, cae en la profundidad que está ahí, que no sólo está ahí en tanto él mismo la ha sondeado. Quien acepta totalmente su ser humano (y, naturalmente, más todavía quien acepta el del otro), ése ha aceptado al Hijo del hombre, por cuanto en él Dios ha aceptado al hombre”¹⁷⁴.

¹⁶⁹ Cfr. RAHNER, K. *Cristianos anónimos*. En RAHNER, K. *Escritos de teología*. Madrid: Taurus, 1969, vol. VI, p. 539; *Die anonymen Christen*. En RAHNER, K. *Schriften zur Theologie*. Einsiedeln; Zürich; Köln: Benziger, 1968, vol. VI, p. 549.

¹⁷⁰ Traducción propia del texto original: “[...] *la tesi dei ‘cristiani anonimi’ si rifugia nell’indifferentismo e nel relativismo, perdendo il contatto con la fonte rivelata alla quale s’appella*” (GHERARDINI, B. *Natura e grazia: l’equivoco di Karl Rahner*. En LANZETTA, S. M. (dir.), et alii. *Karl Rahner. Un’analisi critica. La figura, l’opera e la recensione teologica di Karl Rahner (1904-1984)*. Siena: Cantagalli, 2009, p. 46).

¹⁷¹ Cfr. *Ibidem*, pp. 48-49.

¹⁷² Cfr. FABRO, C. *El viraje antropológico de Karl Rahner*. Buenos Aires: CIAFIC, 1981, p. 224.

¹⁷³ “La gracia como existencial sobrenatural implica que cada hombre, y no solamente el bautizado, tiene vida sobrenatural, y esto, por el propio hecho de ser hombre. Se trata del don que Dios hace de sí mismo (no de algo creado) comunicándose a la trascendencia humana (a su naturaleza). De este modo, es consecuencia de la noción rahneriana de la gracia como existencial sobrenatural que en el hombre, *gracia* y *naturaleza* se identifican pues ésta es el evento de aquella” (EWART, L. M. R. *Autocomunicación divina. Estudio crítico de la cristología de Karl Rahner*. Toledo: Instituto Teológico San Ildefonso, 2010, p. 65).

¹⁷⁴ RAHNER, K. *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Traducción de R. GABÁS PALLÁS. Barcelona: Herder, 1979, p. 270: “*Wer darum —auch noch fern von jeder*

En efecto, no se equivoca Rahner cuando afirma la voluntad de Dios de que todos los hombres se salven, pero la Iglesia enseña que es necesaria la fe y la pertenencia formal a la Iglesia, a no ser que exista el hombre que sin culpa no haya tenido la posibilidad de escuchar el Evangelio¹⁷⁵. Por otro lado, cuando Rahner habla de los que aún no conocen a Cristo, no se está refiriendo de ningún modo a un *homo in silva*, a un indígena de un recóndito lugar de África en donde aún no se ha predicado a Cristo; Rahner —como advierte el padre Andereggen— siempre se refiere a los ateos occidentales —en concreto, europeos— que han nacido en países de raíces y tradición cristianas, y que, incluso, han sido bautizados y han perdido la fe o han apostatado¹⁷⁶.

Por el contrario, Rahner defiende que puede considerarse la tesis del cristianismo implícito como contenido de la enseñanza magisterial del Concilio Vaticano II, pues, según él, dicho concilio enseña —en *Lumen Gentium* 16— que el ateo no tiene culpa alguna de su ateísmo. Para el doctor Rahner, la teoría del cristianismo anónimo está en consonancia con la enseñanza conciliar y queda, además, *explícitamente declarada*¹⁷⁷. Para nuestro autor, el Concilio Vaticano II enseña que “puede darse en el adulto normal un ateísmo explícito que dure largo tiempo —y hasta toda la vida—, ateísmo que no significaría de por sí prueba alguna de una culpa moral por parte del incrédulo”¹⁷⁸. De hecho, Rahner va más allá y se atreve a decir en *Sacramentum Mundi* que no existen los ateos; sólo se puede admitir “la existencia de hombres que creen ser ateos”¹⁷⁹.

“La imposibilidad de un ateo despreocupado puede mostrarse *especialmente* en el campo de la experiencia moral. En efecto, donde se afirma una *absoluta* obligación moral, late también una afirmación implícita de Dios, aun cuando el individuo en cuestión no logre

Offenbarung expliziter Wortformulierung— sein Dasein, also seine Menschheit annimmt in schweigender Geduld (besser: in Glaube, Hoffnung und Liebe), es annimmt als das Geheimnis, das sich in das Geheimnis ewiger Liebe birgt und im Schoß des Todes das Leben trägt, der sagt —auch wenn er es nicht weiß— zu Christus ja. Denn wer losläßt und springt, fällt in die Tiefe, die da ist, nicht nur insoweit er sie selbst ausgelotet hat. Wer sein Menschsein (erst recht natürlich das des anderen) ganz annimmt, der hat den Menschensohn angenommen, weil in ihm Gott den Menschen angenommen hat” (RAHNER, K. *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1976, pp. 225-226).

¹⁷⁵ Cfr. CAVALCOLI, G. *La radice teoretica della dottrina rahneriana del Cristianesimo anonimo*. En LANZETTA, S. M. (dir.), *et alii. Karl Rahner. Un'analisi critica. La figura, l'opera e la recensione teologica di Karl Rahner (1904-1984)*. Siena: Cantagalli, 2009, p. 52.

¹⁷⁶ Cfr. ANDEREGGEN, I. *G.W.F. Hegel e M. Heidegger: Prodromi filosofici del pensiero teologico di Karl Rahner*. En LANZETTA, S. M. (dir.), *et alii. Karl Rahner. Un'analisi critica. La figura, l'opera e la recensione teologica di Karl Rahner (1904-1984)*. Siena: Cantagalli, 2009, p. 33.

¹⁷⁷ Cfr. RAHNER, K. *Cristianos anónimos*. En RAHNER, K. *Escritos de teología*. Madrid: Taurus, 1969, vol. VI, pp. 543-544; *Die anonymen Christen*. En RAHNER, K. *Schriften zur Theologie*. Einsiedeln; Zürich; Köln: Benziger, 1968, vol. VI, pp. 553-554.

¹⁷⁸ RAHNER, K. “En torno a la doctrina del Vaticano II sobre el ateísmo”. *Concilium*. 1967, núm. 23, p. 380.

¹⁷⁹ RAHNER, K. *Ateísmo*. En RAHNER, K. (dir.), *et alii. Sacramentum Mundi. Enciclopedia teológica*. Barcelona: Herder, 1976, vol. I, p. 463: “[...] *sondern nur solche, die bloß meinen, nicht an Gott zu glauben*” (RAHNER, K. *Atheismus*. En RAHNER, K. (dir.), *et alii. Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*. Freiburg im Breisgau; Basel; Wien: Herder, 1967, vol. I, p. 378).

objetivarla conceptualmente en un teísmo explícito. Pues la afirmación existencialmente incondicional de una obligación absoluta y de la existencia de su fundamento objetivo constituye (aunque no explícitamente) una afirmación de Dios¹⁸⁰.

Rahner tergiversa —según Christian Ferraro— la doctrina del Concilio Vaticano II cuando afirma que la Iglesia ha cambiado la doctrina tradicional, y que a partir de ahora deben considerarse a los ateos —en su mayoría— exentos de culpa moral por su ateísmo¹⁸¹. La postura de Rahner es falsa y lo podemos leer claramente en el mismo Concilio: “*Nec divina Providentia auxilia ad salutem necessaria denegat his qui sine culpa ad expressam agnitionem Dei nondum pervenerunt et rectam vitam non sine divina gratia assequi nituntur*”¹⁸². Rahner interpreta este texto como si el concilio hablase de los ateos; el concilio aquí no trata de los ateos, se refiere a aquéllos que aún no han llegado a un claro conocimiento de Dios¹⁸³. En donde el Concilio habla explícitamente del ateísmo es en la constitución pastoral *Gaudium et Spes* 19: “*Sane qui voluntarie Deum a corde suo arcere et quaestiones religiosas devitare conantur, dictamen conscientiae suae non secuti, culpae expertes non sunt*”¹⁸⁴. El texto conciliar es claro: los ateos no carecen de culpa cuando el ateísmo es producto de un acto voluntario.

El ateísmo es *intrinsece malum ex specie sua*, y el Catecismo de la Iglesia Católica lo reprueba con firmeza: “*Atheismus, quatenus existentiam Dei reiicit vel recusat, contra primum praeceptum est peccatum*”¹⁸⁵. Por su parte, el mismo Concilio Vaticano II también condena las doctrinas que fomentan y promueven el ateísmo, pues son contrarias a la misma razón: “*Ecclesia, fideliter tum Deo tum hominibus addicta, desistere non potest quin dolenter perniciosas illas doctrinas actionesque, quae rationi*

¹⁸⁰ RAHNER, K. *Ateísmo*. En RAHNER, K. (dir.), et alii. *Sacramentum Mundi. Enciclopedia teológica*. Barcelona: Herder, 1976, vol. I, p. 465: “*Im besonderen wird sich die Unmöglichkeit eines beruhigten A. aufzeigen lassen auf dem Gebiet der sittlichen Erfahrung: wo eine absolute sittliche Verpflichtung bejaht wird, liegt eine implizite Bejahung Gottes vor, selbst wenn es dem betreffenden Individuum nicht gelingt, diese zu einem begrifflich ausdrücklichen Theismus zu objektivieren. Denn die existentiell absolute Bejahung einer absoluten Verpflichtung und damit des Bestehens der objektiven Begründung für sie ist (wenn auch unausdrücklich) die Bejahung Gottes*” (RAHNER, K. *Atheismus*. En RAHNER, K. (dir.), et alii. *Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*. Freiburg im Breisgau; Basel; Wien: Herder, 1967, vol. I, p. 379).

¹⁸¹ Cfr. FERRARO, C. *El naufragio del progresismo. Reflexiones sobre el pensamiento de Karl Rahner*. Arequipa: EDIVE, 1999, p. 46.

¹⁸² CONCILIIUM VATICANUM II. *Constitutio dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium* (21 de noviembre de 1964), n. 16: AAS 57 (1965), p. 20.

¹⁸³ Cfr. FERRARO, C. *El naufragio del progresismo. Reflexiones sobre el pensamiento de Karl Rahner*. Arequipa: EDIVE, 1999, p. 48.

¹⁸⁴ CONCILIIUM VATICANUM II. *Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis Gaudium et Spes* (7 de diciembre de 1965), n. 19: AAS 58 (1966), p. 1039.

¹⁸⁵ CATHECHISMUS CATHOLICAE ECCLESIAE. *Pars III: Vita in Christo*, sec. II, art. 1, n. 2140.

*et communi experientiae humanae contradicunt hominemque ab innata eius excellentia deiiciunt, omni firmitate reprobet, sicut antehac reprobavit*¹⁸⁶.

Incluso Rahner contradice, en su artículo *En torno a la doctrina del Vaticano II sobre el ateísmo*¹⁸⁷, los propios manuales escolásticos de la Compañía de Jesús de la que formaba parte: “*Cognitio naturalis de Deo obvia est ex ordine physico, ex providentia et ex ordine morali; adeo ut quasi congenita sit, nec nisi corrupta ac nimium depravata natura quibusdam desit*”¹⁸⁸. Para probar que un ateo no tiene culpa moral, tendríamos que probar primero que el conocimiento de Dios es difícil de alcanzar, pero sabemos cierto que la razón, por *via causalitatis*, puede llegar al conocimiento de Dios, aunque evidentemente no de su esencia, pero sí como existente y causa de todo lo creado, según nos enseña santo Tomás:

“Naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit, unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia. Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertingere, quod divinam essentiam videat, quia creaturae sensibiles sunt effectus Dei virtutem causae non adaequantur. Unde ex sensibilibus cognitione non potest tota Dei virtus cognosci, et per consequens nec eius essentia videri. Sed quia sunt eius effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perducere possumus, ut cognoscamus de Deo an est; et ut cognoscamus de ipso ea quae necesse est ei convenire secundum quod est prima omnium causa, excedens omnia sua causata. Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum quae ab eo causantur; et quod haec non remouentur ab eo propter eius defectum, sed quia superexcedit”¹⁸⁹.

Asimismo, recordemos que el Concilio Vaticano I enseñó infaliblemente que “*eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse*”¹⁹⁰. En consecuencia, se puede concluir, en contra de lo que opina nuestro autor, que el ateísmo, no sólo atenta contra la fe, sino también contra la misma razón, siendo, por ende, un fenómeno absolutamente irracional¹⁹¹.

¹⁸⁶ CONCILIVM VATICANVM II. *Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis Gaudium et Spes* (7 de diciembre de 1965), n. 21: AAS 58 (1966), p. 1040.

¹⁸⁷ Cfr. RAHNER, K. “En torno a la doctrina del Vaticano II sobre el ateísmo”. *Concilium*. 1967, núm. 23, pp. 380-381.

¹⁸⁸ DALMAU, J. M.; SAGÜÉS, J. F. *De Deo uno et trino*. En NICOLAU, M.; SALAVERRI, J., et alii. *Sacrae Theologiae Summa*. Madrid: BAC, 1955, vol. II, p. 23.

¹⁸⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 12, a. 12, co.

¹⁹⁰ CONCILIVM VATICANVM I. *Constitutio dogmatica Dei Filius* (24 de abril de 1870), cap. II: ASS 5 (1869-1870), p. 484.

¹⁹¹ Cfr. CAVALCOLI, G. *Karl Rahner. Il Concilio tradito*. Verona: Fede & Cultura, 2009, p. 286.

La Iglesia —según Rahner— ya no es la comunidad que posee la gracia de Dios, sino que es “la comunidad de quienes pueden confesar explícitamente lo que son y lo que los otros esperan ser”¹⁹². Rahner afirma que el conjunto de la *no cristiandad*, formada por esos cristianos anónimos, debe considerarse también una cristiandad anónima¹⁹³.

“No se considerará entonces la Iglesia como la comunidad exclusiva de los pretendientes a la salvación, sino más bien como la avanzada históricamente perceptible, como la explicitud histórica y socialmente constituida de eso que el cristiano espera como dado en cuanto realidad escondida fuera también de la visibilidad de la Iglesia”¹⁹⁴.

El padre Rahner no niega la tradicional fórmula *extra ecclesiam nulla salus*, sino que la reinterpreta, deformándola de hecho. Él se plantea lo siguiente: “de algún modo tienen que poder todos los hombres ser miembros de la Iglesia”¹⁹⁵. En este planteamiento Rahner no está desviado. Además, comentando la encíclica *Mystici Corporis Christi* del papa Pío XII, sostiene que cualquier hombre tiene, en efecto, la vocación sobrenatural a participar de la vida divina. Sin embargo, aquí nuestro autor precisa que la respuesta afirmativa a esta llamada divina se cumple “cuando el hombre, pues, como persona espiritual [*als geistige Person*], actúa según su naturaleza en la decisión total sobre sí mismo”¹⁹⁶. Entonces —prosigue—, “tal decisión personal es siempre en concreto inevitablemente una toma de posición en pro o en contra de la vocación sobrenatural

¹⁹² RAHNER, K. *El cristianismo y las religiones no cristianas*. En RAHNER, K. *Escritos de teología*. Madrid: Taurus, 1964, vol. V, p. 155: “[...] die Gemeinschaft derer, die ausdrücklich bekennen können, was sie und die anderen zu sein hoffen” (RAHNER, K. *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*. En RAHNER, K. *Schriften zur Theologie*. Einsiedeln; Zürich; Köln: Benziger, 1968, vol. V, p. 158).

¹⁹³ Cfr. RAHNER, K. *El cristianismo y las religiones no cristianas*. En RAHNER, K. *Escritos de teología*. Madrid: Taurus, 1964, vol. V, p. 154; *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*. En RAHNER, K. *Schriften zur Theologie*. Einsiedeln; Zürich; Köln: Benziger, 1968, vol. V, p. 156. Al respecto, Hans Urs von Balthasar hizo una crítica a esta tesis rahneriana, advirtiendo irónicamente que los *cristianos anónimos* podrían calificar de *ateos anónimos* a los que se confiesan cristianos: “Pero mientras nosotros podemos hablar muy lealmente a nuestros interlocutores como a cristianos anónimos, con tal que ellos practiquen la fidelidad y honradez y el buen Dios estime o interprete siempre sobrenaturalmente sus virtudes como fe, esperanza y caridad, nos agraviarán ciertamente a nosotros si nos saludan como ateos anónimos, porque toda nuestra supuesta dogmática sería, según ellos, sólo una supraconstrucción sobre un humanismo de campo, bosque y prados, y su antropología” (VON BALTHASAR, H. U. *Seriedad con las cosas. Córdula o el caso auténtico*. Salamanca: Sígueme, 1968, p. 115).

¹⁹⁴ RAHNER, K. *El cristianismo y las religiones no cristianas*. En RAHNER, K. *Escritos de teología*. Madrid: Taurus, 1964, vol. V, p. 154: “[...] wird sich die Kirche heute nicht so sehr als die exklusive Gemeinschaft der Heilsandwörter betrachten, sondern vielmehr als den geschichtlich greifbaren Vortrupp, als die geschichtlich und gesellschaftlich verfaßte Ausdrücklichkeit dessen, was der Christ als verborgene Wirklichkeit auch außerhalb der Sichtbarkeit der Kirche gegeben erhofft” (RAHNER, K. *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*. En RAHNER, K. *Schriften zur Theologie*. Einsiedeln; Zürich; Köln: Benziger, 1968, vol. V, p. 156).

¹⁹⁵ RAHNER, K. *Cristianos anónimos*. En RAHNER, K. *Escritos de teología*. Madrid: Taurus, 1969, vol. VI, p. 536: “Irgendwie müssen alle Menschen Glieder der Kirche sein können” (RAHNER, K. *Die anonymen Christen*. En RAHNER, K. *Schriften zur Theologie*. Einsiedeln; Zürich; Köln: Benziger, 1968, vol. VI, p. 546).

¹⁹⁶ RAHNER, K. *La incorporación a la Iglesia según la Encíclica de Pío XII *Mystici Corporis Christi**. En RAHNER, K. *Escritos de teología*. Madrid: Taurus, 1963, vol. II, p. 88: “Vollzieht somit der Mensch als geistige Person in der totalen Entscheidung über sich selbst seine ‚Natur’” (RAHNER, K. *Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius’ XII. ‚Mystici Corporis Christi’*. En RAHNER, K. *Schriften zur Theologie*. Einsiedeln; Zürich; Köln: Benziger, 1958, vol. II, p. 88).

del hombre en la participación en la vida del Dios trino¹⁹⁷. Por ende, de esta tesis se sigue que el papel de la Iglesia, como instrumento de salvación, es secundario. Según Rahner, existen diversos grados de pertenencia a la Iglesia, y, por esta razón, a los *cristianos anónimos* debemos considerarlos miembros en acto de la misma. El hombre —merced al existencial sobrenatural— pertenece a la Iglesia si se acepta a sí mismo, pues aceptándose a sí mismo, acepta a Cristo y, en consecuencia, está salvado¹⁹⁸.

Cuando Rahner habla de cristianos implícitos o anónimos, estos son, en cierto modo, miembros invisibles de la Iglesia. Esta concepción del *ser cristiano* se separa, a nuestro entender, de las enseñanzas de la encíclica dogmática *Mystici Corporis Christi* de Pío XII que el mismo Rahner comenta. Dicha encíclica condena la falsa opinión de aquellos que sostienen que el Cuerpo Místico de Cristo no es en absoluto visible, creyendo en una Iglesia *pneumática* constituida por una especie de nexo invisible que la circunscribe al ámbito de la conciencia individual de cada sujeto, en donde no hay necesidad de los vínculos unitarios de la jerarquía, la doctrina magisterial o los sacramentos: “*Quapropter a divina veritate ii aberrant, qui Ecclesiam ita effingunt, ut neque attingi neque videri possit, sitque tantum 'pneumaticum' aliquid, ut aiunt, quo multae Christianorum communitates, licet fide ab se invicem seiunctae, inter se tamen haud adspectabili nexu coniungantur*”¹⁹⁹.

Esta inaceptable teoría del *cristianismo anónimo* tiene unos precedentes que algunos sitúan germinalmente en el pensamiento de los cardenales Pierre-Lambert Goossens y Victor Auguste Isidore Dechamps, y, sobre todo, en las enseñanzas del filósofo Maurice Blondel²⁰⁰. A pesar de que la indirecta influencia de Blondel en Rahner en esta cuestión de los *cristianos anónimos* parece clara, por lo que hemos mostrado en el anterior punto acerca del *existencial sobrenatural*, en realidad nos podemos remontar incluso —como señala Romano Amerio— a la concepción que el renacentista Tommaso

¹⁹⁷ RAHNER, K. *La incorporación a la Iglesia según la Encíclica de Pío XII Mystici Corporis Christi*. En RAHNER, K. *Escritos de teología*. Madrid: Taurus, 1963, vol. II, p. 88: “[...] so ist diese personale Entscheidung konkret immer auch unvermeidlich eine Stellungnahme für oder gegen die übernatürliche Berufung des Menschen zur Teilnahme am Leben des dreifaltigen Gottes selbst” (RAHNER, K. *Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius’ XII. ‚Mystici Corporis Christi‘*. En RAHNER, K. *Schriften zur Theologie*. Einsiedeln; Zürich; Köln: Benziger, 1958, vol. II, p. 88).

¹⁹⁸ Cfr. RAHNER, K. *Cristianos anónimos*. En RAHNER, K. *Escritos de teología*. Madrid: Taurus, 1969, vol. VI, pp. 536-539; *Die anonymen Christen*. En RAHNER, K. *Schriften zur Theologie*. Einsiedeln; Zürich; Köln: Benziger, 1968, vol. VI, pp. 546-547.

¹⁹⁹ Pío XII. *Litterae Encyclicae Mystici Corporis Christi* (29 de junio de 1943): AAS 35 (1943), pp. 199-200.

²⁰⁰ Cfr. CONWAY, E. *The Anonymous Christian - a Relativised Christianity? An Evaluation of Hans Urs von Balthasar's criticism of Karl Rahner's theory of the anonymous Christian*. New York: Peter Lang, 1993, p. 5; BOUILLARD, H. *Blondel und das Christentum*. Mainz: Matthias-Grünwald, 1963, pp. 93, 103, 123-130; BERGER, D. “War Karl Rahner Thomist? Überlegungen anhand der Rahnerschen Gnadenlehre”. *Divinitas*. 2000, núm. 43, p. 182, nota 105.

Campanella²⁰¹ tiene de la religión como *filosofía universal*²⁰². Para Campanella, Cristo es el principio de razón universal, y a todo aquel que participe de ella se le puede llamar cristiano implícitamente:

“Quia Christus est sapientia et ratio Dei summa essentialis, dicemus omnes homines esse rationales a prima ratione Christo et secundum rationem vivere debere, ergo christiane: idem ergo est vivere christiane et virtuose. Nam Christus est Dei virtus et sapientia, teste Paulo, unde Origenes infert: ergo Christus, si est virtus essentialis, est prudentia, est iustitia, est fortitudo, est misericordia, est denique omnis virtus: sed omnis virtus est una in Deo, ergo omnis virtus humana est participatio Christi. Ergo philosophi viventes secundum virtutem sunt christiani impliciter, quia virtuosí et rationales. Omnes ergo homines in quantum vitiosi sunt irrationales et antichristiani vel non christiani. Imperiumque super omnes homines debetur Christo secundum naturam, et idcirco apparuit ut dissolvat opera diaboli et omnes nationes ad virtutem perducatur, et propterea adhibuit media supernaturalia in quo naturales virtutes deficiunt, et factus est nobis redemptio et iustificatio et exemplum et lex”²⁰³.

Semper, ubique et ab omnibus se ha creído que para ser cristiano, miembro de la Iglesia —incorporado al Cuerpo Místico de Cristo—, se necesita la gracia del bautismo. Sin esta gracia sacramental, ningún hombre puede ser considerado cristiano ni miembro de la Iglesia. Igualmente, no existe la *fe implícita*, pues sólo existe la fe que puede confesarse. Esto no quiere decir que Dios no pueda servirse de otros caminos

²⁰¹ El doctor Romano Amerio, gran conocedor del pensamiento campanelliano, señaló, en su día, que el *cristianismo implícito* tenía este precedente, aunque desconocemos si Rahner estuvo al corriente de ello: “Campanella, que puso el fundamento de toda su filosofía en Cristo como racionalidad universal, encontraba en él el motivo para las misiones: [Para Campanella] *Cristo no es sectario, como los jefes de las otras naciones, sino que es la sabiduría de Dios, y el verbo y la razón de Dios y por tanto Dios, y asumió la humanidad como instrumento de nuestra renovación y redención; y todos los hombres, siendo racionales por Cristo (Razón Primera), son cristianos implícitamente, y sin embargo deben reconocerlo en la religión cristiana explícitamente, única en la que se vuelve a Dios*. La idea campanelliana de los infieles como cristianos implícitos es retomada por la nueva teología, que ignorando a Campanella ha elaborado el concepto de cristianos anónimos. Estos se adherirían a Cristo por un deseo inconsciente, y gracias a tal deseo serían salvados en la vida eterna” (AMERIO, R. *Iota unum. Estudio sobre las transformaciones de la Iglesia católica en el siglo XX*. Madrid: Criterio Libros, 2003, p. 385). Cfr. AMERIO, R. *Il problema esegetico fondamentale del pensiero campanelliano*. Milano: Vita e Pensiero, 1939.

²⁰² “Además, la misma filosofía universal, la religión, prueba que se debe al hombre otra vida. El hombre, en efecto, religándose a Dios, desprecia la vida presente, ayuna, se da azotes, se levanta de noche para contemplar y cantar a Dios y ansía con amor las realidades celestiales. Esta religión la encontramos en todos los pueblos: la diferencia entre ellos está en los ritos y en el concepto de las cosas divinas, no en la religión misma, pues cada pueblo tiene su manera propia y distinta de concebir y de dar culto a Dios, pero todos posponen toda cosa a la religión. Y no podemos en manera alguna afirmar que tal religión es vana cuando se halla en todos los hombres. Sin ella, ni la sociedad civil, ni cualquier asociación de hombres, podría subsistir ni un solo día. Y no sólo en el seno de la sociedad, sino aun los que viven apartados en las cuevas y en los bosques dan culto a Dios y esperan de Él los bienes eternos, y desprecian el cuerpo, confiando en su parte más divina. Luego queda otra vida después de la muerte” (CAMPANELLA, T. *Metafísica* III, cap. IV, a. 2. En FERNÁNDEZ, C. *Los filósofos del Renacimiento. Selección de textos*. Madrid: BAC, 1990, p. 523).

²⁰³ CAMPANELLA, T. *Theologia*, lib. VIII, cap. V, a. 3. Citado en AMERIO, R. *Campanella*. Brescia: La Scuola Editrice, 1947, pp. 195-196.

para conceder al hombre la gracia salvífica²⁰⁴, pero es inadmisibles considerar *a priori* a todo hombre, por el mero hecho de ser hombre y aceptarse a sí mismo, como un cristiano *de facto*. El cristiano es aquel que sigue a Cristo —por supuesto, explícitamente—; lo abraza, tanto a Él como a su doctrina, teniendo por guía al Espíritu Santo; y acude al templo del Señor para alabarlo y recibir la gracia sacramental: “*Et tu si vis tenere lesum et amplexari manibus, omni labore nitere ut ducem habeas Spiritum, veniasque ad templum Dei*”²⁰⁵. De manera que fuera de la unidad de la Iglesia —Cuerpo Místico de Cristo— no hay salvación: “*Christus est caput totius Ecclesiae. Nullus autem salvatus est extra Ecclesiam. Ergo nullus salvatus est qui non est membrum Christi vel non fuit. Sed nullus fuit membrum Christi qui in Christum non credidit. Ergo nullus salvatus est unquam sine fide Christi*”²⁰⁶. Por otra parte, es cierto que santo Tomás enseña en la *Summa Theologiae* que Cristo es la cabeza de todos los hombres. Con esto parecería que el Aquinate sostendría la tesis del *cristianismo anónimo*, pero la lectura del texto en cuestión no sólo nos clarifica más el tema, sino que también sirve de contundente refutación a nuestro autor. En efecto, santo Tomás enseña que, al afirmar que Cristo es cabeza de la Iglesia, se está considerando que lo es de todos los hombres, exceptuando únicamente a los condenados al Infierno. La clave para entender esta doctrina está en la teoría del acto y la potencia, mediante la cual el Santo Doctor afirma que Cristo es cabeza de todos los hombres, pero en distinto grado: desde aquellos que están perfectísimamente unidos en acto por la gloria, hasta aquellos hombres que están unidos a Él en potencia, pero que nunca lo estarán en acto.

“*Accipiendo generaliter secundum totum tempus mundi, Christus est caput omnium hominum, sed secundum diversos gradus. Primo enim et principaliter est caput eorum qui actu uniuntur sibi per gloriam. Secundo, eorum qui actu uniuntur sibi per caritatem. Tertio, eorum qui actu uniuntur sibi per fidem. Quarto vero, eorum qui sibi uniuntur solum potentia nondum ad actum reducta, quae tamen est ad actum reducenda, secundum divinam praedestinationem. Quinto vero, eorum qui in potentia sibi sunt uniti quae nunquam reducetur ad actum, sicut homines in hoc mundo viventes qui non sunt praedestinati. Qui tamen, ex hoc mundo recedentes, totaliter desinunt esse membra Christi, quia iam nec sunt in potentia ut Christo uniantur*”²⁰⁷.

²⁰⁴ Cfr. SAYÉS, J. A. *La esencia del cristianismo. Diálogo con K. Rahner y H. U. von Balthasar*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2005, p. 140.

²⁰⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Catena in Lucam*, cap. 2, l. 8.

²⁰⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Super Sent.*, lib. 3, d. 25, q. 2, a. 2, qc. 2, s. c. 1.

²⁰⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* III, q. 8, a. 3, co. En cuanto a esta cuestión, recomendamos la lectura de la obra del padre dominico Emilio Sauras, *El Cuerpo Místico de Cristo*, especialmente las páginas que hacen referencia a los miembros de dicho *Cuerpo*. Este autor, en perfecta continuidad con santo Tomás, explica la pertenencia de los hombres a la Iglesia haciendo uso de la teoría del acto y la potencia (cfr. SAURAS, E. *El Cuerpo Místico de Cristo*. Madrid: BAC, 1952, pp. 483-735).

Rahner, a diferencia del Aquinate, entiende que todos los hombres están unidos a Cristo en acto, solamente diferenciando aquellos que son conscientes de su cristianismo de aquellos que son implícitamente cristianos sin saberlo. En todo caso, éstos estarían en potencia de aceptar una posible revelación que *tematizaría* lo que ya creen de modo atemático. Así pues, según nuestro autor, la unión de toda la humanidad en Cristo, sería *radical* y *actual*, y no dependería ni de la gracia ni de un acto libre del hombre, como critica muy oportunamente el padre Julio Meinvielle:

“Estar unido en potencia, significa que *pueden estar unidos*, pero no que lo están efectivamente; en Rahner, en cambio, la unión de la humanidad en Cristo sería *radical*, vale decir, en raíz, y por lo mismo actual, aunque no plena. Esta actualidad de la unión es lo novedoso de Rahner y también lo antojadizo y falso. De esa idea ha de servirse E. Schillebeeckx para su elucubración en que identifica Iglesia y humanidad. Grave, en la enseñanza de Rahner, es que la salvación del hombre que se verifica en la unión con Cristo no deriva de un acto libre del hombre, sino que se produce automáticamente y por el hecho de ser hombre. *Todo hombre es radicalmente cristiano*. El cristianismo es una estampilla que oculta cualquier realidad del hombre. De aquí a afirmar luego un cristianismo secularizado, esto es, un cristianismo no cristiano, no hay más que un paso”²⁰⁸.

Leyendo las tesis rahnerianas, parece que el hombre ya no necesita que Dios lo salve después de esta vida; ya está salvado si se acepta a sí mismo; Dios es simplemente el horizonte de la autotranscendencia humana²⁰⁹. Por otra parte, la salvación ya no se entiende como la salvación del pecado o de la muerte eterna. En este sentido, la moral cristiana queda disuelta en Rahner, pues la libertad, en el plano de la gracia y de la salvación, es vista como mera autorrealización de la persona (*Selbstvollzug der Person*)²¹⁰; “poder hacerse a sí mismo definitivamente y de una vez para siempre”²¹¹:

“En el fondo el *ethos* cristiano no es el respeto de normas objetivas que Dios ha instalado en la realidad. Todas las estructuras de las cosas están bajo el hombre. Puede modificarlas,

²⁰⁸ MEINVIELLE, J. *De la Cábala al progresismo*. Buenos Aires: Editora Calchaquí, 1994, p. 294.

²⁰⁹ Cfr. CAVALCOLI, G. *Karl Rahner. Il Concilio tradito*. Verona: Fede & Cultura, 2009, pp. 293-294.

²¹⁰ Cfr. RAHNER, K. *Dignidad y libertad del hombre*. En RAHNER, K. *Escritos de teología*. Madrid: Taurus, 1963, vol. II, p. 257; *Würde und Freiheit des Menschen*. En RAHNER, K. *Schriften zur Theologie*. Einsiedeln; Zürich; Köln: Benziger, 1958, vol. II, p. 260. Recordemos que en la cuarta parte de nuestro trabajo vimos cómo la libertad era entendida en clave trascendental, como la espontaneidad del espíritu que se libera de *lo otro* de la sensibilidad en el acto de la conciencia (cfr. FABRO, C. *Riflessioni sulla libertà*. Segni: EDIVI, 2004, pp. 83-126).

²¹¹ RAHNER, K. *Dignidad y libertad del hombre*. En RAHNER, K. *Escritos de teología*. Madrid: Taurus, 1963, vol. II, p. 259: “[...] *ein für allemal in Endgültigkeit hinein sich selbst tun zu können*” (RAHNER, K. *Würde und Freiheit des Menschen*). En RAHNER, K. *Schriften zur Theologie*. Einsiedeln; Zürich; Köln: Benziger, 1958, vol. II, p. 262).

doblegarlas si es capaz; es su señor, no su servidor. La capacidad fundamental de amar es la estructura única, última de la persona, la que la expresa adecuadamente²¹².

Para nuestro autor, quien cumple la verdadera ley moral es aquel que se acepta a sí mismo, pues la *ley*, el mandamiento del amor, no impone nada al hombre: “se puede hablar del ‘mandamiento’ del amor, pero sin olvidar que esa ‘ley’ no impone algo al hombre, sino que le encomienda ser él mismo en cuanto posibilidad del amor en la aceptación del amor de Dios, en el cual éste no da algo, sino que se da a sí mismo”²¹³. Sabiendo esto, es legítimo afirmar que la ley moral cristiana, como instrumento de salvación, ha perdido todo significado. Parece que en Rahner no existe una norma ética estable, inmutable, igual para todos²¹⁴, cayendo, así, en el relativismo moral²¹⁵.

Por otro lado, si cualquier hombre, afirmándose o aceptándose a sí mismo, está afirmando a Cristo y tiene *vida sobrenatural*, esto quiere decir también que tiene una vida mística²¹⁶. No obstante, dicha vida espiritual no es más que la *experiencia*

²¹² RAHNER, K. *Teología de la libertad*. En RAHNER, K. *Escritos de teología*. Madrid: Taurus, 1969, vol. VI, p. 222: “Das christliche Ethos ist im Grunde nicht die Respektierung von objektiven Sachnormen, die Gott in die Wirklichkeit hineingelegt hat. Alle Strukturen der Dinge stehen unter dem Menschen. Er mag sie verändern, umbiegen, soweit er nur kann, er ist ihr Herr, nicht ihr Diener. Die einzige, letzte Struktur der Person, die sie adäquat ausspricht, ist das Grundvermögen der Liebe” (RAHNER, K. *Theologie der Freiheit*. En RAHNER, K. *Schriften zur Theologie*. Einsiedeln; Zürich; Köln: Benziger, 1968, vol. VI, p. 227).

²¹³ RAHNER, K. *Teología de la libertad*. En RAHNER, K. *Escritos de teología*. Madrid: Taurus, 1969, vol. VI, p. 223: “Man kann vom ‚Gebot‘ der Liebe sprechen, wenn man nicht vergißt, daß dieses ‚Gesetz‘ dem Menschen nicht etwas gebietet, sondern ihn selbst ihm aufträgt, ihn als die Möglichkeit der Liebe in der Entgegennahme der Liebe Gottes, in der Gott nicht etwas, sondern sich selbst gibt” (RAHNER, K. *Theologie der Freiheit*. En RAHNER, K. *Schriften zur Theologie*. Einsiedeln; Zürich; Köln: Benziger, 1968, vol. VI, p. 227).

²¹⁴ Cfr. RAHNER, K. *Dignidad y libertad del hombre*. En RAHNER, K. *Escritos de teología*. Madrid: Taurus, 1963, vol. II, p. 258; RAHNER, K. *Würde und Freiheit des Menschen*. En RAHNER, K. *Schriften zur Theologie*. Einsiedeln; Zürich; Köln: Benziger, 1958, vol. II, p. 260.

²¹⁵ Según el padre Tomas Tyn, la *ética existencial formal* de nuestro autor no solamente es errónea, sino que ha sido condenada implícitamente por la Iglesia, ya que se identifica con la *moral de situación*: “Doctrina ethica rahneriana est errónea, rectae fidei repugnans ab ipsaque Ecclesia implicite damnata. Hoc patet per se ex praemissis: (Maior) Situationis ethica damnatur auctoritate Ecclesiae ipsiusque rationis tamquam errónea, rectae fidei repugnans ac proinde rejicienda. (Minor) Doctrina ethica Caroli Rahneris nihil aliud est quam ethica situationis in sensu stricto realiter, differtque ab ea secundum nomen tantum. Ergo, doctrina ethica rahneriana est realiter errónea, fidei rectae repugnans et ab Ecclesia damnata” (TYN, T. *Saggio sull’etica esistenziale formale di Karl Rahner*. Verona: Fede & Cultura, 2011, p. 98). Cfr. CAVALCOLI, G. *Il concetto di libertà in Rahner e Tomas Tyn*. En BUX, N.; CAVALCOLI, G.; D’AMICO, M., et alii. *Passione della Chiesa. Amerio e altre vigili sentinelle*. Bologna: Il Cerchio, 2011, pp. 55-75; COMPOSTA, D. “Il metodo trascendentale della nuova teologia morale”. *Doctor Communis*. 1984, vol. XXXVII, núm. 1, pp. 3-31; NELSON, D. M. “Karl Rahner’s Existential Ethics”. *The Thomist*. 1987, vol. 51, núm. 3, pp. 461-479; GALLI, A. “La legge morale”. *Sacra Doctrina*. 1985, núm. 6, pp. 504-524.

²¹⁶ Incluso, el autor Denis Edwards se ha atrevido a comparar la teología mística de san Juan de la Cruz con la doctrina trascendental de Karl Rahner, concluyendo con la afirmación de la compatibilidad de ambas y combinándolas: “If we combine the insights of the authors, then, we can say that the defining characteristics of experience of God (including both the everyday experience of grace and mystical experience) are that it be an experience which is (1) of radical transcendence, (2) general and indistinct, (3) non-conceptual and unthematic, (4) obscure, dark, and mysterious, (5) immediate in a qualified sense, (6) subtle, delicate, and not always noticed, (7) indefinable and ineffable, (8) of loving knowledge, (9) interpersonal, (10) passive and receptive, (11) with effects: peace, joy, tranquillity, etc.,

trascendental de la conciencia subjetiva que Rahner identifica con la *experiencia de la trascendencia*, como manifiesta en su *Grundkurs des Glaubens*:

“La conciencia concomitante del sujeto cognoscente, la cual es subjetiva, no temática, está dada en todo acto espiritual de conocimiento y es necesaria e insuprimible, y su carácter ilimitado, abierto a la amplitud sin fin de toda realidad posible, recibe aquí el nombre de *experiencia trascendental*. Es una *experiencia*, pues este saber no temático, pero de tipo ineludible, es elemento constitutivo y condición de posibilidad de toda experiencia concreta de cualquier objeto. Esta experiencia se llama *trascendental* porque pertenece a las estructuras necesarias e insuprimibles del sujeto cognoscente mismo y porque consiste precisamente en rebasar un determinado grupo de objetos posibles, de categorías. La experiencia trascendental es la experiencia de la *trascendencia*. Esa experiencia se da en una unidad e identidad de estructura del sujeto y con ello también la estructura última de todos los objetos pensables del conocimiento. Naturalmente, tal experiencia trascendental no es sólo experiencia de conocimiento puro, sino también de la voluntad y de la libertad, a las que corresponde el mismo carácter de trascendentalidad, de modo que en principio siempre debe preguntarse a una por el hacia dónde y el de dónde del sujeto como sabedor y libre”²¹⁷.

En realidad, lo que Rahner enseña implícitamente es que al Dios verdadero no lo podemos conocer, sino únicamente al Dios afirmado en la autoconciencia mediante la *experiencia trascendental*, quedando reducido Dios, por consiguiente, a un preconcepto del espíritu, coafirmado en el juicio consciente del sujeto, siendo conocido de modo

(12) *preparation for glory but inferior to it*” (cfr. EDWARDS, D. “Experience of God and Explicit Faith: A Comparison of John of the Cross and Karl Rahner”. *The Thomist*. 1982, vol. 46, núm. 1, p. 70). En contraposición, para un adecuado estudio acerca de la mística de san Juan de la Cruz, recomendamos escuchar la conferencia del padre Andereggen al respecto. El padre Andereggen explica que, según san Juan de la Cruz, la persona con vida mística tiene una experiencia nueva; está en un nivel de conocimiento superior. La inteligencia, por sí sola, no es capaz de esta experiencia. Este gran doctor de la teología mística enseña que Dios ilumina al hombre con su gracia para tener dicha experiencia, mediante la cual lo purifica, lo ilumina y le permite la unión con Él (cfr. ANDEREGGEN, I. *El pensamiento teológico espiritual de san Juan de la Cruz* [archivo de vídeo en línea]. Barcelona: Universitat Abat Oliba CEU, 2015. <<https://www.youtube.com/watch?v=3GbsHYXhGSI>> [Consulta: 2 de enero de 2017]). En Rahner, por el contrario, la *experiencia de la trascendencia* no es más que la *experiencia trascendental*, en donde la luz no es la de la gracia, sino la de la autoconciencia.

²¹⁷ RAHNER, K. *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Traducción de R. GABÁS PALLÁS. Barcelona: Herder, 1979, pp. 38-39: “*Das subjekthafte, unthematische und in jedweden geistigen Erkenntnisakt mitgegebene, notwendige und unaufgebbare Mitbewußtsein des erkennenden Subjekts und seine Entschränktheit auf die unbegrenzte Weite aller möglichen Wirklichkeit nennen wir die transzendente Erfahrung. Sie ist eine Erfahrung, weil dieses Wissen unthematischer, aber unabweichlicher Art Moment und Bedingung der Möglichkeit jedweder konkreten Erfahrung irgendeines beliebigen Gegenstandes ist. Diese Erfahrung wird transzendente Erfahrung genannt, weil sie zu den notwendigen und unaufhebbaren Strukturen des erkennenden Subjekts selbst gehört und weil sie gerade in dem Überstieg über eine bestimmte Gruppe von möglichen Gegenständen, von Kategorien besteht. Die transzendente Erfahrung ist die Erfahrung der Transzendenz, in welcher Erfahrung die Struktur des Subjekts und damit auch die letzte Struktur aller denkbaren Gegenstände der Erkenntnis in einem und in Identität gegeben ist. Natürlich ist diese transzendente Erfahrung nicht bloß eine solche der reinen Erkenntnis, sondern auch des Willens und der Freiheit, denen derselbe Charakter der Transzendentalität zukommt, so daß grundsätzlich immer nach dem Woraufhin und Wovonher des Subjekts als eines Wissenden und als eines Freien in einem gefragt werden kann*” (RAHNER, K. *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1976, pp. 31-32).

aconceptual e indeterminado²¹⁸. De hecho, Rahner acaba afirmando de modo ambiguo que el propio Dios incluso permanece como misterio para sí mismo:

“La razón no debe concebirse como la capacidad de eliminar el misterio mediante la penetración racional (al menos, de modo asintótico), sino como la capacidad de asumir el misterio. La consumación, en la cual se descubre realmente y llega a su verdad última la verdadera esencia del espíritu —y, en particular, de la razón—, es la inmediatez respecto al misterio en cuanto tal, como contenido permanente, originario y auténtico de la bienaventuranza misma. [...] Y así se comprende quizá por qué Dios mismo puede ser considerado en su verdadero sentido como misterio para sí mismo, en cuanto que su autoposición absoluta debe ser pensada no con una forma envolvente y dominante de conocer los objetos desde ‘fuera’, sino mediante el hecho fundamental de estar surgiendo —en conocimiento y amor— del fundamento irradiante de su ser, fundamento nunca superado, es decir, nunca agotado a pesar de darse constantemente”²¹⁹.

Como señala Christian Ferraro, las consecuencias teológicas de la teoría de la *experiencia trascendental* de Rahner son funestas: “a nivel teológico implica la

²¹⁸ El rahneriano Avelino de Luis Ferreras lo explica en exactísima consonancia con el padre Rahner: “A este con-conocimiento de sí y del ser, a esa ‘experiencia de la ilimitada apertura del espíritu hacia el ser absoluto’, hacia la vastedad de toda la realidad posible, Rahner los denomina experiencia trascendental, un concepto que le prestará un enorme servicio en su proyecto unificador e integrador. Por ella el hombre vive siempre en contacto con Dios en cuanto su horizonte último y ahí acontece ya la revelación primigenia de éste. Dios resulta así coafirmado como presupuesto y horizonte del movimiento del espíritu humano, como objeto de su finalización y así como condición de posibilidad de toda experiencia categorial. En esa orientación (*Verwiesenheit*) esencial se da ya, según Rahner, el más original e indeducible saber acerca de Dios, de modo que sobre él se apoyan los restantes, en cuanto es un espacio abierto de recepción; de otro lado, si es universal, justifica la presencia de elementos de verdad fuera del cristianismo. Tal experiencia forma el marco de la sucesivas más ‘concretizadas’, el trasfondo sustentador y portante de todas las preguntas y regulador de ellas, porque Dios mismo es el fundamento también de nuestro conocer (es el principio del ser y del conocer). Dicho preconcepto no podrá tener un objeto concreto como referencia o correlato, sino el puro ser en su inabarcable anchura, Dios. [...] Consiguientemente, según Rahner, en la experiencia trascendental se conoce ya a Dios, si bien de modo prerreflejo, aconceptual y, en este sentido, impreciso, indeterminado, en una conciencia atemática —o empírica trascendental—, no en un conocimiento objetivista; clarificarla en una expresión justa es ya momento segundo, aunque obligado, y requerirá un largo proceso de *reflexión*. Es insuprimible y concomitante a todas las experiencias [...] La percepción de Dios, pues, no se halla simplemente sumada al resto de conocimientos, sino subyacente y acompañante a modo de con-saber: ‘es un saber previo sobre el ser en sí ilimitado’” (DE LUIS FERRERAS, A. *La cuestión de la incomprendibilidad de Dios en Karl Rahner*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1995, pp. 160-162).

²¹⁹ RAHNER, K. *Misterio*. En FRIES, H. (dir.), *et alii. Conceptos fundamentales de teología*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1966, vol. II, p. 73: “[...] *die Vernunft nicht als die Fähigkeit der durchschauenden Abschaffung des Geheimnisses (wenigstens in asymptotischem Bemühen), sondern als die Fähigkeit des Geheimnisses schlechthin verstanden werden muß. Die Vollendung, in der sich das wahre Wesen des Geistes, der Vernunft allererst, wirklich enthüllt und zu seiner letzten Wahrheit kommt, ist die Unmittelbarkeit zum Geheimnis als solchem, als dem bleibenden, dem ursprünglichsten und eigentlichsten Inhalt der Seligkeit selbst, [...] und wie vielleicht in einem wahren Sinn Gott selbst als Geheimnis für sich selbst gedacht werden kann, insofern sein absoluter Selbstbesitz eben nicht in jener Weise des entlarvenden und unterwerfenden Umgreifens des Erkannten von ‚außen‘ her, sondern in der eines erkennenden und liebenden [...] (nur in der Lehre von der immanenten Trinität Gottes in der Positivität der Nichtidentität, die Geheimnis schafft, ganz zu würdigenden) Ausgehens aus dem nie eingeholten, d. h. nie abgeschafften Grund, der sich dennoch ganz gibt, gedacht werden muß*” (RAHNER, K. *Geheimnis. II Theologisch*. En FRIES, H. (dir.), *et alii. Handbuch Theologischer Grundbegriffe*. München: Kösel, 1962, vol. II, p. 450).

revalorización del ateísmo, a nivel jaristológico la identificación de naturaleza y gracia, a nivel metodológico la identificación de teología con antropología trascendental, a nivel pastoral la concepción de la misión *ad gentes* como inútil, y a nivel moral la concepción metacategorial del acto libre con la consiguiente deformación de las categorías teológicas del pecado²²⁰. Por otro lado, en toda esta doctrina rahneriana también subyace la tesis de la revelación entendida como *autocomunicación de Dios* (*Selbsmitteilung Gottes*)²²¹, la cual, para Rahner —como explica el padre Ewart—, tiene su fundamento en la propia autoconciencia humana, que es en donde Dios presuntamente se comunica o se revela:

“En efecto, Rahner identifica el concepto de *revelación*, como auto-apertura del interior de Dios, con su noción de autocomunicación divina. Si Dios comunica (revela) al hombre su propia intimidad o autoapertura es desde el fundamento de la absoluta identidad entre ser y conciencia divinos. Por su autocomunicación, Dios revela al hombre su propio ser en la infinitud de su propia transparencia de modo tal que lo conocido de Dios sea idéntico con Dios mismo. Por análoga razón Rahner pone en la autoconciencia humana abierta al infinito, el fundamento creado de tal revelación-autocomunicación²²².”

Finalmente, por todas las razones hasta aquí expuestas, podemos decir que nuestro autor cae en el ontologismo²²³, pero también en el panteísmo, ya que acaba

²²⁰ FERRARO, C. *El naufragio del progresismo. Reflexiones sobre el pensamiento de Karl Rahner*. Arequipa: EDIVE, 1999, pp. 414-415, nota 133. Cfr. DI NOIA, J. A. “Implicit Faith, General Revelation and the State of Non-Christians”. *The Thomist*. 1983, vol. 47, núm. 2, pp. 209-241.

²²¹ Como dijimos en el capítulo XII, el concepto de *Selbsmitteilung Gottes* (autocomunicación de Dios) aparece en la obra de Rahner por primera vez, cuando tenía 20 años, al escribir en la revista juvenil *Leuchtturm* un artículo en torno a la necesidad de la oración (cfr. RAHNER, K. “Warum uns das Beten nottut”. *Leuchtturm*. 1924-1925, núm. 18, pp. 310-311). Según el rahneriano Peter Saul Saldanha, la revelación —entendida como autocomunicación divina—, para Rahner, no es más que el acontecimiento subjetivo y dinámico (*dynamic event*) del diálogo entre Dios y el ser humano (espíritu). Dicha revelación no está solamente reservada a los cristianos, sino a todo hombre, puesto que se da de modo atemático en las estructuras aprióricas del sujeto cognoscente, en donde éste puede entrar en contacto con la incomprendibilidad de Dios: “*The divine self-communication is not reserved only for Christians. To show this, Rahner begins his argument reflecting on the meaning of Christianity itself. The experience of Jesus Christ, the incarnate Word of God, is the guiding principle. He is God’s truth proclaimed to us. The innermost Christian understanding of human existence is that ‘Man is the event of a free, unmerited and forgiving, and absolute self-communication of God’. God himself on his own makes himself part of human reality, by giving himself. Therefore, human beings search for the nameless one and they find him in the unthematic knowledge within themselves. This knowledge is ever present because of the a priori structure of the knowing subject in its intrinsic connection with history. Thus, in the structure of the knowing, free subject, one comes in touch with the incomprehensibility of God*” (SALDANHA, P. P. *Revelation as ‘self-communication of God’. A Study of the Influence of Karl Barth and Karl Rahner on the Concept of Revelation in the Documents of the Second Vatican Council*. Roma: Urbaniana University Press, 2005, pp. 272-273).

²²² EWART, L. M. R. *Autocomunicación divina. Estudio crítico de la cristología de Karl Rahner*. Toledo: Instituto Teológico San Ildefonso, 2010, pp. 67-68.

²²³ Tal es la opinión del padre Cavalcoli: “*Rahner accetta pienamente questo modo di vedere [soggettivista], con un linguaggio il quale, mescolando termini cristiani ad altri di carattere kantiano-heideggeriano, si fa latore di contenuti sostanzialmente ontologisti (ricorda per certi aspetti Rosmini) per non dire hegeliani. Per Rahner la conoscenza umana non parte affatto, come tabula rasa, dall’esperienza delle cose sensibili, per elevarsi poi alla conoscenza di Dio mediante l’applicazione del*

identificando el ser con la autoconciencia, y confundiendo el indeterminado e irreal *ser en general* con el ser divino²²⁴, olvidando lo más elemental: que Dios es esencialmente distinto de sus criaturas²²⁵. En otras palabras, en la doctrina de Rahner existe una seria dificultad a la hora de distinguir al hombre respecto de Dios. Como producto de este error metafísico surge el error religioso que menosprecia la divina revelación, como si ésta se redujese a una simple explicitación temática de lo que el hombre es ya naturalmente, y, también, como si éste pudiera conocer directamente a Dios desde su experiencia trascendental²²⁶: “Y entonces la revelación explícita de la palabra en Cristo no es algo que llegue a nosotros como enteramente extraño y desde fuera, sino que es sólo la explicitación de eso que ya somos desde siempre por gracia y que, al menos no

*principio di causalità, ma parte da una coscienza o precomprensione (Vorgriff) o esperienza atematica o trascendentale dell'essere inteso come essere pensato, che è l'essere ad un tempo del proprio io e l'essere soprannaturale: tutto, insomma, per Rahner, si trova all'inizio dello sviluppo del pensiero: l'essere, l'io, Dio; e il mondo? Il mondo, le cose esterne, gli oggetti categoriali, come li chiama Rahner, vengono conosciuti successivamente alla luce dell'esperienza trascendentale: solo la conoscenza categoriale o empirica e concettuale; la precomprensione è atematica, cioè non concettuale: questa coglie la verità, ma non la esprime in concetti; o se viene espressa in concetti, questi contenuti sono di necessità relativi e contingenti. Per Rahner, dunque, la conoscenza umana (che è aprioricamente ma atematicamente soprannaturale) non va dal mondo a Dio, ma da Dio al mondo. Non si passa dalle cose al pensiero, ma dal pensiero alle cose. È evidente, allora, come s'inquadri bene, in questa concezione, l'argomento ontologico, che passa appunto dall'ideale al reale” (CAVALCOLI, G. *L'argomento ontologico di San Anselmo nel suo sviluppo storico*. Bologna: STAB, 1994, p. 50): “Rahner acepta plenamente este modo de ver [subjetivista], con un lenguaje que, mezclando términos cristianos con otros de carácter kantiano-heideggeriano, se convierte en portador de contenidos substancialmente ontológicos (que recuerda en ciertos aspectos a Rosmini) por no decir hegelianos. Para Rahner, el conocimiento humano no parte en absoluto, como *tabula rasa*, de la experiencia de las cosas sensibles, para elevarse entonces al conocimiento de Dios mediante la aplicación del principio de causalidad, sino que parte de una *conciencia* o *precomprensión* (*Vorgriff*) o *experiencia atemática* o *trascendental* del ser entendido como ser pensado, que es el ser, a la vez, del propio yo y el ser de Dios, ya sea en sentido *trascendental* o natural, o ya sea en sentido *sobrenatural*: todo, en suma, para Rahner, se encuentra al inicio del desarrollo del pensamiento: el ser, el yo, Dios; ¿y el mundo? El mundo, las cosas externas, los *objetos categoriales*, como los denomina Rahner, son conocidos posteriormente a la luz de la *experiencia trascendental*: sólo el conocimiento categorial o empírico es conceptual: éste capta la verdad, pero no la expresa con conceptos; o si se expresa conceptualmente, estos contenidos son necesariamente relativos y contingentes. Para Rahner, por lo tanto, el conocimiento humano (que es apriorica y atemáticamente sobrenatural) no procede del mundo hacia Dios, sino de Dios hacia el mundo. No se pasa de las cosas al pensamiento, sino del pensamiento a las cosas. Es evidente, entonces, como se enmarca bien, en esta concepción, el argumento ontológico, que pasa justamente de lo ideal a lo real” (traducción propia).*

²²⁴ Cfr. CAVALCOLI, G. *Karl Rahner. Il Concilio tradito*. Verona: Fede & Cultura, 2009, pp. 21-25.

²²⁵ Cfr. MOLNAR, P. “Is God Essentially Different From His Creatures? Rahner's Explanation From Revelation”. *The Thomist*. 1987, vol. 51, núm. 4, pp. 575-631. Al respecto, el padre Meinvielle, muy acertadamente, advierte que Rahner entiende que Dios directamente se comunica y se une ontológica o esencialmente con el hombre como causa formal: “Dios se une con el entendimiento creado ontológicamente como causalidad formal. Y Rahner aplica esta misma enseñanza a la gracia increada en el *homo viator* y así dice: ‘Dios mismo se comunica con su propia esencia al hombre en gracia mediante una causalidad formal’. Pero toda forma se identifica con aquello de lo que es forma. Luego el Creador se identificaría con la criatura de la que es forma ontológica en el supuesto rahneriano. A esta conclusión está llevado Rahner por su identificación ontológica en todo conocimiento de conocer, ser y ser conocido. Y como Dios es también conocido en todo acto de afirmación, y conocido necesariamente y previamente, como condición de posibilidad de conocimiento de todo ente finito, se sigue que Dios es medio en el cual conocemos a la criatura” (MEINVIELLE, J. “El problema del conocimiento en Rahner”. *Universitas*. 1971, núm. 20, pp. 28-29).

²²⁶ Cfr. MOLNAR, P. “Can We Know God Directly? Rahner's Solution From Experience”. *Theological Studies*. 1985, núm. 46, pp. 228-261.

temáticamente, experimentamos en la infinitud de nuestra trascendencia”²²⁷. Asimismo, el padre Paolo Maria Siano llega a sentenciar que, aunque probablemente Rahner no fue masón, su doctrina trascendental del *cristianismo anónimo*, su subjetivismo filosófico-teológico o su teoría de l'autotrascendencia del hombre hacia el Absoluto se aproximan, e incluso coinciden, con el pensamiento masónico y su correspondiente concepción deísta y subjetivista de la religiosidad²²⁸. Sea como sea, lo que nos parece innegable es que el doctor Rahner cae en el error modernista de la inmanencia divina, al sostener que cualquier fenómeno de la conciencia resulta del hombre en cuanto tal, yendo en contra de la enseñanza magisterial de san Pío X en la encíclica *Pascendi Dominici Gregis*:

“Eodem autem, videlicet ad purum putumque pantheismum, ducit doctrina alia de immanentia divina. Etenim hoc quaerimus: an eiusmodi immanentia Deum ab homine distinguat necne. Si distinguit, quid tum a catholica doctrina differt, aut doctrinam de externa revelatione cur reiicit? Si non distinguit, pantheismum habemus. Atqui immanentia haec modernistarum vult atque admittit omne conscientiae phaenomenon ab homine ut homo est proficisci. Legitima ergo ratiocinatio inde infert unum idemque esse Deum cum homine: ex quo pantheismus”²²⁹.

Queremos terminar este punto haciendo una breve reflexión. Es bien sabido que la figura de Rahner tuvo y sigue teniendo un gran prestigio²³⁰, y que sus escritos gozaron

²²⁷ RAHNER, K. *Cristianos anónimos*. En RAHNER, K. *Escritos de teología*. Madrid: Taurus, 1969, vol. VI, p. 539: “Dann aber ist die ausdrückliche Wortoffenbarung in Christus nicht etwas, das als gänzlich Fremdes von außen an uns herantritt, sondern nur die Ausdrücklichkeit dessen, was wir immer schon aus Gnade sind und wenigstens unthematisch in der Unendlichkeit unserer Transzendenz erfahren” (RAHNER, K. *Die anonymen Christen*. En RAHNER, K. *Schriften zur Theologie*. Einsiedeln; Zürich; Köln: Benziger, 1968, vol. VI, p. 549).

²²⁸ Cfr. SIANO, P. M. *Un nuovo approccio storico-ermeneutico: il pensiero di Karl Rahner e la cultura massonica a confronto*. En LANZETTA, S. M. (dir.), et alii. *Karl Rahner. Un'analisi critica. La figura, l'opera e la recensione teologica di Karl Rahner (1904-1984)*. Siena: Cantagalli, 2009, pp. 291-297.

²²⁹ Pío X. *Litterae encyclicae Pascendi Dominici Gregis* (8 de septiembre de 1907): AAS 40 (1907), p. 634.

²³⁰ Herbert Vorgrimler escribe, en su última biografía de Karl Rahner, una cuidadosa relación de las distinciones honoríficas de carácter público que recibió nuestro autor desde 1964 hasta 1984, año de su muerte: “La primera fue la Distinción de Honor que recibió el año 1964 del Gobierno Regional de Tirol, como reconocimiento por sus servicios en el campo intelectual. Siguió el primero de sus 15 doctorados *Honoris Causa*, concedido por la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Münster. En 1965 recibió el premio Reuchlin de la ciudad de Pforzheim. En 1968 le impusieron la Medalla de la Universidad de Helsinki. En 1970 recibió el Premio Romano Guardini de la Academia Católica de Baviera, la Gran Cruz al Mérito con Estrella de la República Federal Alemana y fue nombrado también miembro de la orden *Pour le Mérite für Wissenschaft und Künste* de la República Federal Alemana. En 1972 fue nombrado miembro de honor de la *American Academy of Arts and Sciences* de Boston. En 1973 recibió el ya mencionado premio Sigmund Freud. En 1974 fue elegido *Corresponding Fellow* de la Academia Británica. Ese mismo año recibió la medalla Lorenz-Werthmann de la Caritasverband de Alemania y el premio Campian del *Catholic Book Club* de la *American Press*. En 1976 recibió el premio Kardinal-Innitzer de Viena. En 1979 recibió la *Discovery Award Medal* de la Marquette University de Milwaukee. En 1984, poco antes de su muerte, le dieron la noticia de que el Consejo Comunal de su ciudad natal, Freiburg i. Br., quería nombrarle ciudadano de honor de esa ciudad” (VORGRIMLER, H. *Karl Rahner. Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*. Santander: Sal Terrae, 2004, pp. 120-121). Una encuesta realizada, en el año 1972, por la revista alemana *Orientierung* en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, pretendió saber cuál era el teólogo más

y gozan de una inmunidad tal que se hace muy difícil, aún hoy en día, ponerlos siquiera mínimamente en cuestión²³¹. No obstante, ante la magnitud de los errores de Karl Rahner que hemos podido constatar en nuestra investigación, es legítimo preguntarse qué repercusiones, para el mundo teológico en general y para la misma vida de la Iglesia, ha tenido su doctrina idealista trascendental, que algunos, como Bernhard Lakebrink, califican de *existencialismo antimetafísico*²³². No obstante, como esto excede los límites de nuestro trabajo, planteamos solamente la pregunta con la intención de suscitar en algunos estudiosos el deseo de responderla, emprendiendo, eso sí, la ardua tarea de discernir críticamente las obras —filosóficas y teológicas— del doctor Rahner. Sea cual sea la respuesta a la pregunta que hemos lanzado, de lo que estamos seguros es que, a partir de Karl Rahner —en palabras de su discípulo Johann Baptist Metz—, *nada es ya como era antes*²³³.

significativo e influyente para la joven generación de clérigos estudiantes después del Vaticano II. El resultado fue abrumador: de 1077 estudiantes encuestados, 481 (48%) eligieron a Karl Rahner; un 20% eligió a santo Tomás de Aquino y a Schillebeeckx; un 17% a san Agustín y Hans Küng (cfr. ORIENTIERUNG. "Unfrage. Die Gurus der päpstlichen Theologiestudenten!" *Orientierung*. 1972, vol. 36, núm. 17, p. 199). Con razón, en 1975, el teólogo protestante Jürgen Moltmann definió a Rahner como el "arquitecto de la más reciente teología católica", y el teólogo católico Hans Urs von Balthasar, como "la más vigorosa potencia teológica de nuestro tiempo" (cfr. ÁLVAREZ BOLADO, A. "En el 80º aniversario de Karl Rahner" [en línea]. *El País*. 6 de marzo de 1984. <http://elpais.com/diario/1984/03/06/sociedad/447375601_850215.html> [Consulta: 6 de febrero de 2017]).

²³¹ "[Rahner] tiene a la escucha y en sujeción no sólo a turbas de filósofos y teólogos, profesionales y dilettantes —¡olvidados ya de la *via Augustini et Thomae!*—, sino que parece atemorizar a la misma jerarquía con el ariete de sus *Theologische Schriften* [...] que ya han invadido el mundo. Y si en la esfera de la autoridad responsable se puede generar una impresión de pánico y casi de tabú por un fenómeno de tal modo desconcertante, parece por otra parte —y es noticia de dominio público— que la obra de Rahner ha gozado y goza del favor hasta de alguna comisión episcopal y que él ha sido saludado como *novus praeceptor Germaniae!* Otros, en cambio, ven en Rahner el corsario de la teología contemporánea y consideran a este suceso literario un producto de elefantiasis, un gigante con pies de arcilla (Dan. 2,33), peligroso y nefasto para la Iglesia como y más todavía el comunismo y que la misma Reforma" (FABRO, C. *El viraje antropológico de Karl Rahner*. Buenos Aires: CIAFIC, 1981, p. 217).

²³² "Seit Jaspers-Heidegger und auf theologischem Gebiet vor allem durch Rudolf Bultmann und Karl Rahner wurde dieser transzendental-subjektive Idealismus des Geschichtlichen zu einer tödlichen Gefahr, die, weil innerhalb unseres Landes aufsteigend, sich als sehr viel destruktiver erweisen sollte als der Kommunismus, der mehr von aussen uns bedrängt. Die katholische Kirche in Deutschland mitsamt ihrer Theologie wurde durch das neue antimetaphysische, rein immanentistisch-historische Denken des sog. "Existentialismus" in eine der schwersten Krisen gestürzt, die sie seit den Tagen der Reformation zu bestehen hatte" (LAKEBRINK, B. "Metaphisik und Geschichtlichkeit". *Theologie und Glaube*. 1970, núm. 60, p. 204): "Después de Jaspers-Heidegger y en campo teológico sobre todo con Rudolf Bultmann y Karl Rahner este idealismo trascendental subjetivo de la historicidad (en teología) ha llegado a ser un peligro mortal, y puesto que está surgiendo en el interior de nuestro país, se mostrará más destructor que el comunismo que nos acosa desde el exterior. La Iglesia católica en Alemania, junto con su teología, ha sido derrumbada por el nuevo pensamiento llamado 'existencialismo' antimetafísico, inspirado totalmente en el historicismo immanentista, en una de las más graves crisis que haya tenido que sostener desde los días de la Reforma" (cita traducida en FABRO, C. *La aventura de la teología progresista*. Traductor no indicado. Pamplona: EUNSA, 1976, p. 22).

²³³ "Karl Rahner ha renovado el rostro de nuestra teología. Nada es ya como era antes. Y, sin embargo, todo y todos son rasgos conocidos, familiares, para la memoria de la Iglesia. Pues el trazo fundamental de su teología no es 'Crítica', sino 'Salvación'. ¿Por qué no iba yo a llamarle 'apologeta', precisamente para devolver el sentido a un rasgo que es muy indispensable a toda teología —pues es un sentido bueno y creador— pero que sin embargo está profundamente dañado? Karl Rahner en su teología es siempre abogado más que juez, defensor más que acusador, protector más que desenmascarador. Y su apasionada crítica siempre es, en fin de cuentas, una crítica salvadora" (METZ, J. B. "Aprender y enseñar la fe. Agradecimiento a Karl Rahner". *Selecciones de teología*. 2004, vol. 43, núm. 171, p. 212).

CONCLUSIÓN

A lo largo de nuestro extenso trabajo, el lector se ha podido encontrar con diversas conclusiones acerca de las múltiples cuestiones particulares que hemos tratado. Ahora, sin embargo, ha llegado el momento de hacer una conclusión general que no sólo sintetice los elementos fundamentales derivados de nuestra investigación, sino que también confirme la resolución de la hipótesis que hemos planteado al comienzo de nuestro trabajo —que Karl Rahner no es tomista—, manifestando los principios esenciales, con el propósito de que esta tesis sea provechosa para poder discernir mejor la obra filosófica y teológica rahneriana mediante una lectura más ajustada a las que fueron las verdaderas intenciones de nuestro autor. He aquí, pues, nuestras conclusiones:

1) Acerca de la cuestión del *esse* tomista

No nos equivocamos al decir que Karl Rahner, en *Geist in Welt, ab initio usque ad finem*, no es tomista, puesto que deforma la doctrina de santo Tomás de Aquino desde sus más profundos fundamentos metafísicos. Esto queda especialmente patente en la concepción formalista que él mismo tiene del *esse* tomista. Claramente podemos reconocer a nuestro autor situado en la línea esencialista suarista de la neoescolástica de su época de formación. Aunque es cierto que el padre Rahner depende de la identificación que hace Francisco Suárez de la esencia y la existencia, es más cierto aún que va mucho más allá de las tesis del Doctor Eximio, identificando la esencia con la conciencia, y el ser con la operación autoconsciente.

Por otra parte, nuestro autor se aparta de santo Tomás al no considerar el *esse* como acto y perfección, sino que, inspirado en Immanuel Kant, reduce el ser a la cópula del juicio, convirtiéndolo en algo fundado por éste, y no fundante. Rahner, sin embargo, llega al pensamiento kantiano a través del tomismo trascendental del jesuita Joseph Maréchal, y de éste asume la teoría de la *affirmation métaphysique*, según la cual el *esse* es alcanzado en el acto del juicio. No obstante, a pesar de la confusa doctrina de Maréchal, Rahner tiene una postura más extrema al enseñar que, en el juicio, el hombre alcanza de modo implícito el *esse absolutum* de Dios. De hecho, para nuestro autor, lo primero que capta el intelecto en la *afirmación* es el *ser en general* (*Sein überhaupt*), dependiendo todo conocimiento *a posteriori* de esta primera captación,

olvidando que, para santo Tomás, no es ni el *ser en general* ni el *esse*, sino el *ens* lo que primero cae en el entendimiento. Pues bien, como él identifica el *ser en general* con el *esse absolutum* de Dios, deberíamos concluir que, para el padre Rahner, Dios es el *primum cognitum*, y, como tal, condición de posibilidad y causa formal inmediata de todo conocimiento finito.

Asimismo, Rahner renuncia también al tomismo al adoptar la *reducción* heideggeriana del *esse* al ser concreto del *Dasein*, de aquí que confunda frecuentemente el *esse* con el *ens*, entendido éste no como existencia fáctica, sino como fenómeno de la conciencia, es decir, como el *ser consciente* de una existencia arrojada al mundo en tendencia hacia el irreal e indeterminado *ser en general*. *De facto*, dicho *ser en general* no es, para Rahner, más que un *ens rationis* que se identifica con la nada o con la pura potencia, revelando, así, de nuevo, la influencia suarista, ya que, para Suárez, el *ens in potentia* es un *non ens simpliciter*. Por todos estos motivos, es totalmente injustificado que Rahner acabe afirmando la aprehensión del *esse absolutum* en el acto de la *afirmación metafísica*.

Finalmente, nuestro autor demuestra su hegelianismo, no únicamente al identificar el ser con la nada, sino también llevando el *cogito* cartesiano hasta sus últimas consecuencias, al postular la unidad originaria (*ursprüngliche Einheit*) o la identificación absoluta del ser, del conocer y del objeto conocido, siguiendo, así, la célebre tesis de Hegel que enseña que todo lo racional es real, y todo lo real es racional. Dicho hegelianismo de Rahner queda consumado cuando identifica el ser con la concienticidad (*Bewußtheit*), lo cual también evoca la teoría de Fichte que sostiene que el conocimiento y el ser coinciden en el acto de la conciencia. En definitiva, creemos que Rahner termina reduciendo la *virtus essendi* tomista a la *potencia de ser* (*Seinsmächtigkeit*) del espíritu, es decir, a la *potencia de conocer* (*Erkenntnismächtigkeit*), al grado de autoconocimiento o de autoposesión del sujeto consciente, transformando al hombre, al estilo heideggeriano, en el lugar del ser.

2) Acerca de la sensibilidad

En la cuestión de la sensibilidad, Karl Rahner no es tampoco tomista, pues depende mayormente de los postulados de la crítica kantiana, especialmente en lo referente a las estructuras o formas *a priori* de la sensibilidad (espacio y tiempo), concibiendo al hombre en su espacialidad y su temporalidad aprióricas. Además, el hilemorfismo noético —si es que se puede llamar así— que manifiesta aquí Rahner coincide también,

en sus principios, con el de Kant. La sensibilidad es reducida al acto de la sensación, y éste, a la vez, se redefine como *suspensio medio* (*schwebende Mitte*) entre la independencia del espíritu respecto de la materia y la pérdida en *lo otro* material. Así pues, la sensibilidad es una estructura apriórica, condición de posibilidad no sólo para ser en el mundo, sino también para el autoconocimiento del espíritu. En este sentido, haciendo una combinación entre el kantismo y la dialéctica hegeliana, Rahner entiende la sensibilidad como *actus materiae* y *actus contra materiam*. Es decir, el acto sensible es, por una parte, materia, y, por otra, acto de autoafirmación del ser del espíritu (de la forma) contra la materia (el mundo).

Así vemos cómo el doctor Rahner, al contrario de santo Tomás, no hace depender el conocimiento de la experiencia sensible, desdeñando la posibilidad de conocer en sí la realidad material extramental o, incluso, como Kant, el alma misma como realidad natural. Por una parte, Rahner adopta el concepto kantiano de *experiencia*, entendida ésta como una construcción *a priori*, y, por otra, también entiende la sensibilidad al modo hegeliano, ya que la hace depender de la experiencia de la conciencia o de la concienticidad (*Bewußtheit*).

Asimismo, Rahner se inspira claramente en la *metafísica de la sensibilidad* de Gustav Siewerth al confundir las potencias y los procesos sensitivos, pero, en realidad, se separa de él —y del propio Aquinate—, extremando su idealismo, al no tener en cuenta los sentidos externos, reduciendo toda la sensibilidad externa e interna a lo que él denomina el *plano de la imaginatio*, que no es más que el vacío punto de partida del espíritu desde donde experimenta su nada, su única necesidad (*einzigste Notwendigkeit*), que lo mueve a lanzarse hacia el *ser en general*.

3) Acerca de los procesos cognoscitivos

El padre Rahner deforma las enseñanzas del Doctor Común al identificar, *sic et simpliciter*, la *abstractio*, la *reditio completa in seipsum* y la *conversio ad phantasma*. Santo Tomás, por el contrario, aun admitiendo la unidad del conocimiento humano, también considera la distinción de las potencias y de los procesos cognoscitivos. Creemos, asimismo, que el padre Rahner aplica la dialéctica hegeliana a la teoría tomista de los procesos cognoscitivos. En este sentido, Rahner entiende estos procesos en la unidad del plano de la conciencia desde donde se originan. Primeramente, existe un doble movimiento dialéctico y concomitante: *abstractio* y *reditio in seipsum*. Estos dos momentos, que se dan a la vez y se identifican, son dos

elementos esencialmente constitutivos del conocimiento humano. La abstracción es una liberación de la entrega sensible a *lo otro* del mundo. Así pues, la *abstractio* es *oppositio mundi* o *aversio phantasmate*, lo que permite al espíritu replegarse sobre sí mismo en su autoconciencia (*reditio in seipsum*). Ahora bien, Rahner también concibe la *conversio ad phantasma* como un momento interno de la *abstractio*, puesto que ésta es un *continuo brotar* a partir del mundo, y la *conversio* es un continuo volver hacia él.

En todos estos artificios idealistas que construye Rahner a partir de los textos tomistas, el *lumen intellectus agentis* representa un papel muy importante. Según él, éste es, por una parte, condición de posibilidad para la autoconciencia del espíritu (*reditio completa in seipsum*), pero, por otra, es identificado con la anticipación (*Vorgriff*); concepto clave en la *Erkenntnismetaphysik* de nuestro autor. Este *Vorgriff*, además de evocar el apriorismo kantiano, revela la influencia de Heidegger, puesto que, para éste, el *Dasein* goza de una intrínseca comprensión del ser, de una comprensión preontológica (*vorontologische Seinsverständnis*), que, a la vez, es precomprensión. Sin embargo, Rahner hace pasar su teoría de corte existencial-heideggeriano por una enseñanza fiel a la doctrina dionisiano-tomista, identificando de modo fraudulento el susodicho *Vorgriff* con el *excessus* o *ὑπεροχή* dionisiano, omitiendo que, tanto para Dionisio Areopagita, como para santo Tomás de Aquino, este concepto está vinculado a la trascendencia, no de la existencia del hombre, sino de las perfecciones de Dios, entendido como *supersubstantiale*. Por ende, para Rahner el *excessus* es la potencia anticipativa del *Sein überhaupt*, que permite la preaprehensión del propio ser (*Vorgriff auf das esse*). En definitiva, según nuestro autor, la luz del intelecto agente es la potencia que permite el estado de (auto)luminosidad (*Lichthaftigkeit*) del espíritu, es decir, la actualidad de su ser consciente o de su *ser consigo mismo*, teoría en consonancia con el idealismo de Hegel y con el estado de habitación del hombre en el *claro del ser* (*Lichtung des Seins*) que sostiene Heidegger.

4) Acerca de la unidad sensible-espiritual

Karl Rahner proclama la unidad sensible-espiritual operada en la *conversio ad phantasma*, teoría ésta completamente extraña al pensamiento del Aquinate. Rahner está inspirado en Gustav Siewerth, que tiende a confundir, en su tesis de la *unidad metafísica* (*metaphysische Einheit*), la sensibilidad y el intelecto, a pesar de que nuestro autor es todavía más radical. Para él, la sensibilidad es reducida al acto de la sensación, es decir, a la sensibilidad en tanto en cuanto participa del grado de concienticidad del espíritu. Por esta razón, el padre Rahner entiende que existe un

brotar (*Ursprung*) sensible a partir del ser consciente del espíritu, originándose dicha sensibilidad por el intelecto posible en el mismo proceso de la *conversio ad phantasma*, que es lo mismo que decir: en el saberse consciente de *ser en el mundo*.

Para sostener dicha teoría, Rahner, por un lado, convierte la cogitativa en la potencia que permite el ensamble entre el espíritu y la sensibilidad, y, por otro, siendo fiel al esquematismo kantiano de las formas aprióricas sensibles, favorece la idea de que es el intelecto el que, mediante la propia cogitativa, constituye el conocimiento sensible, como si el propio espíritu, gobernando esta potencia, se preparara a sí mismo los fantasmas. *De facto*, Rahner concibe la cogitativa de modo espiritual, como la *revelación (Enthüllung)* del ser *no sensible (nicht-sinnlicher)* del espíritu en la misma sensibilidad.

Asimismo, el doctor Rahner se manifiesta, en cierto modo, como averroísta al hacer depender la unidad sensible-espiritual de la *species intelligibilis*, pues, para el filósofo cordobés, existe una *species*, como si fuera una suerte de eslabón, que constituye una *continuatio* entre el entendimiento posible y las imágenes que hay en los órganos sensitivos. No obstante, aunque inspirado en Averroes, Rahner da una significación idealista a dicha *species intelligibilis*, ya que la redefine como la ley apriórica del espíritu (*apriorisches Gesetz des Geistes*), en esencial identidad con el mismo *lumen intellectus agentis*, o sea, con la luz de la anticipación o *Vorgriff*. De esta forma, el hilemorfismo aristotélico-tomista es reemplazado por este peculiar hilemorfismo noético de inspiración hegeliana, en donde la conciencia constituye el ser substancial del espíritu (*esse stabile et immobile*) del cual participa la sensibilidad.

Por otro lado, en este contexto aparece el concepto de libertad, el cual nuevamente se aparta radicalmente de la concepción tomista. Rahner no acepta que la noción de libertad corresponda al libre albedrío. Para él, la libertad tiene un origen metafísico trascendental; es la libertad del espíritu (*Freiheit des Geistes*) que se revela en la emergencia ontológica del mismo espíritu, cuando, al originar la sensibilidad, no queda coartado o disperso en *lo otro* de la materia, sino siempre abierto y orientado anticipadamente hacia el *ser en general*, permaneciendo, en virtud de la misma anticipación, del todo libre; así, debe entenderse cómo el espíritu libre *dominatur materiae*, domina la materia y es su señor.

5) Acerca de la ciencia metafísica

En efecto, Rahner substituye la metafísica tomista del ser por una teoría del conocimiento, en parte trascendental, y en parte existencial. La metafísica, según nuestro autor, es posible en virtud de la apertura anticipada del *lumen intellectus* hacia el *ser en general*. Por otro lado, dicha metafísica, para el padre Rahner, se debe elaborar desde el *plano de la imaginatio*, esto es, desde la vacía materialidad del espacio y tiempo sensibles. Podemos afirmar rotundamente, pues, que la metafísica rahneriana del conocimiento no es en absoluto tomista, puesto que todo queda resuelto en el *Vorgriff*. Por un lado, dicho *Vorgriff-excessus* es la condición de posibilidad para que el hombre pueda conocer-constituir el mundo del espíritu, y, por otro lado, desde *lo otro* del mundo, en la *conversio ad phantasma*, el espíritu se lanza hacia el *ser en general*, pudiendo, en fin, reconocerse como *ser consigo mismo* (*Beisichselbstsein*). Por consiguiente, la *metafísica del Vorgriff* se revela como el fundamento del mundo y del ser del hombre.

Podemos afirmar que el punto de arranque de la metafísica de Rahner está totalmente inspirado en la doctrina existencialista de Martin Heidegger. Ambos autores se sitúan en las antípodas de las enseñanzas de Aristóteles y santo Tomás, que entienden la metafísica o filosofía primera como la ciencia del *ens inquantum ens* ($\delta\upsilon\ \tilde{\eta}\ \delta\upsilon\nu$). En cambio, Rahner no parte del ente, sino que su punto de partida (*Ausgangspunkt*) es la cuestionabilidad (*Fragbarkeit*). La pregunta por el ser (*Seinsfrage*), tanto para Heidegger como para Rahner, tiene una preeminencia óntico-ontológica (*ontisch-ontologische Vorrang*), lo que equivale a decir que el hombre, preguntándose por el *ser en general*, es decir, mediante el acto del juicio, llega a constituir el *esse*, truncándolo de tal manera que termina convirtiéndose en el ser de la conciencia. De todo esto resulta que el doctor Rahner acaba ejecutando una verdadera *destructio metaphysicae* al reducir la metafísica a esta suerte de antropología existencial.

6) Acerca de la cuestión del hombre

A pesar del antropocentrismo protagórico manifestado por Karl Rahner, su metafísica antropológica no supone solamente una *destructio metaphysicae*, sino también una *deformatio anthropologiae*, puesto que, según él, el hombre empieza a ser o a existir en cuanto se pregunta por el ser; la pregunta es el medio que tiene el hombre para autoconstituirse en su propio ser. En otras palabras, esto significa que, mediante el juicio, el hombre tiene un potencial tal que le permite alcanzar una autorrealización

metafísica (*metaphysische Selbstverwirklichung*). Según esta visión antropológica de Rahner, el hombre es su propia *causa essendi*, *causa sui ipsius*, lo cual es absurdo, puesto que va en contra del elemental principio metafísico que afirma que cualquier ente no puede tener una *virtus* o potencia mayor que su propio ser. Es más, ni siquiera Dios mismo puede ser *causa sui*, pues Él es su propio ser incausado. Por ende, no puede admitirse que la visión que Rahner tiene del hombre coincida con la de santo Tomás de Aquino, más bien depende del existencialismo de su maestro Heidegger, aunque también, de modo ecléctico, del idealismo absoluto hegeliano, al considerar al hombre como *espíritu*, es decir, como autoconciencia. De esto se sigue que Rahner únicamente trata del hombre no solamente considerado en sí mismo, sino desde una visión restringida del mismo. En cambio, santo Tomás de Aquino enseña que el hombre no es únicamente alma, ni se puede definir exclusivamente por ninguna de sus facultades ni por sus operaciones; el hombre es un compuesto de cuerpo y alma, de materia y forma. Ahora bien, esta teoría hilemórfica no agota el pensamiento del Aquinate acerca del hombre; el Santo Doctor no trata acerca del hombre ni del resto de las criaturas consideradas en sí mismas, sino *sub ratione Dei*, como obras de la creación divina. Por este motivo, las cuestiones que encontramos, por ejemplo, en la *Summa Theologiae* acerca del conocimiento humano, deben ser leídas teniendo en cuenta el fin último del hombre al que está ordenado por la gracia, que es el de llegar a conocer y amar a Dios en la vida eterna. Por el contrario, el padre Rahner trata acerca de la cuestión del conocimiento humano sin ir más allá del mundo hermético de la conciencia del hombre, considerando, en efecto, toda la realidad del espíritu siempre *sub ratione hominis*.

Asimismo, creemos que Rahner pretende resolver, en último término, la dimensión corporal y sensible del hombre asumiendo la visión existencialista de Heidegger que define al hombre como un existente (*Dasein*) o un *ser en el mundo*. Sin embargo, este mundo (*Welt*) no es la totalidad de los entes creados, sino que es el mundo inmanente del espíritu, en donde éste puede verse reflejado. Por esta razón, en el proceso de autocontemplación, el mundo es constituido o superformado (*überformte*) por el espíritu y lo acaba poseyendo; es lo que Rahner llama *tenencia de mundo* (*Welthabe*). En cambio, para santo Tomás, el mundo es la realidad material extramental que el hombre puede conocer mediante la sensibilidad y el proceso abstractivo. A diferencia de lo que piensa nuestro autor, para el Santo Doctor, dicho conocimiento exterior posibilita al hombre elevarse hacia el conocimiento de Dios, no de su esencia, pero sí en cuanto existente y causa de todo lo creado.

7) Acerca del giro antropológico trascendental

La *Erkenntnismetaphysik* de Karl Rahner contenida en *Geist in Welt* no es un sistema cerrado en sí mismo, sino que está claramente orientado a servir de fundamentación para la elaboración de una *filosofía de la religión* que estriba, esencialmente, en la tesis que sostiene que el espíritu tiene una conciencia o concienticidad apriórica de lo absoluto (*apriorische Bewußtheit des Absoluten*), es decir, un conocimiento apriórico de Dios que se da implícitamente en cada acto del juicio, en cada afirmación consciente del espíritu, haciendo del propio juicio de la conciencia el lugar en donde Dios se revela, aunque de modo inobjetivo y antemático (*ungegenständlich-unthematische Bewußtheit*).

A partir de aquí, después de haber obrado la reducción trascendental-antropológica de la metafísica, Rahner proclama el inicio de un rotundo giro trascendental antropológico (*transzendental-anthropologische Wende*) de la teología, en el que convierte al hombre en *locus theologicus*. Con esto, nuestro autor, no solamente procede *per oppositam viam* respecto de santo Tomás y de toda la Tradición de la Iglesia, sino que también acaba traicionando a su maestro Heidegger, el cual considera la filosofía cristiana un absurdo, y el intento de revitalizar la teología a partir de la filosofía algo pernicioso.

Las ominosas consecuencias teológicas de esta antropología trascendental rahneriana han sido múltiples, si bien cabe señalar la teoría del *existencial sobrenatural* y la de los *cristianos anónimos*, cuyo denominador común es la confusión de naturaleza y gracia, y el menosprecio de la revelación externa, causando inevitablemente, entre otros errores, la relativización de la misión evangelizadora o la necesidad del bautismo para alcanzar la salvación. A día de hoy, son muchas las enseñanzas de Karl Rahner que necesitan ineludiblemente una contundente reprobación por parte del Magisterio, debido a que la Iglesia ha padecido, y aún continúa padeciendo, el hipertrofiado y deletéreo fenómeno del rahnerismo que sigue presente en numerosos ambientes católicos de formación filosófica y teológica.

Esta necesidad impugnadora estriba básicamente en el modernismo que está presente en su antropología trascendental. En efecto, ésta se revela como modernista, pues asume los principios inmanentistas de la filosofía moderna, especialmente el de la identificación del ser con la conciencia. Hay que mencionar, además, que el padre Rahner cae en el panteísmo, puesto que, por un lado, confunde el *ser en general* con el ser absoluto de Dios, y, por otro, dificulta la distinción del hombre respecto de Dios. Esto es debido a que nuestro autor incurre, sin lugar a dudas, en el error modernista de

la inmanencia divina —condenado por la encíclica *Pascendi Dominici Gregis*— que sostiene que todo fenómeno de la conciencia procede del hombre en cuanto hombre, acabando por identificar, como consecuencia lógica, al hombre con Dios.

* * *

En esta *hora tenebrarum* de la historia de la Iglesia, todavía hoy resuenan los fuertes ecos del trascendentalismo de Karl Rahner por el que tantos *rerum novarum cupidi* se han dejado arrastrar, cayendo en la más absoluta vaciedad, propia de los que han reducido la verdad que salva y libera a la verdad relativa de cada espíritu, fungiendo como filósofos o teólogos católicos mientras diseminan por doquier el *lolium temulentum* del rahnerismo. En estos tiempos recios debe procurarse que el silencio no se imponga, el cual, lejos de ser estéril, beneficia a la feracidad del error; *tace et florebut omnia*. Por ende, se hace perentorio un buen combate intelectual por la verdad, el cual debe trabarse no sólo en el terreno teológico, sino también en el metafísico. Es un hecho palmario que, haciendo caso omiso de las sabias advertencias de san Pío X, el alejamiento de la filosofía de nuestro autor respecto de los principios metafísicos del Angélico Doctor redundó en grave detrimento para su teología, a pesar de que ésta siga gozando hoy de un prestigio tal que parece ineluctable, tanto que, para muchos, el más mínimo intento de confutación de alguna de sus tesis, aunque sea filosófica, es visto como una intolerable *βατραχομομαχία*. En cambio, nosotros consideramos una verdadera gracia del Señor el que existan aún en su Iglesia impávidos tomistas, amantes de la verdad, resueltos para refutar las doctrinas del doctor Rahner y de todos los secuaces que, mediante sus delicuescentes escritos, retornan al *odium antimetaphysicum* propio de los modernistas. Consiguientemente, es menester proclamar de nuevo el *ite ad Thomam* del papa Pío XI, correlativo al *fugite a Carolo Rahner, deformatore thomistico* por antonomasia, en quien confluyen el racionalismo de Kant, el idealismo de Hegel y el existencialismo de Heidegger; *multiplies in se commiscet philosophos et falsas opiniones*.

BIBLIOGRAFÍA

A) Obras de Karl Rahner

a) *Geist in Welt*

RAHNER, K. *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino*. Traducción de A. ÁLVAREZ BOLADO. Barcelona: Herder, 1963.

RAHNER, K. *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*. Innsbruck; Leipzig: Felizian Rauch, 1939.

RAHNER, K. *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*. München: Kösel, 1957.

b) *Obras filosóficas*

RAHNER, K. *Begleittext zu Geist in Welt*. En RAHNER, K. *Sämtliche Werke*. Solothurn; Düsseldorf; Freiburg im Breisgau: Benziger; Herder, 1996, vol. II, pp. 431-437.

RAHNER, K. *Die Grundlagen einer Erkenntnistheorie bei Joseph Maréchal*. En RAHNER, K. *Sämtliche Werke*. Solothurn; Düsseldorf; Freiburg im Breisgau: Benziger; Herder, 1996, vol. II, pp. 373-406.

RAHNER, K. *Die Wahrheit bei Thomas von Aquin*. En RAHNER, K. *Sämtliche Werke*. Solothurn; Düsseldorf; Freiburg im Breisgau: Benziger; Herder, 1996, vol. II, pp. 301-316.

RAHNER, K. *Einführung in den Begriff der Existentialphilosophie bei Heidegger*. En RAHNER, K. *Sämtliche Werke*. Solothurn; Düsseldorf; Freiburg im Breisgau: Benziger; Herder, 1996, vol. II, pp. 317-346.

RAHNER, K. *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*. München: Kösel, 1941.

RAHNER, K. *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*. München: Kösel, 1963.

RAHNER, K. *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*. Traducción de A. E. LATOR ROS. Barcelona: Herder, 1976.

RAHNER, K. *Protokolle aus Seminaren Martin Heideggers*. En RAHNER, K. *Sämtliche Werke*. Solothurn; Düsseldorf; Freiburg im Breisgau: Benziger; Herder, 1996, vol. II, pp. 407-426.

RAHNER, K. *Sämtliche Werke*. Solothurn; Düsseldorf; Freiburg im Breisgau: Benziger; Herder, 1996, vol. II.

RAHNER, K. *Vortragsskizzen und Materialien — Zwischen Existentialphilosophie und Fundamentaltheologie*. En RAHNER, K. *Sämtliche Werke*. Solothurn; Düsseldorf; Freiburg im Breisgau: Benziger; Herder, 1996, vol. II, pp. 438-464.

c) Otras obras

RAHNER, K. *Antropología teológica*. En RAHNER, K. (dir.), *et alii. Sacramentum Mundi. Enciclopedia teológica*. Barcelona: Herder, 1976, vol. I, pp. 286-296.

RAHNER, K. *Ateísmo*. En RAHNER, K. (dir.), *et alii. Sacramentum Mundi. Enciclopedia teológica*. Barcelona: Herder, 1976, vol. I, pp. 456-469.

RAHNER, K. *Atheismus*. En RAHNER, K. (dir.), *et alii. Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*. Freiburg im Breisgau; Basel; Wien: Herder, 1967, vol. I, pp. 372-383.

RAHNER, K. *Cambio estructural de la Iglesia*. Traducción de A. ALEMANY. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1974.

RAHNER, K. *Cristianos anónimos*. En RAHNER, K. *Escritos de teología*. Madrid: Taurus, 1969, vol. VI, pp. 535-544.

RAHNER, K. *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Traducción de R. GABÁS PALLÁS. Barcelona: Herder, 1979.

RAHNER, K. *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*. En RAHNER, K. *Schriften zur Theologie*. Einsiedeln; Zürich; Köln: Benziger, 1968, vol. V, pp. 136-158.

RAHNER, K. *De Gratia Christi*. Innsbruck: Otto Schärpf, 1951.

RAHNER, K. *Die anonymen Christen*. En RAHNER, K. *Schriften zur Theologie*. Einsiedeln; Zürich; Köln: Benziger, 1968, vol. VI, pp. 545-554.

RAHNER, K. *Die geistlichen Sinne nach Origenes*. En RAHNER, K. *Schriften zur Theologie*. Einsiedeln; Zürich; Köln: Benziger, 1958-1983, vol. XII, pp. 111-136.

RAHNER, K. *Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. „Mystici Corporis Christi“*. En RAHNER, K. *Schriften zur Theologie*. Einsiedeln; Zürich; Köln: Benziger, 1958, vol. II, pp. 7-94.

RAHNER, K. *Die Lehre von den geistlichen Sinnen im Mittelalter*. En RAHNER, K. *Schriften zur Theologie*. Einsiedeln; Zürich; Köln: Benziger, 1958-1983, vol. XII, pp. 137-172.

RAHNER, K. *Dignidad y libertad del hombre*. En RAHNER, K. *Escritos de teología*. Madrid: Taurus, 1963, vol. II, pp. 245-274.

RAHNER, K. *Dios amor que desciende. Escritos espirituales*. Santander: Sal Terrae, 2008.

RAHNER, K. *El cristianismo y las religiones no cristianas*. En RAHNER, K. *Escritos de teología*. Madrid: Taurus, 1964, vol. V, pp. 135-156.

RAHNER, K. "En torno a la doctrina del Vaticano II sobre el ateísmo". *Concilium*. 1967, núm. 23, pp. 375-399.

RAHNER, K. *Escritos de teología*. Madrid: Taurus, 1963-1969, vols. I-VII.

RAHNER, K. *Filosofía y teología*. En RAHNER, K. (dir.), *et alii. Sacramentum Mundi. Enciclopedia teológica*. Barcelona: Herder, 1976, vol. III, pp. 208-218.

RAHNER, K. *Geheimnis. II Theologisch.* En FRIES, H. (dir.), *et alii. Handbuch Theologischer Grundbegriffe.* München: Kösel, 1962, vol. II, pp. 447-452.

RAHNER, K. *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums.* Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1976.

RAHNER, K. *Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie.* En FEINER, J.; LÖHRER, M. (dirs.), *et alii. Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik.* Einsiedeln; Zürich; Köhl: Benziger, 1967, vol. II, pp. 406-420.

RAHNER, K. "Karl Rahner 75 Jahre: Lebenslauf". *Anzeiger für die katholische Geistlichkeit.* 1979, núm. 88, pp. 72-80.

RAHNER, K. *La incorporación a la Iglesia según la Encíclica de Pío XII Mystici Corporis Christi.* En RAHNER, K. *Escritos de teología.* Madrid: Taurus, 1963, vol. II, pp. 9-94.

RAHNER, K. *Misterio. II Teología.* En FRIES, H. (dir.), *et alii. Conceptos fundamentales de teología.* Madrid: Ediciones Cristiandad, 1966, vol. II, pp. 70-75.

RAHNER, K. *Natur und Gnade.* En RAHNER, K. *Schriften zur Theologie.* Einsiedeln; Zürich; Köln: Benziger, 1967, vol. IV, pp. 209-236.

RAHNER, K. *Naturaleza y gracia.* En RAHNER, K. *Escritos de teología.* Madrid: Taurus, 1964, vol. IV, pp. 215-243.

RAHNER, K. *Philosophie und Theologie.* En RAHNER, K. (dir.), *et alii. Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis.* Freiburg im Breisgau; Basel; Wien: Herder, 1969, vol. III, pp. 1205-1215.

RAHNER, K. "Pluralismo en teología y la unidad de confesión en la Iglesia". *Concilium.* 1969, núm. 46, pp. 427-448.

RAHNER, K. *Problemas actuales de cristología.* En RAHNER, K. *Escritos de teología.* Madrid: Taurus, 1967, vol. I, pp. 167-221.

RAHNER, K. *Probleme der Christologie von heute.* En RAHNER, K. *Schriften zur Theologie.* Einsiedeln; Zürich; Köln: Benziger, 1958, vol. I, pp. 169-222.

RAHNER, K. *Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología en el marco de la teología*. En FEINER, J.; LÖHRER, M. (dirs.), *et alii. Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la Salvación. La historia de la salvación antes de Cristo*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977, vol. II-I, pp. 341-353.

RAHNER, K. *Sämtliche Werke*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1995-2016, vols. I-XXXII.

RAHNER, K. *Schriften zur Theologie*. Einsiedeln; Zürich; Köln: Benziger, 1954-1984, vols. I-XVI.

RAHNER, K. *Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia*. En RAHNER, K. *Escritos de teología*. Madrid: Taurus, 1967, vol. I, pp. 327-350.

RAHNER, K. *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*. Freiburg im Breisgau; Basel; Wien: Herder, 1972.

RAHNER, K. *Teología de la libertad*. En RAHNER, K. *Escritos de teología*. Madrid: Taurus, 1969, vol. VI, pp. 210-232.

RAHNER, K. *Theologie der Freiheit*. En RAHNER, K. *Schriften zur Theologie*. Einsiedeln; Zürich; Köln: Benziger, 1968, vol. VI, pp. 215-237.

RAHNER, K. *Theologische Anthropologie*. En RAHNER, K. (dir.), *et alii. Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*. Freiburg im Breisgau; Basel; Wien: Herder, 1967, vol. I, pp. 176-186.

RAHNER, K. *Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum*. En RAHNER, K. *Sämtliche Werke*. Solothurn; Düsseldorf; Freiburg im Breisgau: Herder, 1997, vol. IV, pp. 497-556.

RAHNER, K. "Warum uns das Beten nottut". *Leuchtturm*. 1924-1925, núm. 18, pp. 310-311.

RAHNER, K. *Würde und Freiheit des Menschen*. En RAHNER, K. *Schriften zur Theologie*. Einsiedeln; Zürich; Köln: Benziger, 1958, vol. II, pp. 247-277.

RAHNER, K. (dir.), *et alii. Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*. Freiburg im Breisgau; Basel; Wien: Herder, 1969, vol. III.

RAHNER, K.; IMHOF, P.; BIALLOWONS, H. *Glaube in winterlicher Zeit. Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren*. Düsseldorf: Patmos, 1986.

RAHNER, K.; IMHOF, P.; BIALLOWONS, H. *Karl Rahner im Gespräch (1978-1982)*. München: Kösel, 1983, vol. II.

RAHNER, K.; KRAUSS, M. *Erinnerungen im Gespräch mit Meinold Krauss*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1984.

B) Obras de santo Tomás de Aquino

a) *Opera omnia*

TOMÁS DE AQUINO (SANTO). *Opera Omnia ad fidem optimarum editionum accurate recognita*. Parma: Petrus Fiaccadori, 1852-1873, vols. I-XXV.

TOMÁS DE AQUINO (SANTO). *Opera Omnia iussu edita Leonis XIII P. M.* Roma: Commissio Leonina; J. Vrin; Typis Riccardi Garroni, et alii, 1882-1948, vols. I-XVI.

TOMÁS DE AQUINO (SANTO). *Opera Omnia*. En ALARCÓN, E. (coord.). *Corpus Thomisticum* [en línea]. Pamplona: Fundación Tomás de Aquino, 2013. <<http://www.corpusthomisticum.org>>

b) *Opera maiora*

TOMÁS DE AQUINO (SANTO). *Commentum in quatuor libros Sententiarum*. En TOMÁS DE AQUINO (SANTO). *Opera Omnia ad fidem optimarum editionum accurate recognita*. Parma: Petrus Fiaccadori, 1856-1858, vols. VI-VII.

TOMÁS DE AQUINO (SANTO). *De Veritate Catholicae Fidei contra Gentiles*. En TOMÁS DE AQUINO (SANTO). *Opera Omnia ad fidem optimarum editionum accurate recognita*. Parma: Petrus Fiaccadori, 1855, vol. V.

TOMÁS DE AQUINO (SANTO). *Scriptum super Sententiis*. En ALARCÓN, E. (coord.). *Corpus Thomisticum* [en línea]. Pamplona: Fundación Tomás de Aquino, 2013. <<http://www.corpusthomisticum.org>>

TOMÁS DE AQUINO (SANTO). *Suma contra los gentiles*. Edición bilingüe. Madrid: BAC, 2007, vols. I-II.

TOMÁS DE AQUINO (SANTO). *Suma Teológica*. Edición bilingüe. Madrid: BAC, 1947-1960, vols. I-XVI.

TOMÁS DE AQUINO (SANTO). *Summa contra Gentiles*. En ALARCÓN, E. (coord.). *Corpus Thomisticum* [en línea]. Pamplona: Fundación Tomás de Aquino, 2013. <<http://www.corpusthomisticum.org>>

TOMÁS DE AQUINO (SANTO). *Summa contra Gentiles*. En TOMÁS DE AQUINO (SANTO). *Opera Omnia iussu edita Leonis XIII P. M.* Roma: Commissio Leonina; J. Vrin; Typis Riccardi Garroni, et alii, 1918-1930, vols. XIII-XV.

TOMÁS DE AQUINO (SANTO). *Summa Theologiae*. En ALARCÓN, E. (coord.). *Corpus Thomisticum* [en línea]. Pamplona: Fundación Tomás de Aquino, 2013. <<http://www.corpusthomisticum.org>>

TOMÁS DE AQUINO (SANTO). *Summa Theologiae*. En TOMÁS DE AQUINO (SANTO). *Opera Omnia ad fidem optimarum editionum accurate recognita*. Parma: Petrus Fiaccadori, 1852-1854, vols. I-IV.

TOMÁS DE AQUINO (SANTO). *Summa Theologiae*. En TOMÁS DE AQUINO (SANTO). *Opera Omnia iussu edita Leonis XIII P. M.* Roma: Commissio Leonina; J. Vrin; Typis Riccardi Garroni, et alii, 1888-1904, vols. IV-XII.

TOMÁS DE AQUINO (SANTO). *Summa Theologiae*. Madrid: BAC, 1961-1965, vols. I-V.

TOMÁS DE AQUINO (SANTO). *Summa Theologiae*. Torino, Edizioni San Paolo, 1988.

c) *Otras obras*

TOMÁS DE AQUINO (SANTO). *Catena aurea in quatuor Evangelia. Expositio in Lucam*. En ALARCÓN, E. (coord.). *Corpus Thomisticum* [en línea]. Pamplona: Fundación Tomás de Aquino, 2013. <<http://www.corpusthomisticum.org>>

TOMÁS DE AQUINO (SANTO). *Commentaria in octo libros Physicorum*. En ALARCÓN, E. (coord.). *Corpus Thomisticum* [en línea]. Pamplona: Fundación Tomás de Aquino, 2013. <<http://www.corpusthomisticum.org>>

TOMÁS DE AQUINO (SANTO). *Compendium theologiae ad fratrem Raynaldum*. En ALARCÓN, E. (coord.). *Corpus Thomisticum* [en línea]. Pamplona: Fundación Tomás de Aquino, 2013. <<http://www.corpusthomisticum.org>>

TOMÁS DE AQUINO (SANTO). *De ente et essentia*. En ALARCÓN, E. (coord.). *Corpus Thomisticum* [en línea]. Pamplona: Fundación Tomás de Aquino, 2013. <<http://www.corpusthomisticum.org>>

TOMÁS DE AQUINO (SANTO). *De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum*. En ALARCÓN, E. (coord.). *Corpus Thomisticum* [en línea]. Pamplona: Fundación Tomás de Aquino, 2013. <<http://www.corpusthomisticum.org>>

TOMÁS DE AQUINO (SANTO). *De substantiis separatis*. En ALARCÓN, E. (coord.). *Corpus Thomisticum* [en línea]. Pamplona: Fundación Tomás de Aquino, 2013. <<http://www.corpusthomisticum.org>>

TOMÁS DE AQUINO (SANTO). *De unitate intellectus contra Averroistas*. En ALARCÓN, E. (coord.). *Corpus Thomisticum* [en línea]. Pamplona: Fundación Tomás de Aquino, 2013. <<http://www.corpusthomisticum.org>>

TOMÁS DE AQUINO (SANTO). *Expositio in librum Boethii De Trinitate*. En TOMÁS DE AQUINO (SANTO). *Opera Omnia ad fidem optimarum editionum accurate recognita*. Parma: Petrus Fiaccadori, 1864, vol. XVII.

TOMÁS DE AQUINO (SANTO). *Expositio in octo libros Physicorum*. En TOMÁS DE AQUINO (SANTO). *Opera Omnia ad fidem optimarum editionum accurate recognita*. Parma: Petrus Fiaccadori, 1855, vol. XVIII.

TOMÁS DE AQUINO (SANTO). *In Boethium De Trinitate*. En TOMÁS DE AQUINO (SANTO); MANDONNET, P. *Opuscula Omnia*. Paris: P. Lethielleux, 1927, vol. III.

TOMÁS DE AQUINO (SANTO). *In Isaiam prophetam, in tres psalmos David, in Boetium de Hebdomadibus et de Trinitate expositiones*. Roma: Pietro Antonio Uccelli, 1880.

TOMÁS DE AQUINO (SANTO). *In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio*. En ALARCÓN, E. (coord.). *Corpus Thomisticum* [en línea]. Pamplona: Fundación Tomás de Aquino, 2013. <<http://www.corpusthomisticum.org>>

TOMÁS DE AQUINO (SANTO). *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*. En ALARCÓN, E. (coord.). *Corpus Thomisticum* [en línea]. Pamplona: Fundación Tomás de Aquino, 2013. <<http://www.corpusthomisticum.org>>

TOMÁS DE AQUINO (SANTO). *Opúsculos y cuestiones selectas*. Edición bilingüe. Madrid: BAC, 2001-2003, vols. I-II.

TOMÁS DE AQUINO (SANTO). *Quaestio disputata de anima*. En ALARCÓN, E. (coord.). *Corpus Thomisticum* [en línea]. Pamplona: Fundación Tomás de Aquino, 2013. <<http://www.corpusthomisticum.org>>

TOMÁS DE AQUINO (SANTO). *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*. En ALARCÓN, E. (coord.). *Corpus Thomisticum* [en línea]. Pamplona: Fundación Tomás de Aquino, 2013. <<http://www.corpusthomisticum.org>>

TOMÁS DE AQUINO (SANTO). *Quaestiones de quolibet*. En ALARCÓN, E. (coord.). *Corpus Thomisticum* [en línea]. Pamplona: Fundación Tomás de Aquino, 2013. <<http://www.corpusthomisticum.org>>

TOMÁS DE AQUINO (SANTO). *Quaestiones disputatae de malo*. En ALARCÓN, E. (coord.). *Corpus Thomisticum* [en línea]. Pamplona: Fundación Tomás de Aquino, 2013. <<http://www.corpusthomisticum.org>>

TOMÁS DE AQUINO (SANTO). *Quaestiones disputatae de potentia*. En ALARCÓN, E. (coord.). *Corpus Thomisticum* [en línea]. Pamplona: Fundación Tomás de Aquino, 2013. <<http://www.corpusthomisticum.org>>

TOMÁS DE AQUINO (SANTO). *Quaestiones disputatae de veritate*. En ALARCÓN, E. (coord.). *Corpus Thomisticum* [en línea]. Pamplona: Fundación Tomás de Aquino, 2013. <<http://www.corpusthomisticum.org>>

TOMÁS DE AQUINO (SANTO). *Quaestiones disputatae de virtutibus*. En ALARCÓN, E. (coord.). *Corpus Thomisticum* [en línea]. Pamplona: Fundación Tomás de Aquino, 2013. <<http://www.corpusthomisticum.org>>

TOMÁS DE AQUINO (SANTO). *Quaestiones disputatae. De veritate*. En TOMÁS DE AQUINO (SANTO). *Opera Omnia ad fidem optimarum editionum accurate recognita*. Parma: Petrus Fiaccadori, 1859, vol. IX.

TOMÁS DE AQUINO (SANTO). *Sentencia libri De anima*. En ALARCÓN, E. (coord.). *Corpus Thomisticum* [en línea]. Pamplona: Fundación Tomás de Aquino, 2013. <<http://www.corpusthomisticum.org>>

TOMÁS DE AQUINO (SANTO). *Sentencia libri De sensu et sensato*. En ALARCÓN, E. (coord.). *Corpus Thomisticum* [en línea]. Pamplona: Fundación Tomás de Aquino, 2013. <<http://www.corpusthomisticum.org>>

TOMÁS DE AQUINO (SANTO). *Sententia libri Metaphysicae*. En ALARCÓN, E. (coord.). *Corpus Thomisticum* [en línea]. Pamplona: Fundación Tomás de Aquino, 2013. <<http://www.corpusthomisticum.org>>

TOMÁS DE AQUINO (SANTO). *Super Boetium De Trinitate*. En ALARCÓN, E. (coord.). *Corpus Thomisticum* [en línea]. Pamplona: Fundación Tomás de Aquino, 2013. <<http://www.corpusthomisticum.org>>

TOMÁS DE AQUINO (SANTO). *Super librum De causis expositio*. En ALARCÓN, E. (coord.). *Corpus Thomisticum* [en línea]. Pamplona: Fundación Tomás de Aquino, 2013. <<http://www.corpusthomisticum.org>>

TOMÁS DE AQUINO (SANTO); DECKER, B. *Expositio super librum Boethii de Trinitate. Ad fidem codicis autographi nec non ceterorum codicum manu scriptorum*. Leiden: Brill, 1955.

TOMÁS DE AQUINO (SANTO); WYSER, P. *Thomas von Aquin. In librum Boethii De Trinitate Quaestiones quinta et sexta. Nach dem Autograph Cod. Vat. lat. 9850 mit Einleitung hrsg.* Freiburg im Breisgau; Louvain: Société Philosophique; Nauwelaerts, 1948.

C) *Fuentes contemporáneas que aparecen en Geist in Welt*

CARRA DE VAUX, B. *Avicenne*. Paris: Félix Alcan, 1900.

DE TONQUÉDEC, J. *La critique de la connaissance*. Paris: Gabriel Beauchesne, 1929.

FOREST, A. *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*. Paris: J. Vrin, 1931.

GEYSER, J. "Wie erklärt Thomas von Aquin unsere Wahrnehmung von der Aussenwelt?". *Philosophisches Jahrbuch*. 1899, núm. 12, pp. 130-147.

HONECKER, M. "Der Lichtbegriff in der Abstraktionslehre des Thomas von Aquin. Eine ideengeschichtliche Studie". *Philosophisches Jahrbuch*. 1935, núm. 48, pp. 268-288.

HORTEN, M. *Die Philosophie des Islam*. München: Reinhardt, 1924.

HUFNAGEL, A. *Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin*. Münster in Westfalen: Aschendorff, 1932.

JOLIVET, R. *La notion de substance. Essai historique et critique sur le développement des doctrines d'Aristote a nos jours*. Paris: Gabriel Beauchesne, 1929.

MARC, A. "L'idée de l'être chez Saint Thomas et dans la scolastique postérieure". *Archives de philosophie*. 1933, vol. 10, cahier 1, pp. 1-144.

MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain; Paris: Museum Lessianum; Félix Alcan, 1926, cahier V.

MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*. Traducción de F. FONT y S. HEREDIA. Madrid: Gredos, 1959, vol. V.

NINK, C. *Ontologie. Versuch einer Grundlegung*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1952.

ROUSSELOT, P. *L'intellectualisme de Saint Thomas*. Paris: Beauchesne, 1924.

SERTILLANGES, A. D. *Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Félix Alcan, 1910, vols. I-II.

SERTILLANGES, A. D. *Santo Tomás de Aquino*. Traducción de J. L. DE IZQUIERDO HERNÁNDEZ. Buenos Aires: Ediciones Desclee de Brouwer, 1945, vols. I-II.

SIEWERTH, G. *Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin. Die sinnliche Erkenntnis*. München; Berlin: R. Oldenbourg, 1933.

SLADDECZEK, F. M. "Die verschiedenen Bedeutungen des Seins nach dem heiligen Thomas von Aquin". *Scholastik*. 1930, núm. 5, pp. 192-209; 523-550.

STEIN, E. *Übersetzung: Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit Quaestiones disputatae De veritate*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2008, vol. I.

VON DUNIN-BORKOWSKI, ST. "Die ewigen Wahrheiten im System des heiligen Thomas von Aquin". *Stimmen der Zeit*. 1925, núm. 108, pp. 31-34.

D) *Obras que tratan acerca de Karl Rahner total o parcialmente*

ÁLVAREZ BOLADO, A. "En el 80º aniversario de Karl Rahner" [en línea]. *El País*. 6 de marzo de 1984. <http://elpais.com/diario/1984/03/06/sociedad/447375601_850215.html>

ANDEREGGEN, I. *G.W.F. Hegel e M. Heidegger: Prodromi filosofici del pensiero teologico di Karl Rahner*. En LANZETTA, S. M. (dir.) *et alii. Karl Rahner. Un'analisi critica. La figura, l'opera e la recensione teologica di Karl Rahner (1904-1984)*. Siena: Cantagalli, 2009, pp. 19-39.

ARANDA, A. "Las propuestas de Karl Rahner para una teología trinitaria sistemática". *Scripta Theologica*. 1991, vol. 23, núm. 1, pp. 69-123.

AVELINO DE LA PIENDA, J. *Antropología Transcendental de Karl Rahner. Una teoría del conocimiento, de la evolución y de la historia*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 1982.

- AVELINO DE LA PIENDA, J. *El sobrenatural de los cristianos*. Salamanca: Sígueme, 1985.
- BASTIAN, H. D. *Teología de la pregunta*. Estella: Verbo Divino, 1975.
- BERGER, D. *Der Theologiegeschichtliche Kontext der Enzyklika Humani Generis*. En BERGER, D. (dir.), *et alii. Die Enzyklika Humani generis Papst Pius XII. 1950-2000*. Köln: Una Voce Deutschland, 2000, pp. 13-52.
- BERGER, D. "War Karl Rahner Thomist? Überlegungen anhand der Rahnerschen Gnadenlehre". *Divinitas*. 2000, núm. 43, pp. 155-199.
- BERRÍOS, F. "El método antropológico-trascendental de Karl Rahner como hermenéutica teológica del mundo y de la praxis". *Teología y Vida*. 2004, vol. XLV, pp. 411-437.
- BURKE, P. *Reinterpreting Rahner. A Critical Study of His Major Themes*. New York: Fordham University Press, 2002.
- BUX, N.; CAVALCOLI, G.; D'AMICO, M., *et alii. Passione della Chiesa. Amerio e altre vigili sentinelle*. Bologna: Il Cerchio, 2011.
- CABADA CASTRO, M. "K. Rahner, G Siewerth y M. Heidegger. Una discutida relación biográfica-sistemática". *Pensamiento*. 1996, vol. 52, núm. 202, pp. 115-126.
- CAPONI, F. J. "Karl Rahner and the Metaphysics of Participation". *The Thomist*. 2003, vol. 67, núm. 3, pp. 375-408.
- CARY, P. "On Behalf of Classical Trinitarianism: A Critique of Rahner on the Trinity". *The Thomist*. 1992, vol. 56, núm. 3, pp. 365-405.
- CAVALCOLI, G. *Il concetto di libertà in Rahner e Tomas Tyn*. En BUX, N.; CAVALCOLI, G.; D'AMICO, M., *et alii. Passione della Chiesa. Amerio e altre vigili sentinelle*. Bologna: Il Cerchio, 2011, pp. 55-75.
- CAVALCOLI, G. "Introduzione allo studio di David Berger". *Fides Catholica*. 2006, núm. 2, pp. 82-85.
- CAVALCOLI, G. *Karl Rahner. Il Concilio tradito*. Verona: Fede & Cultura, 2009.

CAVALCOLI, G. *La radice teoretica della dottrina rahneriana del Cristianesimo anonimo*. En LANZETTA, S. M. (dir.) *et alii. Karl Rahner. Un'analisi critica. La figura, l'opera e la recensione teologica di Karl Rahner (1904-1984)*. Siena: Cantagalli, 2009, pp. 51-71.

CAVALCOLI, G. "L'antropologia di Karl Rahner". *Sacra Doctrina*. 1991, núm. 1, pp. 28-55.

CAVALCOLI, G. *L'argomento ontologico di San Anselmo nel suo sviluppo storico*. Bologna: STAB, 1994.

COLOMBO, J. A. "Rahner and His Critics: Lindbeck and Metz". *The Thomist*. 1992, vol. 56, núm. 1, pp. 71-96.

COMPOSTA, D. "Contre l'aventurisme théologique". *Catholica*. 2001, núm. 72, pp. 77-83.

COMPOSTA, D. "Il metodo trascendentale della nuova teologia morale". *Doctor Communis*. 1984, vol. XXXVII, núm. 1, pp. 3-31.

CONWAY, E. *The Anonymous Christian - a Relativised Christianity? An Evaluation of Hans Urs von Balthasar's criticism of Karl Rahner's theory of the anonymous Christian*. New York: Peter Lang, 1993.

DE LUBAC, H. *Le mystère du surnaturel*. Paris: Aubier, 1965.

DE LUIS FERRERAS, A. *La cuestión de la incomprendibilidad de Dios en Karl Rahner*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1995.

DE VRIES, J. "Recensión de: RAHNER, K. *Geist in Welt*". *Scholastik*. 1940, núm. 15, pp. 404-409.

DI NOIA, J. A. "Implicit Faith, General Revelation and the State of Non-Christians". *The Thomist*. 1983, vol. 47, núm. 2, pp. 209-241.

DI NOIA, J. A. "Nature, Grace and Experience: Karl Rahner's Theology of Human Transformation". *Philosophy and Theology*. 1992, núm. 7, pp. 115-126.

EDWARDS, D. "Experience of God and Explicit Faith: A Comparison of John of the Cross and Karl Rahner". *The Thomist*. 1982, vol. 46, núm. 1, pp. 33-74.

EICHER, P. *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*. Freiburg im Üechtland: Universitätsverlag, 1970, vol. I.

EWART, L. M. R. *Autocomunicación divina. Estudio crítico de la cristología de Karl Rahner*. Toledo: Instituto Teológico San Ildefonso, 2010.

FABRO, C. "Il ritorno al fondamento. Contributio per un confronto fra l'ontologia di Heidegger e la metafisica di S. Tommaso d'Aquino". *Scripta Theologica*. 1974, vol. 6, núm. 1, pp. 93-109.

FABRO, C. "Il trascendentale esistenziale e la riduzione al fondamento". *Giornale critico della filosofia italiana*. 1973, vol. LII, núm. 4, pp. 469-516.

FABRO, C. "Karl Rahner e l'ermeneutica tomistica. La risoluzione-dissoluzione della metafisica nell'antropologia". *Divus Thomas*. 1971, vol. LXXIV, núms. 3-4, pp. 287-338, 423-465.

FABRO, C. *El viraje antropológico de Karl Rahner*. Buenos Aires: CIAFIC, 1981.

FABRO, C. *La aventura de la teología progresista*. Pamplona: EUNSA, 1976.

FABRO, C. *La svolta antropologica di Karl Rahner*. Milano: Rusconi, 1974.

FABRO, C. *Percepción y pensamiento*. Pamplona: EUNSA, 1978.

FABRO, C. *Riflessioni sulla libertà*. Segni: EDIVI, 2004.

FEHLNER, P. *De Deo uno et trino ad mentem Caroli Rahner*. En LANZETTA, S. M. (dir.), *et alii. Karl Rahner. Un'analisi critica. La figura, l'opera e la recensione teologica di Karl Rahner (1904-1984)*. Siena: Cantagalli, 2009, pp. 73-161.

FERRARO, C. *El naufragio del progresismo. Reflexiones sobre el pensamiento de Karl Rahner*. Arequipa: EDIVE, 1999.

FERRER ARELLANO, J. *El misterio de Cristo en Karl Rahner y su prospectiva escatológica*. En LANZETTA, S. M. (dir.), *et alii. Karl Rahner. Un'analisi critica. La figura,*

l'opera e la recensione teologica di Karl Rahner (1904-1984). Siena: Cantagalli, 2009, pp. 163-222.

GABORIAU, F. *El giro antropológico de la teología de hoy*. Barcelona: Herder, 1970.

GALLI, A. "L'esistenzialismo è una metafisica religiosa?". *Sacra Doctrina*. 1967, núm. 48, pp. 529-537.

GALLI, A. "La legge morale". *Sacra Doctrina*. 1985, núm. 6, pp. 504-524

GALLI, A. "Perché Karl Rahner nega la visione beatifica in Cristo. Premesse filosofiche della cristologia rahneriana". *Divinitas*. 1969, pp. 417-454.

GALLI, A. *La teologia della grazia secondo san Tommaso e nella storia*. Bologna: ESD, 1987.

GHERARDINI, B. *Natura e grazia: l'equivoco di Karl Rahner*. En LANZETTA, S. M. (dir.) *et alii. Karl Rahner. Un'analisi critica. La figura, l'opera e la recensione teologica di Karl Rahner (1904-1984)*. Siena: Cantagalli, 2009, pp. 41-49.

GUÉRARD DES LAURIERS, M. L. "La doctrine théologique du R. P. Rahner". *La Pensée Catholique*. 1968, núm. 117, pp. 78-93.

HILL, W. "Uncreated Grace. A Critique of Karl Rahner". *The Thomist*. 1963, vol. 27, pp. 333-356.

HOLZER, V. *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner*. Paris: Cerf, 1995.

HURD, B. "Being Is Being-Present-to-Itself: Rahner's Reading of Aquinas's Metaphysics". *The Thomist*. 1988, vol. 52, núm. 1, pp. 63-78.

ILLANES, J. L. "Pluralismo teológico y verdad de la fe". *Scripta Theologica*. 1975, vol. 7, núm. 2, pp. 619-684.

ILLANES, J. L. "Presupuestos para una teología del mundo. Análisis del intento teológico de Johann Baptist Metz". *Scripta Theologica*. 1971, vol. 3, núm. 2, pp. 425-474.

ILLANES, J. L. "Vertiente antropológica de la teología". *Scripta Theologica*. 1982, vol. 14, núm. 1, pp. 105-135.

JOWERS, D. W. "An Exposition and Critique of Karl Rahner's Axiom 'The Economic Trinity is the Immanent Trinity and Vice Versa'". *Mid-America Journal of Theology*. 2004, núm. 15, pp. 165-200.

KASPER, W. *Jesús, el Cristo*. Salamanca: Sígueme, 1978.

KILBY, K. *Karl Rahner: Theology and Philosophy*. London: Routledge, 2004.

KNOEPFFLER, N. "Blondels Action von 1893 und Rahners transzendentaler Ansatz im Grundkurs — eine unterirdische Wirkungsgeschichte". *Theologie und Philosophie*. 1997, núm. 1, pp. 91-96.

LAKEBRINK, B. *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*. Köln: Bachern, 1955.

LAKEBRINK, B. *Klassische Metaphysik: Eine Auseinandersetzung mit der existentialen Anthropozentrik*. Freiburg im Breisgau: Rombach, 1967.

LAKEBRINK, B. "Metaphisik und Geschichtlichkeit". *Theologie und Glaube*. 1970, núm. 60, pp. 203-219.

LANZETTA, S. M. (dir.), et alii. *Karl Rahner. Un'analisi critica. La figura, l'opera e la recensione teologica di Karl Rahner (1904-1984)*. Siena: Cantagalli, 2009.

LIVI, A. "Il metodo teologico di Karl Rahner. Una critica dal punto di vista epistemologico". En LANZETTA, S. M. (dir.), et alii. *Karl Rahner. Un'analisi critica. La figura, l'opera e la recensione teologica di Karl Rahner (1904-1984)*. Siena: Cantagalli, 2009, pp. 13-17.

LIVI, A. *Vera e falsa teologia. Come distinguere l'autentica scienza della fede da un'equivoca filosofia religiosa*. Roma: Leonardo da Vinci, 2012.

MASSON, R. "Rahner and Heidegger: Being, Hearing, and God". *The Thomist*. 1973, vol. 37, núm. 3, pp. 455-488.

MATEO-SECO, L. F. "El concepto de muerte en la doctrina de santo Tomás de Aquino". *Scripta Theologica*. 1974, vol. 6, núm. 1, pp. 173-208.

MEINVIELLE, J. *De la Cábala al progresismo*. Buenos Aires: Editora Calchaquí, 1994.

MEINVIELLE, J. "El misterio de la Encarnación en Rahner". *Jauja*. 1969, núm. 31, pp. 38-42.

MEINVIELLE, J. "El problema del conocimiento en Rahner". *Universitas*. 1971, núm. 20, pp. 7-34.

MEINVIELLE, J. *Influsso dello gnosticismo ebraico in ambiente cristiano*. Roma: Sacra Fraternitas Aurigarum in Urbe, 1995.

MEINVIELLE, J. "La ciencia humana de Cristo en Rahner". *Mikael*. 1973, núm. 2, pp. 68-90.

MEINVIELLE, J. *La cristología en Rahner*. *Universitas*. 1971, núm. 22, pp. 8-32.

MEINVIELLE, J. "Rahner, ¿teólogo católico o gnóstico?". *Jauja*. 1969, núm. 28, pp. 7-13.

MERCANT SIMÓ, J. "La cuestión del ser en la metaphysica cognitionis de Karl Rahner". *Espíritu*. 2015, vol. LXIV, núm. 150, pp. 245-268.

METZ, J. B. "Aprender y enseñar la fe. Agradecimiento a Karl Rahner". *Selecciones de teología*. 2004, vol. 43, núm. 171, pp. 212-216.

METZ, J. B. *Prólogo a RAHNER, K. Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*. Barcelona: Herder, 1976, pp. 9-12.

METZ, J. B. *Karl Rahner*. En SCHULTZ, H. J., et alii. *Tendencias de la teología en el siglo XX*. Madrid: Studium, 1970, pp. 641-647.

MOLNAR, P. "Can We Know God Directly? Rahner's Solution From Experience". *Theological Studies*. 1985, núm. 46, pp. 228-261.

MOLNAR, P. "Is God Essentially Different From His Creatures? Rahner's Explanation From Revelation". *The Thomist*. 1987, vol. 51, núm. 4, pp. 575-631.

MONDIN, B. *Dove va la teologia? Interviste*. Roma: Logos, 1982.

MONDIN, B. *Rahner, Karl*. En MONDIN, B. *Dizionario dei teologi*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1992, pp. 475-489.

NELSON, D. M. "Karl Rahner's Existential Ethics". *The Thomist*. 1987, vol. 51, núm. 3, pp. 461-479.

NEUFELD, K. H. *Die Brüder Rahner. Eine Biographie*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1994.

OLS, D. *Le cristologie contemporanee e le loro posizioni fondamentali al vaglio della dottrina di San Tommaso*. Città del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 1991.

PÉREZ, M. F. "El punto de partida de una metafísica reciente". *Anales del Seminario de Metafísica*. 1966, núm. 1.

PERINI, G. "Pluralismo teológico e unità della fede. A proposito delle teorie di K. Rahner". *Doctor Communis*. 1979, núm. 2, pp. 135-188.

PHILLIPS, W. G. "Rahner's Transcendental Deduction of the Vorgriff". *The Thomist*. 1992, vol. 56, núm. 2, pp. 257-290.

RAFFELT, A. *Maurice Blondel und die katholische Theologie in Deutschland*. En RAFFELT, A.; REIFENBERG, P.; FUCHS, G. (eds.). *Das Tun, der Glaube, die Vernunft: Studien zur Philosophie Maurice Blondels ,L'Action' 1893-1993*. Würzburg: Echter, 1995, pp. 180-205.

RESWEBER, J. P. "La relation de l'homme à Dieu selon K. Rahner et M. Blondel". *Revue des Sciences Religieuses*. 1972, vol. 46, núm. 1, pp. 20-37.

RODRÍGUEZ MOLINERO, J. L. *La Antropología Filosófica de Karl Rahner. Analítica existencial y metafísica trascendental del ser humano*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1979.

SALDANHA, P. P. *Revelation as 'self-communication of God'. A Study of the Influence of Karl Barth and Karl Rahner on the Concept of Revelation in the Documents of the Second Vatican Council*. Roma: Urbaniana University Press, 2005.

SAYÉS, J. A. *La esencia del cristianismo. Diálogo con K. Rahner y H. U. von Balthasar*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2005.

SCHICKENDANTZ, C. "La relación entre Martin Heidegger y Karl Rahner. Una recepción y diferenciación todavía por escribir". *Teología y Vida*. 2008, vol. XLIX, pp. 371-397.

SCHULZ, M. *Karl Rahner begegnen*. Augsburg: Sankt Ulrich, 1999.

SCHULTZ, H. J., et alii. *Tendencias de la teología en el siglo XX*. Madrid: Studium, 1970.

SERRA, J. M. *Alma, conocimiento y teología contemporánea*. En PETIT, J. M.; ROMERO, J. M. (eds.). *La síntesis de santo Tomás de Aquino. Actas del Congreso de la SITAE Barcelona*. Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, 2004, vol. II, pp. 651-662.

SIANO, P. M. *Un nuovo approccio storico-ermeneutico: il pensiero di Karl Rahner e la cultura massonica a confronto*. En LANZETTA, S. M. (dir.), et alii. *Karl Rahner. Un'analisi critica. La figura, l'opera e la recensione teologica di Karl Rahner (1904-1984)*. Siena: Cantagalli, 2009, pp. 291-297.

SIRI, G. *Getsemaní. Reflexiones sobre el movimiento teológico contemporáneo*. Ávila: Hermandad de la Santísima Virgen María; Cete, 1981.

SMITH LIDDELL, J. *Maurice Blondel and Karl Rahner on the Possibility of a Primary Experience of God*. New York: Fordham University, 1992.

SÖHNGEN, G. *Der Weg der abendländischen Theologie. Grundgedanken zu einer Theologie des Weges*. München: Pustet, 1959.

STRIEWE, H. (ed.). *Reditio subjecti in seipsum: Der Einfluss Hegels, Kants und Fichtes auf die Religionsphilosophie Karls Rahners*. Freiburg im Breisgau: 1979.

TYN, T. *Saggio sull'etica esistenziale formale di Karl Rahner*. Verona: Fede & Cultura, 2011.

VON BALTHASAR, H. U. "Recensión de: RAHNER, K. *Geist in Welt*". *Zeitschrift für katholische Theologie*. 1939, núm. 63, pp. 375-379.

VON BALTHASAR, H. U. *Seriedad con las cosas. Córdula o el caso auténtico*. Salamanca: Sígueme, 1968.

VORGRIMLER, H. *Vida y obra de Karl Rahner*. Madrid: Taurus, 1965.

VORGRIMLER, H. *Entender a Karl Rahner. Introducción a su vida y su pensamiento*. Traducción de M. VILLANUEVA. Barcelona: Herder, 1988.

VORGRIMLER, H. *Karl Rahner. Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*. Traducción de X. PIKAZA. Santander: Sal Terrae, 2004.

ZELLER, H. "Recensión de: RAHNER, K. *Geist in Welt*". *Gregorianum*. 1939, núm. 20, pp. 471-474.

E) *Obras de la filosofía moderna o contemporánea*

BLONDEL, M. *L'action (1893). Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*. Paris: Presses universitaires de France, 1950.

BRENTANO, F. *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Freiburg im Breisgau; Herder, 1862.

DESCARTES, R. *Carta a Mersenne sobre la creación de las verdades eternas (27 de mayo de 1630)*. En DESCARTES, R.; SÁNCHEZ RAMÓN, R. *Descartes esencial. No hay verdad sin evidencia*. Traducción de R. SÁNCHEZ RAMÓN. Barcelona: Montesinos, 2008, pp. 80-81.

DESCARTES, R. *Las pasiones del alma*. Traducción de J. A. MARTÍNEZ y P. ANDRADE. Madrid: Tecnos, 1997.

DESCARTES, R. *Les passions de l'âme*. Paris: Henry Le Gras, 1649.

DESCARTES, R. *Lettre de Descartes à Mersenne (27 mai 1630)*. En DESCARTES, R. *Oeuvres de Descartes*. Paris: Charles Adam; Paul Tannery, 1897, vol. I.

DESCARTES, R.; SÁNCHEZ RAMÓN, R. *Descartes esencial. No hay verdad sin evidencia*. Traducción de R. SÁNCHEZ RAMÓN. Barcelona: Montesinos, 2008.

FICHTE, J. G. *Ética o el sistema de las costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia*. Madrid: Akal, 2012.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Traducción de R. VALLS PLANA. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. En HEGEL, G. W. F. *Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979, vol. VIII.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Traducción A. GÓMEZ RAMOS. Edición bilingüe. Madrid: Abada; UAM, 2010.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Traducción de W. ROCES. México: FCE, 1966.

HEGEL, G. W. F. *Filosofía de la historia*. Traducción de J. M. QUINTANA CABANAS. Barcelona: Ediciones Zeus, 1971.

HEGEL, G. W. F. *Filosofía del derecho*. Buenos Aires: Claridad, 1968.

HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. En HEGEL, G. W. F. *Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979, vol. VII.

HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Traducción de R. FERRARA. Madrid: Alianza Editorial, 1984-1987, vols. I-III.

HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. En HEGEL, G. W. F. *Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, vol. III.

HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Leipzig: Dürr'schen Buchlandlung, 1907.

HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. En HEGEL, G. W. F. *Werke*. Berlin: Duncker und Humblot, 1837, vol. IX.

HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. En HEGEL, G. W. F. *Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, vols. XVI-XVII.

HEGEL, G. W. F. *Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969-1986, vols. I-XX.

HEGEL, G. W. F. *Werke*. Berlin: Duncker und Humblot, 1832-45, vols. I-XIX.

HEIDEGGER, M. *¿Qué es metafísica?* Traducción de H. CORTÉS y A. LEYTE. Madrid: Alianza Editorial, 2003.

HEIDEGGER, M. *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1916.

HEIDEGGER, M. *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik*. Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1914.

HEIDEGGER, M. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Max Niemeyer, 1987.

HEIDEGGER, M. *El Ser y el Tiempo*. Traducción de J. GAOS. México: FCE, 1971.

HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977-2014, vols. I-CII.

HEIDEGGER, M. *Hegels Phänomenologie des Geistes*. En HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980, vol. XXXII.

HEIDEGGER, M. *Introducción a la metafísica*. Traducción de A. ACKERMANN. Barcelona: Gedisa, 2001.

HEIDEGGER, M. *La fenomenología del espíritu de Hegel*. Madrid: Alianza Editorial, 1992.

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1967.

HEIDEGGER, M. *Was ist Metaphysik?* Bonn: Friedrich Cohen, 1929.

HUME, D. *Investigación sobre el conocimiento humano*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

HUME, D. *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Ediciones Orbis, 1984.

KANT, I. *Crítica de la razón pura*. Traducción de P. RIBAS. Madrid: Taurus, 2015.

KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 1956.

LEIBNIZ, G. W. *Die in der Vernunft begründeten Prinzipien der Natur und der Gnade*. En LEIBNIZ, G. W. *Kleinere Philosophische Schriften*. Leipzig: Robert Habs, 1884, pp. 137-150.

LEIBNIZ, G. W. *Escritos filosóficos*. Traducción de E. DE OLASO. Buenos Aires: Charcas, 1982.

LEIBNIZ, G. W. *Kleinere Philosophische Schriften*. Leipzig: Robert Habs, 1884.

LEIBNIZ, G. W. *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en el razón*. En LEIBNIZ, G. W. *Escritos filosóficos*. Traducción de E. DE OLASO. Buenos Aires: Charcas, 1982, pp. 597-606.

LOTZ, J. B. *Sein und Wert*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1938.

MÜLLER, M. *Sein und Geist: Systematische Untersuchungen über Grundproblem und Aufbau mittelalterlicher Ontologie*. Tübingen: Mohr, 1940.

F) Obras clásicas

AGUSTÍN (SAN). *Confessionum Libri Tredecim*. En PATROLOGIAE CURSUS COMPLETUS. SERIES LATINA. Paris: J.-P. Migne, Vol. XXXII, pp. 659-868.

AGUSTÍN (SAN). *De Civitate Dei*. En PATROLOGIAE CURSUS COMPLETUS. SERIES LATINA. Paris: J.-P. Migne, 1845, vol. XLI, pp. 13-804.

AGUSTÍN (SAN). *La Ciudad de Dios*. Edición bilingüe. En AGUSTÍN (SAN). *Obras de San Agustín*. Madrid: BAC, 1958, vol. XVI.

AGUSTÍN (SAN). *Las Confesiones*. Edición bilingüe. En AGUSTÍN (SAN). *Obras de San Agustín*. Madrid: BAC, 1974, vol. II.

AGUSTÍN (SAN). *Obras de San Agustín*. Edición bilingüe. Madrid: BAC, 1949-1995, vols. I-XLI.

- ARISTÓTELES. *Acerca del alma*. Traducción de T. CALVO MARTÍNEZ. Madrid: Gredos, 1978.
- ARISTÓTELES. *Aristotelis Opera*. Berlin: Academia Regia Borussica, 1831-1870, vols. I-V.
- ARISTÓTELES. *Categorías*. En ARISTÓTELES. *Tratados de lógica*. Traducción de M. CANDEL SANMARTÍN. Madrid: Gredos, 2007, pp. 31-66.
- ARISTÓTELES. *De anima*. En ARISTÓTELES. *Opera omnia*. Edición bilingüe en griego y latín. Paris: A. Firmin Didot, 1854, vol. III, pp. 431-475.
- ARISTÓTELES. *De Praedicamentis*. En ARISTÓTELES. *Opera omnia*. Edición bilingüe en griego y latín. Paris: A. Firmin Didot, 1862, vol. I, pp. 1-24.
- ARISTÓTELES. *Física*. Traducción de G. R. DE ECHANDÍA. Madrid: Gredos, 1995.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Traducción de V. GARCÍA YEBRA. Madrid: Gredos, 1998.
- ARISTÓTELES. *Metaphysica*. En ARISTÓTELES. *Opera omnia*. Edición bilingüe en griego y latín. Paris: A. Firmin Didot, 1883, vol. II, pp. 468-638.
- ARISTÓTELES. *Opera omnia*. Edición bilingüe en griego y latín. Paris: A. Firmin Didot, 1854-1883, vols. I-V.
- ARISTÓTELES. *Tratados de lógica*. Traducción de M. CANDEL SANMARTÍN. Madrid: Gredos, 2007.
- ARISTÓTELES. Φυσικῆς Ἀκροάσεως. En ARISTÓTELES. *Aristotelis Opera*. Berlin: Academia Regia Borussica, 1831, vol. I, pp. 184-267.
- AVERROES. *Corpus commentariorum Averrois in Aristotelem. Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*. Cambridge: The mediaeval academy of America, 1953, vol. VI.
- AVICEBRÓN. *La fuente de la vida*. En FERNÁNDEZ, C. *Los filósofos medievales. Selección de textos*. Madrid: BAC, 1996, pp. 638-660.
- CAMPANELLA, T. *Metafísica*. En FERNÁNDEZ, C. *Los filósofos del Renacimiento. Selección de textos*. Madrid: BAC, 1990, pp. 495-594.

CRANE, G. R. (ed.). *Perseus Digital Library* [en línea]. Tufts University. <<http://www.perseus.tufts.edu>>

DIÓGENES LAERCIO. *Lives of Eminent Philosophers* [en línea]. Medford: *Perseus Digital Library*; R.D. Hicks, 1972. <<http://www.perseus.tufts.edu>>

DIÓGENES LAERCIO. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Traducción de C. GARCÍA GUAL. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

DIONISIO AREOPAGITA. *De divinis nominibus*. En PATROLOGIAE CURSUS COMPLETUS. SERIES GRAECA. Paris: J.-P. Migne, 1857, vol. III, pp. 586-996.

DIONISIO AREOPAGITA. *Los nombres divinos y otros escritos*. Traducción de J. SOLER. Barcelona: Antoni Bosch, 1980.

FERNÁNDEZ, C. *Los filósofos del Renacimiento. Selección de textos*. Madrid: BAC, 1990.

FERNÁNDEZ, C. *Los filósofos medievales. Selección de textos*. Madrid: BAC, 1996.

PATROLOGIAE CURSUS COMPLETUS. SERIES GRAECA. Paris: J.-P. Migne, 1857-1866, vols. I-CLXI.

PATROLOGIAE CURSUS COMPLETUS. SERIES LATINA. Paris: J.-P. Migne, 1844-1864, vols. I-CCXXI.

PLATÓN. *Diálogos*. Traducción de E. LLEDÓ ÍÑIGO. Madrid: Gredos, 2000, vols. I-VI.

PLATÓN. *Fedro*. En PLATÓN. *Diálogos*. Traducción de E. LLEDÓ ÍÑIGO. Madrid: Gredos, 2000, vol. III.

PLATÓN. *Phaedrus*. En PLATÓN. *Platonis Opera*. Oxford: Oxford University Press, 1903, vol. II, pp. 57-118.

PLATÓN. *Platonis Opera*. Oxford: Oxford University Press, 1863-1928, vols. I-V.

VICENTE DE LERINS (SAN). *Commonitorium pro Catholicae fidei antiquitate et universitate adversus profanas omnium haereticorum novitates*. Freiburg; Leipzig: J. C. B. Mohr, 1895.

G) Obras tomistas, escolásticas y neoescolásticas

ALARCÓN, E. (coord.). *Corpus Thomisticum* [en línea]. Pamplona: Fundación Tomás de Aquino, 2013. <<http://www.corpusthomisticum.org>>

ALARCÓN, E. (coord.). *Index Thomisticus*. En ALARCÓN, E. (coord.). *Corpus Thomisticum* [en línea]. Pamplona: Fundación Tomás de Aquino, 2013. <<http://www.corpusthomisticum.org/it/index.age>>

ANDEREGGEN, I. *Antropología profunda. El hombre ante Dios según santo Tomás y el pensamiento moderno*. Buenos Aires: EDUCA, 2008.

ANDEREGGEN, I. "Dios es llamado tiempo". En ANDEREGGEN, I. *Antropología profunda. El hombre ante Dios según santo Tomás y el pensamiento moderno*. Buenos Aires: EDUCA, 2008, pp. 389-401.

ANDEREGGEN, I. *El pensamiento teológico espiritual de san Juan de la Cruz* [archivo de vídeo en línea]. Barcelona: Universitat Abat Oliba CEU, 2015. <<https://www.youtube.com/watch?v=3GbsHYXhGSI>>

ANDEREGGEN, I. *Filosofía primera. Lecciones aristotélico-dionisiano-tomistas de metafísica*. Buenos Aires: EDUCA, 2012.

ANDEREGGEN, I. *Hegel y el catolicismo*. Buenos Aires: EDUCA, 1995.

ANDEREGGEN, I. *La metafísica de santo Tomás en la Exposición sobre el De divinis nominibus de Dionisio Areopagita*. Buenos Aires: EDUCA, 1989.

ANDEREGGEN, I. "La relación entre el conocimiento sensitivo y el intelectual en santo Tomás y en Hegel" [en línea]. *XXXII Semana Tomista. Filosofía del cuerpo*. Buenos Aires: Sociedad Tomista Argentina, 2007. <http://www.sta.org.ar/xxxii/files/Martes/Andereggen_07.pdf>

ANDEREGGEN, I. *Teoría del conocimiento moral. Lecciones de gnoseología*. Buenos Aires: EDUCA, 2006.

ALONSO GETINO, L. G. "El centenario de Suárez". *Ciencia Tomista*. 1917, núm. 15, pp. 381-390.

ALONSO GETINO, L. G. "El Syllabus tomista". *Ciencia tomista*. 1917, núm. 48, pp. 285-303.

AMERIO, R. *Campanella*. Brescia: La Scuola Editrice, 1947.

AMERIO, R. *Il problema esegetico fondamentale del pensiero campanelliano*. Milano: Vita e Pensiero, 1939.

AMERIO, R. *Iota unum. Estudio sobre las transformaciones de la Iglesia católica en el siglo XX*. Madrid: Criterio Libros, 2003.

AUBERT, J. M. *Filosofía de la naturaleza*. Barcelona: Herder, 2001.

BACIGALUPE, D. J. *Las representaciones mentales en santo Tomás de Aquino*. Roma: PUSC, 2015.

BALMÉS, J. *El Criterio*. Barcelona: Balmes, 2010.

DOMINGO BÁÑEZ. *Scholastica commentaria in Primam Partem Angelici Doctoris Divi Thomae usque ad sexagesimam quartam Quaestionem complectentia*. Roma: Jacobus Ruffinellus, 1584.

DOMINGO BÁÑEZ. *Scholastica commentaria in Primam Partem Angelici Doctoris Sancti Thomae a Quaestione LXV usque ad CXIX, et ultimam*. Douai: Petrus Borremanus, 1614, vol. II.

BARBADO VIEJO, M. "¿Cuándo se une el alma al cuerpo?". *Revista de Filosofía*. 1943, núm. 4, pp. 7-60.

BERGER, D. *Der Theologiegeschichtliche Kontext der Enzyklika Humani Generis*. En BERGER, D. (dir.), et alii. *Die Enzyklika Humani generis Papst Pius XII. 1950-2000*. Köln: Una Voce Deutschland, 2000, pp. 13-52.

BERGER, D. (dir.), et alii. *Die Enzyklika Humani generis Papst Pius XII. 1950-2000*. Köln: Una Voce Deutschland, 2000.

BEUCHOT, M. *Conocimiento, realidad y acción en Santo Tomás de Aquino*. Salamanca: San Esteban, 2008.

- BLANCO, G. P. *Curso de Antropología Filosófica*. Buenos Aires: EDUCA, 2004.
- BOFILL, J. *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*. Barcelona: Cristiandad, 1950.
- CALDERA, R. T. "La primera captación intelectual". *Cuadernos de anuario filosófico. Serie Universitaria*. 1999, núm. 81.
- CANALS VIDAL, F. "Génesis histórica de las XXIV Tesis Tomistas". *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*. 1997, núm. 3, pp. 47-63.
- CANALS VIDAL, F. *Sobre la esencia del conocimiento*. Barcelona: PPU, 1987.
- CANALS VIDAL, F. *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*. Barcelona: Scire, 2004.
- CARLINI, A. *Idealismo, positivismo y espiritualismo*. En FABRO, C. (dir.), *et alii. Historia de la Filosofía*. Madrid; México: Rialp, 1965, vol. II, pp. 121-409.
- COLLIN, H. *Manual de filosofía tomista*. Barcelona: Luis Gili, 1950-1951, vols. I-II.
- DALMAU, J. M.; SAGÜÉS, J. F. *De Deo uno et trino*. En NICOLAU, M.; SALAVERRI, J., *et alii. Sacrae Theologiae Summa*. Madrid: BAC, 1955, vol. II.
- DE ALDAMA, J. A. *Movimientos teológicos secularizantes*. Madrid: BAC, 1973.
- DE ALDAMA, J. A. "Pío XII y la teología nueva". *Salmanticensis*. 1956, núm. 3, pp. 303-320.
- DEGL'INNOCENTI, U. "Immanenza e realismo della sensazione in S. Tommaso". *Aquinas*. 1959, núm 2, pp. 226-281.
- DONAT, J. *Psychologia*. En DONAT, J. *Summa Philosophiae Christianae*. Barcelona: Herder, 1944, vol. V.
- DONAT, J. *Summa Philosophiae Christianae*. Barcelona: Herder, 1944, vols. I-VIII.

ECHAVARRÍA, M. F. "El modo de subsistir personal como reflexión sustancial según Tomás de Aquino". *Espíritu*. 2013, vol. LXII, núm. 146, pp. 277-310.

ECHAVARRÍA, M. F. "La cantidad virtual (quantitas virtualis) según Tomás de Aquino". *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*. 2013, vol. 43, pp. 235-259.

ELDERS, L. J. *Conversaciones filosóficas con santo Tomás de Aquino*. San Rafael: EDIVE, 2009.

FABRO, C. *Heidegger, Martin*. En *Gran Enciclopedia Rialp*. Madrid: Rialp, 1972, vol. XI, pp. 639-643.

FABRO, C. *La filosofía contemporánea*. En FABRO, C. (dir.), *et alii. Historia de la Filosofía*. Madrid; México: Rialp, 1965, vol. II, pp. 411-716.

FABRO, C. *Participación y causalidad según santo Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA, 2009.

FABRO, C. (dir.), *et alii. Historia de la Filosofía*. Madrid; México: Rialp, 1965, vols. I-II.

FORMENT, E. *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 1984.

FORMENT, E. *Metafísica*. Madrid: Palabra, 2009.

FORMENT, E. *Ser y persona*. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 1983.

FRAILE, G.; URDÁNOZ, T. *Historia de la Filosofía*. Madrid: BAC, 2005-2011, vols. I-VIII.

GARCÍA LÓPEZ, J. *Duda*. En *Gran Enciclopedia Rialp*. Madrid: Rialp, 1972, vol. VIII, pp. 151-155.

GARDEIL, H. D. *Iniciación a la filosofía de santo Tomás de Aquino*. México: Tradición, 1973-1974, vols. I-IV.

GARDEIL, H. D. *Introducción. Lógica*. En GARDEIL, H. D. *Iniciación a la filosofía de santo Tomás de Aquino*. México: Tradición, 1973, vol. I.

GARDEIL, H. D. *Cosmología*. En GARDEIL, H. D. *Iniciación a la filosofía de santo Tomás de Aquino*. México: Tradición, 1973, vol. II.

GARDEIL, H. D. *Psicología*. En GARDEIL, H. D. *Iniciación a la filosofía de santo Tomás de Aquino*. México: Tradición México, 1974, vol. III.

GARDEIL, H. D. *Metafísica*. En GARDEIL, H. D. *Iniciación a la filosofía de santo Tomás de Aquino*. México: Tradición, 1974, vol. IV.

GARRIGOU-LAGRANGE, R. *Dios. Su naturaleza*. Madrid: Palabra, 1980, vol. II.

GARRIGOU-LAGRANGE, R. "La nouvelle théologie où va-t-elle?". *Angelicum*. 1946, núm. 23, pp. 126-145.

GARRIGOU-LAGRANGE, R. *La síntesis tomista*. Buenos Aires: Dedebec, Ediciones Desclée de Brouwer, 1947.

GEIGER, L.-B. "Abstraction et séparation d'après Saint Thomas In de Trinitate q. 5, a. 3". *Revue des sciences philosophiques et théologiques*. 1947, núm. 31, pp. 3-40.

GELONCH, S. R. M. *Separatio y objeto de la metafísica en Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA, 2002.

GHERARDINI, B. *Vaticano II: una explicación pendiente*. Larraya: Gaudete, 2011.

GILSON, E. *El tomismo. Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA, 2002.

GILSON, E. *La filosofía de la edad media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*. Madrid: Gredos, 2007.

GILSON, E. *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*. Paris: J. Vrin, 1939.

GONZÁLEZ, Z. *Estudios sobre la filosofía de santo Tomás*. Manila: Establecimiento tipográfico del Colegio de Santo Tomás; Juan Cortada, 1864, vols. I-III.

GONZÁLEZ, Z. *Filosofía elemental*. Madrid: Policarpo López, 1873, vols. I-II.

GONZÁLEZ, Z. *Philosophia elementaria*. Madrid: Policarpo López, 1868, vols. I-III.

GREDT, J. *De cognitione sensuum externorum*. Roma: Desclée, 1913.

GREDT, J. *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*. Barcelona; Freiburg im Breisgau; Roma, New York: Herder, 1961, vols. I-II.

GREDT, J. *Logica; Philosophia Naturalis*. En GREDT, J. *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*. Barcelona; Freiburg im Breisgau; Roma, New York: Herder, 1961, vol. I.

GRÖBER, C. *Memorandum* (Freiburg im Breisgau, 1943). En MAAS-EWERD, T. *Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich. Zu den Auseinandersetzungen um die liturgische Frage in den Jahren 1939-1944*. Regensburg: Pustet, 1981, pp. 540-569.

HUGON, E. *Cursus Philosophiae Thomisticae*. Paris: P. Lethielleux, 1927, vols. I-III.

HUGON, E. *Las Veinticuatro Tesis Tomistas*. Traducción de A. SUÁREZ. México: Porrúa, 1974.

HUGON, E. "Les Vingt-quatre thèses thomistes. II—La Cosmologie de saint Thomas". *Revue Thomiste*. 1920, vol. 25, pp. 301-318.

HUGON, E. "Les Vingt-quatre thèses thomistes. III—La Biologie et la Psychologie de saint Thomas". *Revue Thomiste*. 1921, vol. 26, núm. 2, pp. 276-301.

HUGON, E. *Philosophia Naturalis*. En HUGON, E. *Cursus Philosophiae Thomisticae*. Paris: P. Lethielleux, 1927, vol. III.

IGNOTUS AUCTOR. *De natura materiae et dimensionibus interminatis*. En ALARCÓN, E. (coord.). *Corpus Thomisticum* [en línea]. Pamplona: Fundación Tomás de Aquino, 2013. <<http://www.corpusthomisticum.org>>

IGNOTUS AUCTOR. *De potentiis animae*. En ALARCÓN, E. (coord.). *Corpus Thomisticum* [en línea]. Pamplona: Fundación Tomás de Aquino, 2013. <<http://www.corpusthomisticum.org>>

IGNOTUS AUCTOR. "Theses ad mentem Eximii Doctoris F. Suarezii". Citado en ALONSO GETINO, L. G. "El centenario de Suárez". *Ciencia Tomista*. 1917, núm. 15, pp. 384-388.

JUAN DE SANTO TOMÁS. *Ars Logica*. Torino: Marietti, 1930.

JUAN DE SANTO TOMÁS. *Cursus Philosophicus Thomisticus*. Lyon: Laurentius Arnaud; Petrus Borde; Joannes Arnaud; Petrus Arnaud, 1678.

JUAN DE SANTO TOMÁS. *Cursus Theologicus in Primam Partem Divi Thomae*. Colonia: Wilhelm Metternich, 1711, vol. I.

LÓPEZ SALGADO, C. "Abstractio y separatio como acceso a la metafísica". *Sapientia*. 1964, vol. XIX, núm. 72, pp. 102-116.

LIVI, A. "Fides praesupponit rationem. La doctrina de Santo Tomás sobre los praeambula fidei y su relación con la inclinación natural del hombre a conocer la verdad acerca de Dios". *Espíritu*. 2011, vol. LX, núm. 141, pp. 71-90.

MANSER, G. M. *La esencia del tomismo*. Madrid: CSIC, 1947.

MARÉCHAL, J. *Études sur la psychologie des mystiques*. Bruges; Paris: Charles Beyaert; F. Alcan, 1924, vol. I.

MARÉCHAL, J. *Études sur la psychologie des mystiques* . Bruxelles; Paris: L'Édition Universelle; Desclée de Brouwer, 1937, vol. II.

MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique*. Bruges: Charles Beyaert, 1922-1923, cahiers I-III.

MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique*. Bruxelles; Paris: L'Édition Universelle; Desclée de Brouwer, 1947, cahier IV.

MATTIUSI, G. *Les Points Fondamentaux de la Philosophie Thomiste*. Turín; Roma: Marietti, 1926.

MILLÁN-PUELLES, A. *Fundamentos de filosofía*. Madrid: Rialp, 2009.

MILLÁN-PUELLES, A. *Léxico filosófico*. Madrid; Rialp, 2002.

MUSZALSKI, H. "El objeto formal de la vis cogitativa en Santo Tomás de Aquino". *Sapientia*. 2014, vol. LXX, núm. 235, pp. 75-102.

NICOLAU, M.; SALAVERRI, J., *et alii*. *Sacrae Theologiae Summa*. Madrid: BAC, 1950-1964, vols. I-IV.

O'CALLAGHAN, J. P. "Aquinas, cognitive theory, and analogy: A propos of Robert Pasnau's theories of cognition in the later Middle Ages". *American Catholic Philosophical Quarterly*. 2002, núm. 76, pp. 450-482.

OTT, L. *Manual de teología dogmática*. Barcelona: Herder, 1966.

PARENTE, P. *Potencia obediencial*. En PARENTE, P.; PIOLANTI, A.; GAROFALO, S. *Diccionario de teología dogmática*. Barcelona: Editorial Litúrgica Española, 1955, p. 261.

PARENTE, P.; PIOLANTI, A.; GAROFALO, S. *Diccionario de teología dogmática*. Barcelona: Editorial Litúrgica Española, 1955.

PÉREZ, M. F. "El punto de partida de una metafísica reciente". *Anales del Seminario de Metafísica*. 1966, núm. 1, pp. 53-60.

PESCH, T. *Institutiones Psychologicae*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1897, vol. II.

PETIT J. M.; ROMERO J. M. (eds.). *La síntesis de santo Tomás de Aquino. Actas del Congreso de la SITAE Barcelona*. Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, 2004, vols. I-II.

PIEPER, J. "La verdad de las cosas; concepto desaparecido". *Folia Humanistica*. 1969, núm. 7, pp. 309-320.

PIOLANTI, A. "L'immagine di Cristo nella teología contemporánea". *Divinitas*. 1968, núm. 12, pp. 151-172.

PONFERRADA, G. E. "Los primeros principios". *Sapientia*. 1979, vol. XXXIV, núm. 133-134, pp. 171-206.

PRIETO LÓPEZ, L. *Suárez y el destino de la metafísica. De Avicena a Heidegger*. Madrid: BAC, 2013.

PURKISS, M. U. *Introducción al tratado del hombre*. En TOMÁS DE AQUINO (SANTO). *Suma Teológica*. Madrid: BAC, 1959, vol. III (2), pp. 3-168.

RAMÍREZ, S. M. *De analogia*. Madrid: CSIC, 1970-1972, vols. I-IV.

RAMÍREZ, S. M. "De analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam". *Ciencia tomista*. 1922, núm. 24, pp. 20-40, 195-214, 337-357; núm. 25, pp. 17-38.

REMER, V. *Summa Philosophiae Scholasticae*. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 1927-1931, vols. I-VI.

REMER, V. *Ontologia*. En REMER, V. *Summa Philosophiae Scholasticae*. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 1928, vol. III.

REMER, V. *Cosmologia*. En REMER, V. *Summa Philosophiae Scholasticae*. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 1927, vol. IV.

REMER, V. *Psychologia*. En REMER, V. *Summa Philosophiae Scholasticae*. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 1928, vol. V.

RODRÍGUEZ, V. *El conocimiento analógico de Dios*. Madrid: Speiro, 1995.

ROLAND-GOSSELIN, M.-D. (ed.). *Le De ente et essentia de S. Thomas d'Aquin*. Kain, 1926.

RUELLO, F. *Les Noms divins et leurs raisons selon Saint Albert le grand, commentateur du De divinis nominibus*. Paris: J. Vrin, 1963.

SANGUINETI, J. J. "La especie cognitiva en Tomás de Aquino". *Tópicos*. 2011, núm. 40, pp. 63-103.

SARDÁ Y SALVANY, F. *El liberalismo es pecado. Cuestiones candentes*. Madrid: EPC, 1936.

SAURAS, E. *El Cuerpo Místico de Cristo*. Madrid: BAC, 1952.

SELLÉS, J. F. "Unicidad e innatismo del hábito de los primeros principios: un estudio desde el corpus tomista". *Thémata: Revista de Filosofía*. 2005, núm. 34, pp. 197-214.

SIEWERTH, G. *Der Thomismus als Identitätssystem*. Frankfurt: Schulte-Bulmke, 1939.

THOMAS DE SUTTON. *De instantibus*. En ALARCÓN, E. (coord.). *Corpus Thomisticum* [en línea]. Pamplona: Fundación Tomás de Aquino, 2013. <<http://www.corpusthomisticum.org>>

THOMAS DE SUTTON. *De natura generis*. ALARCÓN, E. (coord.). *Corpus Thomisticum* [en línea]. Pamplona: Fundación Tomás de Aquino, 2013. <<http://www.corpusthomisticum.org>>

THOMAS DE SUTTON. *De quatuor oppositis*. ALARCÓN, E. (coord.). *Corpus Thomisticum* [en línea]. Pamplona: Fundación Tomás de Aquino, 2013. <<http://www.corpusthomisticum.org>>

FRANCISCO SILVESTRE DE FERRARA. *Commentaria in libros quatuor contra gentiles Thomae de Aquino*. En TOMÁS DE AQUINO (SANTO). *Opera Omnia. Summa contra Gentiles*. Roma: Typis Riccardi Garroni, 1926, vol. XIV.

FRANCISCO SUÁREZ. *Disputationes metaphysicae*. En FRANCISCO SUÁREZ. *Opera omnia*. Paris: Ludovicus Vives, 1861, vols. XXV-XXVI.

FRANCISCO SUÁREZ. *Opera omnia*. Paris: Ludovicus Vives, 1856-1861, vols. I-XXVI.

URDÁNOZ, T. *Siglo XIX: Kant, idealismo y espiritualismo*. En FRAILE, G.; URDÁNOZ, T. *Historia de la Filosofía*. Madrid: BAC, 2009, vol. IV.

URDÁNOZ, T. *Siglo XX: De Bergson al final del existencialismo*. FRAILE, G.; URDÁNOZ, T. *Historia de la Filosofía* Madrid: BAC, 2005, vol. VI.

VERNEAUX, R. *Crítica de la crítica de la razón pura*. Madrid: Rialp, 1978.

VERNEAUX, R. *Epistemología general o Crítica del conocimiento*. Barcelona: Herder, 1981.

VERNEAUX, R. *Filosofía del hombre*. Herder: Barcelona, 1970.

VERNEAUX, R. *Historia de la filosofía contemporánea*. Barcelona: Herder, 1966.

VERNEAUX, R. *Historia de la filosofía moderna*. Barcelona: Herder, 1968.

VERNEAUX, R. *Lecciones sobre existencialismo*. Buenos Aines: Club de Lectores, 1952.

WITTMANN, M. *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin in ihrem systematischen Aufbau dargestellt und in ihren geschichtlichen, besonders in den antiken Quellen erforscht*. München: M. Hueber, 1933.

H) *Fuentes del Magisterio de la Iglesia*

BIBLIA VULGATA. Madrid: BAC, 1946.

CATHECHISMUS CATHOLICAE ECCLESIAE. Roma: Libreria editrice vaticana, 1997.

CONCILIUM VATICANUM I. *Constitutio dogmatica Dei Filius* (24 de abril de 1870): Acta Sanctae Sedis 5 (1869-1870), pp. 481-493.

CONCILIUM VATICANUM II. *Constitutio dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium* (21 de noviembre de 1964): Acta Apostolicae Sedis 57 (1965), pp. 5-71.

CONCILIUM VATICANUM II. *Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis Gaudium et Spes* (7 de diciembre de 1965): Acta Apostolicae Sedis 58 (1966), pp. 1025-1120.

DENZINGER, H. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1952.

DENZINGER, H.; SCHÖNMETZER, A. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1965.

DENZINGER, H.; HÜNERMANN, P. *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Barcelona: Herder, 2000.

JUAN PABLO II. *Litterae encyclicae Fides et Ratio* (14 de septiembre de 1998): Acta Apostolicae Sedis 91 (1999), pp. 5-88.

PABLO VI. *Udiienza generale* [en línea]. Sancta Sedes: 16 de julio de 1975.
<http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1975/documents/hf_p-vi_aud_19750716.html>

PABLO VI. *Udiienza generale* [en línea]. Sancta Sedes: 5 de julio de 1967.
<http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1967/documents/hf_p-vi_aud_19670705.html>

Pío X. *Litterae encyclicae Pascendi Dominici Gregis* (8 de septiembre de 1907): *Acta Apostolicae Sedis* 40 (1907), pp. 592-650.

Pío XII. *Litterae encyclicae Humani Generis* (12 de agosto de 1950): *Acta Apostolicae Sedis* 42 (1950), pp. 561-578.

Pío XII. *Litterae Encyclicae Mystici Corporis Christi* (29 de junio de 1943): *Acta Apostolicae Sedis* 35 (1943), pp. 193-248.

SACRA STUDIORUM CONGREGATIO. *Theses quaedam, in doctrina Sancti Thomae Aquinatis contentae, et a philosophiae magistris propositae, adprobantur*. *Acta Apostolicae Sedis* 6 (1914), pp. 383-386.

l) *Bibliografía general*

AMENGUAL, G. "El concepto de experiencia: de Kant a Hegel". *Tópicos*. 2007, núm. 15, pp. 5-30.

BOUILLARD, H. *Blondel und das Christentum*. Mainz: Matthias-Grünwald, 1963.

BURNS, J. P. "Spiritual Dynamism in Maréchal". *The Thomist*. 1968, vol. 32, núm. 4, pp. 528-539.

CABADA CASTRO, M. *Sein und Gott bei Gustav Siewerth*. Düsseldorf: Patmos, 1971.

CASULA, M. "La deduzione dell'affermazione ontológica del Maréchal". *Aquinas*. 1959, núm. 3, pp. 354-389.

CEÑAL LORENTE, R. *El problema de la verdad en Heidegger*. En GUERRERO, L. J. (dir.), et alii. *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Cuyo, 1950, vol. II, pp. 1009-1014.

COPLESTON, F. *De Maine de Biran a Sartre*. En COPLESTON, F. *Historia de la filosofía*. Barcelona: Ariel, 2004, vol. IX.

COPLESTON, F. *Historia de la filosofía*. Barcelona: Ariel, 2004, vols. I-IX.

CORETH, E. *Tendencias de escuela de la filosofía neoescolástica*. En CORETH, E., et alii. *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX. Vuelta a la herencia escolástica*. Madrid: Encuentro, 1994, vol. 2, pp. 361-374.

CORETH, E., et alii. *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*. Madrid: Encuentro, 1993-1997, vols. I-III.

CRUZ HERNÁNDEZ, M. *La filosofía árabe*. Madrid: Revista de Occidente, 1963.

DE ECHEGARAY, E. *Diccionario general etimológico de la lengua española*. Madrid: José María Faquineto, 1887-1889, vols. I-V.

DEL TORO, A. *Maréchal, Joseph*. En *Gran Enciclopedia Rialp*. Madrid: Rialp, 1973, vol. XV, pp. 64-65.

ESPINOZA, R. A. "Arte y religión en la *Phänomenologie des Geistes* de Hegel a la luz de la Wissenschaft der Logik...". *Δαίμων: Revista de Filosofía*. 2008, núm. 43, pp. 71-91.

FEINER, J.; LÖHRER, M. (dirs.), et alii. *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Einsiedeln; Zürich; Köhl: Benziger, 1965-1976, vols. I-V.

FEINER, J.; LÖHRER, M. (dirs.), et alii. *Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la Salvación. La historia de la salvación antes de Cristo*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1974-1984, vols. I-V.

FRIES, H. (dir.), et alii. *Conceptos fundamentales de teología*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1966, vol. II.

GARCÍA, J. A. *Prólogo a RAHNER, K. Dios amor que desciende. Escritos espirituales.* Santander: Sal Terrae, 2008, pp. 11-16.

Gran Enciclopedia Rialp. Madrid: Rialp, 1971-1987, vols. I-XXV.

GUERRERO, L. J. (dir.), *et alii. Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía.* Buenos Aires: Universidad Nacional de Cuyo, 1950, vols. I-III.

KRUPP, G. L. *Pope Pius XII and World War II: The Documented Truth. A Compilation of International Evidence Revealing the Wartime Acts of the Vatican.* New York: Pave the Way Foundation, 2012.

LOTZ, J. B. *Joseph Maréchal (1878-1944).* En CORETH, E., *et alii. Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX. Vuelta a la herencia escolástica.* Madrid: Encuentro, 1994, vol. II, pp. 414-429.

MAAS-EWERD, T. *Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich. Zu den Auseinandersetzungen um die liturgische Frage in den Jahren 1939-1944.* Regensburg: Pustet, 1981.

METZ, J. B. *La fe, en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo.* Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979.

METZ, J. B. *Más allá de la religión burguesa. Sobre el futuro del cristianismo.* Salamanca: Sígueme, 1982.

MOHR, M. "Recensión de: SIEWERTH, G. *Gesammelte Werke*". *Theologie und Philosophie.* 1988, núm. 63, pp. 431-432.

MONDIN, B. *Dizionario dei teologi.* Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1992.

MONDIN, B. *Storia della Metafisica.* Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1998, vols. I-III.

MÜLLER, M. *Auseinandersetzung als Versöhnung. Ein Gespräch über ein Leben mit der Philosophie.* Berlin: Akademie, 1994.

ORIENTIERUNG. "Unfrage. Die Gurus der päpstlichen Theologiestudenten!". *Orientierung*. 1972, vol. 36, núm. 17, p. 199.

RAFFELT, A.; REIFENBERG, P.; FUCHS, G. (eds.). *Das Tun, der Glaube, die Vernunft: Studien zur Philosophie Maurice Blondels ‚L'Action‘ 1893-1993*. Würzburg: Echter, 1995.

SCHILLEBEECKX, E. *El mundo y la Iglesia*. Salamanca: Sígueme, 1970.

SCHILLEBEECKX, E. *Los hombres: relato de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1995.

VARGAS-MACHUCA, A. *Suárez, Francisco*. En *Gran Enciclopedia Rialp*. Madrid: Rialp, 1975, vol. XXI, pp. 688-691.

VÁZQUEZ, M. E. *Introducción a HEIDEGGER, M. La fenomenología del espíritu de Hegel*. Madrid: Alianza Editorial, 1992, pp. 11-44.

WIRTH, J. *Verhandlungen des Reichstags. Stenographische Berichte. I. Wahlperiode 1920. Sitzung 236* [en línea]. 25 de junio de 1922, vol. 356, p. 8058. <http://www.kurtbauer-geschichte.at/PDF_Lehrveranstaltung%202008_2009/05_Wirth-Rede.pdf>

WISSER, R. *Martin Heidegger im Gespräch*. Freiburg im Breisgau; München: Karl Alber, 1970.