

La cuestión del ser en la *metaphysica cognitionis* de Karl Rahner

Jaime Mercant Simó

I. Introducción

En 1984, con motivo del octogésimo aniversario de Karl Rahner, se hizo un homenaje a este célebre autor, en el cual su discípulo Johann Baptist Metz –que fue el fundador de una nueva teología política– declaró que Rahner fue “mucho más que un maestro”¹, fue *Vater im Glauben* –“Padre de la fe”²–. Al mismo tiempo, Metz señaló que, a partir de Rahner, existe un antes y un después en la teología católica; *nada es ya como era antes*:

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 salvadora³.

Artículo recibido el día 28 de enero de 2015 y aceptado para su publicación el día 15 de octubre de 2015.

¹ J. B. METZ, “Aprender y enseñar la fe. Agradecimiento a Karl Rahner”, 215.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*, 212.

Incluso los críticos opinan que, ciertamente, sobre todo, a partir del Concilio Vaticano II, el padre Rahner se convirtió en el “numen tutelar de la innovación”⁴ –según Gherardini–, o –según Berger– en el *novus princeps theologorum et doctor communis*⁵. Ahora bien, aunque este *numen tutelar de la innovación* parece que ya ha dejado de estar en boga entre las nuevas generaciones, Gherardini asegura que “el mal ya ha alcanzado metástasis, pues son rahnerianos en gran parte los obispos que tienen en sus manos la Iglesia, rahnerianas son no pocas cátedras de teología y, arraigadas en ellas, rahnerianas son las ideas corrientes todavía”⁶. En todos los sectores de la Iglesia ha resonado su *teología trascendental*, que no es más que la reducción antropológica de la teología⁷. Esta *inversión* supone que el horizonte teológico ha cambiado; está centrado en el hombre, no en Dios⁸. Da la impresión que el *anthropologische Wende* –giro antropológico– de Rahner es irreversible, ya que la crítica a nuestro autor hace tiempo que se convirtió en un tema tabú, a causa de que tanto él como su obra han gozado, a partir del susodicho Concilio, del favor de la jerarquía. Al respecto, declara Cornelio Fabro con vehemencia:

[Rahner] tiene a la escucha y en sujeción no sólo a turbas de filósofos y teólogos, profesionales y diletantes –¡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 que el comunismo y que la misma Reforma⁹.

⁴ B. GHERARDINI, *Vaticano II: una explicación pendiente*, 91.

⁵ Cf. D. BERGER, “Commiato da un pericoloso mito. Nuovi studi su Karl Rahner”, 85.

⁶ B. GHERARDINI, *Vaticano II: una explicación pendiente*, 93.

⁷ Cf. *Ibidem*, 91.

⁸ Cf. *Ibidem*, 93.

⁹ C. FABRO, *El viraje antropológico de Karl Rahner*, 217.

Sic rebus stantibus, opinamos que es menester hacer un análisis crítico de la obra de Karl Rahner para el bien de la Iglesia. Es común que los estudios de la obra rahneriana se centren en sus escritos teológicos, no obstante, creemos que –aunque sea una ardua tarea– es necesario empezar por sus fundamentos filosóficos. Al respecto, el padre Andereggen, haciendo una crítica general a los miembros de la *nouvelle théologie*, y acusando, implícitamente, a nuestro autor, afirma lo siguiente:

No existe auténtica Teología sin Metafísica. Ahora bien, ésta es tenida en escasa estima, o incluso considerada un desvalor. Otras veces es sometida a operaciones de transvalorización y transignificación –junto con la Gnoseología–, como sucede en las corrientes que dependen de Kant, Hegel, Husserl y Heidegger¹⁰.

Aunque los críticos son escasos y los rahnerianos son legión, nos atrevemos a incumplir el precepto del *loquimini nobis placentia* haciendo una crítica, con el presente artículo, de la concepción metafísica que tiene Rahner del *esse*. En nuestro escrito no analizaremos, lógicamente, la totalidad de la *metaphysica cognitionis* de nuestro autor, sino que nos centraremos solamente en la cuestión del ser, puesto que creemos que es la raíz de los errores metafísicos, gnoseológicos, antropológicos y teológicos de toda su obra.

Asimismo, intentaremos demostrar la incompatibilidad del pensamiento del padre Rahner con santo Tomás de Aquino. Dos han sido las razones por las que hemos elegido al *Doctor communis* para confutar las tesis rahnerianas. La primera de ellas es porque nuestro autor se autoproclamó verdadero intérprete de santo Tomás de Aquino. La segunda es porque creemos que la doctrina de santo Tomás –*splendidissimus catholicae fidei athleta*– es, sin lugar a dudas, *frugifera et utilima ad omne tempus et ad omnes necessitates*.

En sus dos célebres obras filosóficas, *Geist in Welt* y *Hörer des Wortes* (*Espíritu en el mundo* y *Oyente de la palabra*), Rahner presume de fundamentarse en la doctrina del Aquinate para elaborar su *metaphysica cognitionis* –en *Geist in Welt*– y su filosofía de las religiones –en *Hörer des Wortes*–, entendiendo al hombre como *espíritu en el mundo* y *oyente de la palabra*¹¹.

¹⁰ I. ANDEREGGEN, “El Concilio Vaticano II y el tomismo”, 5.

¹¹ Cf. K. RAHNER, *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino*; RAHNER, K., *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*.

Según Rahner, a santo Tomás hay que comprenderlo *immediate*, prescindiendo de sus intérpretes, de la escolástica y sin tener en cuenta el origen histórico de su enseñanza. Así pues –prosigue nuestro autor– no nos debe importar el Tomás que está fundamentado en las enseñanzas de Aristóteles o de san Agustín. Es decir, que para entender a santo Tomás de Aquino correctamente, según Rahner, hay que despojarlo de sus principales fuentes, de su historia y de sus comentadores¹². Parece que el nuevo teólogo pretende mostrarse como el auténtico intérprete del Angélico y, en consecuencia, como el *novísimo comentador*.

Una lectura profunda de la filosofía rahneriana nos la ofrece Cornelio Fabro, el cual nos advierte que, a pesar de “tanto torbellino de citas tomistas”¹³ –con la intención de hacer una síntesis entre el pensamiento cristiano y la filosofía moderna–, las verdaderas fuentes de la obra filosófica de Rahner, son autores modernos, como Kant, Hegel, Scheler o Heidegger¹⁴. Consecuentemente, el Aquinate pasa a ser en la obra de Karl Rahner –en expresión del mismo Fabro– “el huésped refutado”¹⁵.

II. La cuestionabilidad como punto de partida hacia el ser en general

El punto de partida de la *metaphysica cognitionis* de Karl Rahner es la *cuestionabilidad*, que es lo mismo que decir que el punto de partida es la *nada*. El hombre –según Rahner–, partiendo de la *nada* se experimenta menesteroso, y esta *menesterosidad* le impulsa a preguntarse por el ser, por el *ser en general*.

Cuando el hombre se atreve a preguntar por todo, parte de la *nada*. Y, sin embargo, 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 ser¹⁶.

¹² Cf. K. RAHNER, *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino*, 13.

¹³ C. FABRO, *El viraje antropológico de Karl Rahner*, 29.

¹⁴ Cf. *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ K. RAHNER, *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino*, 77.

Ya desde el principio de la metafísica rahneriana, podemos comprobar cómo la influencia de Heidegger es patente. El hombre, para Heidegger, es un *Dasein* (un *ser ahí*), inmerso en la temporalidad; el hombre es su existencia: “la ‘esencia’ del ‘ser-ahí’ está en su existencia”¹⁷. Por otra parte, Heidegger cae –según Cornelio Fabro– en un nihilismo óntico-fenomenológico, puesto que ve al hombre como si fuera un ente abandonado al ser, que, para Heidegger, es lo mismo que decir que el hombre es como una esencia que decae en la nada¹⁸. Es decir, el hombre es –además de un *Dasein*– un *ser para la nada*; Heidegger entiende al hombre partiendo de la nada, lanzado hacia la muerte; el hombre es un *ser relativamente a la muerte* –*Sein zum Tode*–, un *ser para la muerte*¹⁹.

En Karl Rahner la respuesta sobre el hombre está en el hombre mismo, el cual tiene como razón de su existencia el preguntar metafísico sobre el ser, como él mismo afirma: “el hombre existe como la *pregunta por el ser*. Para poder ser él mismo, el hombre pregunta por el ser en su totalidad”²⁰; “el preguntar es la menesterosidad del hombre”²¹; “la pregunta metafísica como pregunta trascendental es la forma conceptualmente potenciada de esta señoreante *pregunta sobre el ser*”²². Como observamos, la metafísica rahneriana es fundamentalmente subjetivista, haciéndola coincidir con la antropología, ya que, para nuestro autor, las preguntas por el ser y por el hombre forman una perfecta unidad.

Dado que este punto de partida de todo preguntar metafísico se concibe *a priori* como nota distintiva del ser humano, se echa de ver sin más que todo preguntar metafísico por el ser en general es al mismo tiempo un preguntar por el ser del ente que necesariamente debe formular esta pregunta; es una pregunta sobre el hombre.

Así pues, una metafísica humana es siempre al mismo tiempo, necesariamente, una analítica del hombre. *Las preguntas sobre el ser y sobre el hombre mismo que pregunta forman una unidad original y siempre entera*²³.

¹⁷ M. HEIDEGGER, *El Ser y el Tiempo*, 54.

¹⁸ Cf. C. FABRO, *Heidegger, Martin*, 640.

¹⁹ Cf. M. HEIDEGGER, *El Ser y el Tiempo*, 272-275.

²⁰ K. RAHNER, *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino*, 74.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

²³ K. RAHNER, *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, 57-58.

Con el juicio –según Rahner– el hombre se capta “como un sujeto que está en sí mismo, es decir, se capta en su propia subjetividad”²⁴. Este planteamiento subjetivista, Karl Rahner lo hace coincidir artificialmente con la gnoseología del Angélico Doctor, identificando la *reditio completa in seipsum* con la subjetividad:

En su esencia primigenia, conocer es el estar consigo mismo, es la *subjetividad* del ser del ente, encontramos también para ello un claro paralelismo en santo Tomás. Lo que hemos llamado estar consigo mismo lo designa santo Tomás como *reditio subiecti in seipsum*. Conocer es para santo Tomás un retorno a sí mismo del cognoscente; o sea, un estar consigo²⁵.

A partir de aquí, Rahner entiende el sujeto, el hombre, como *espíritu*, debido a su apertura constitutiva al *ser en general*. De esta forma, el hombre se define como *hombre metafísico*, porque el hombre mismo, aunque no quiera, siempre hace metafísica, puesto que en todo lo que piensa, habla u obra está implícitamente presente la pregunta por el *ser en general*²⁶.

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 metafísica²⁷.

Desde esta metafísica del conocimiento, de corte trascendental e idealista, el hombre es considerado el *primer ente*²⁸, que –mediante su juicio– posee y constituye el mundo²⁹, a la vez que se percata de que existe como un ser consciente de *ser en el mundo*³⁰.

Las evocaciones heideggerianas en la *metaphysica cognitionis* rahneriana son innegables. Para Rahner, la metafísica se fundamenta en la pregunta: “la

²⁴ *Ibidem*, 81.

²⁵ *Ibidem*, 67.

²⁶ Cf. *Ibidem*, 55.

²⁷ *Ibidem*, 79.

²⁸ Cf. *Ibidem*, 83.

²⁹ Cf. *Ibidem*, 80.

³⁰ Cf. K. RAHNER, *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino*, 81.

metafísica recibe el ‘de dónde’ y el ‘hacia dónde’ de su preguntar por el ‘ser en conjunto’, de este mismo preguntar”³¹. Heidegger, igualmente, nos ofrece una metafísica de la pregunta, ya que –según él– la antropología tradicional se ha olvidado del ser, 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’”³². Para Heidegger –como para Rahner– el ser depende del sujeto que interroga y de la pregunta misma. En otras palabras, es el juicio que funda el ser; el hombre es la medida del ser:

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)³³.

Según Rahner, el hombre, al estar situado en el *ser en general*, es *quodammodo omnia*³⁴. De esta manera, Rahner se alinea con Heidegger, el cual hace una lectura existencialista de esta máxima aristotélico-tomista: –“*dicit philosophus, III de anima, quod anima est quodammodo omnia*”³⁵; “ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα”³⁶. He aquí la interpretación del maestro de Rahner que hace en *Sein und Zeit*: “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”³⁷.

Curiosamente, Rahner no cita –como confiesa el rahneriano De la Piedad– ni una sola vez en *Geist in Welt* a su maestro Heidegger, a pesar de que

³¹ *Ibidem*, 76.

³² M. HEIDEGGER, *El Ser y el Tiempo*, 11.

³³ *Ibidem*, 16-17.

³⁴ Cf. K. RAHNER, *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino*, 76.

³⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 1, co.

³⁶ ARISTÓTELES, *De anima*, III, 8, 431b21. Traducción de T. C. MARTÍNEZ: “El alma es en cierto modo todos los entes” (ARISTÓTELES, (1978). *Acerca del alma*. Madrid: Gredos, 241).

³⁷ M. HEIDEGGER, *El Ser y el Tiempo*, 23-24.

las coincidencias son innegables: “la pregunta como modelo de ser del *Dasein*, su carácter anticipante y función directiva dentro del proceso intelectual, el sentido circular que impone a todo proceso cognoscitivo, el sentido primariamente antropocéntrico de la pregunta, su preeminencia ontológica, etc.”³⁸. En cambio, Rahner insiste en demostrarse tomista, mediante interminables referencias y citas del Angélico, a pesar de que su metafísica no se cuestiona el ente en cuanto ente (ὄν ἢ ὄν), sino que se pregunta por el *ser del ente* o del *siente*, si se nos permite la expresión (*Sein des Seienden*), que es el mismo ser del *espíritu*³⁹. Por el contrario, santo Tomás enseña que “de quolibet enim ente in quantum est ens, proprium est metaphysici considerare”⁴⁰, enseñanza fundamentada, como sabemos, en la doctrina del Estagirita: “ἔστιν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν και τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ’ αὐτό”⁴¹.

Según Fabro, con la cuestionabilidad, Rahner reduce el ser a un concepto indeterminado –el *ser en general*–, que no se puede definir y que, realmente, no existe⁴². Incluso, el mismo Rahner habla, explícitamente, de “la esencial indeterminabilidad del concepto de ser”⁴³. Para Rahner el ser es sólo posibilidad –cuestionabilidad–, haciéndolo depender, así, de la actualidad de la conciencia, inspirado en Heidegger, el cual define al hombre como el lugar del ser; es su custodio y su pastor:

Lo que ocurre es, más bien, que el hombre se encuentra “arrojado” por el ser mismo a la verdad del ser, a fin de que, ex-sistiendo de ese modo, preserve la verdad del ser para que lo ente aparezca en la luz del ser como eso ente que es. [...] lo que tiene que hacer el hombre en cuanto ex-sistente es guardar la verdad del ser. El hombre es el pastor del ser. [...] Pero el ser, ¿qué es el ser? El ser “es” él mismo. [...] El ser no es ni Dios ni un fundamento del mundo⁴⁴.

³⁸ J. A. DE LA PIENDA, *Antropología Transcendental de Karl Rahner. Una teoría del conocimiento, de la evolución y de la historia*, 30, nota 4.

³⁹ Cf. C. FABRO, *El viraje antropológico de Karl Rahner*, 54.

⁴⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 6, l. 1, n. 4.

⁴¹ ARISTÓTELES, *Metaphysica*, IV, 1, 1003a21-22. Traducción de V. GARCÍA YEBRA: “Hay una ciencia que contempla el Ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo” (ARISTÓTELES. (1998). *Metafísica*. Madrid: Gredos, 150).

⁴² Cf. C. FABRO, *El viraje antropológico de Karl Rahner*, 224-225.

⁴³ K. RAHNER, *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino*, 87.

⁴⁴ M. HEIDEGGER, *Carta sobre el Humanismo*, 38-39.

En cambio, para santo Tomás de Aquino, el ser es real, no es posibilidad o cuestionabilidad: “esse est quo aliquid est”⁴⁵. El punto de partida del *Doctor communis* –al contrario que Rahner– no es la pregunta por el ser del hombre metafísico, sino que el mismo *ens* es el punto de partida de su metafísica, entendiendo este *ens* como *id quod habet esse* y no como *id quod potest esse*⁴⁶: “ens simpliciter est quod habet esse”⁴⁷.

En cuanto al entendimiento del hombre, debemos decir –siguiendo al Aquinate– que lo primero que capta no es ni el *esse*, ni el *ser en general*, sino el ente real –que es el objeto propio de la metafísica–, ya que sólo lo que está en acto y es real puede ser conocido por nuestro entendimiento: “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”⁴⁸.

Creemos, en consecuencia, por todo lo dicho hasta ahora –y como seguiremos viendo en el siguiente apartado–, que la raíz de la aberración metafísica del padre Rahner está en la propia noción de *esse*, que lo entiende como un *ser en general* vacío, indeterminado, irreal e inexistente. Mientras que, para santo Tomás, el ser es la perfección máxima, acto puro, acto de todos los actos, la actualidad de todas las cosas y de todas las formas:

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 recipiens⁴⁹.

III. La identificación del ser con el conocer

Como hemos visto en el epígrafe anterior, el error esencial de Karl Rahner, en la reducción que hace de la metafísica a la antropología, es la desvir-

⁴⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 5, ad 4.

⁴⁶ Cf. C. FABRO, *El viraje antropológico de Karl Rahner*, 226.

⁴⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 26, a. 4, co.

⁴⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 2, co.

⁴⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 1, ad 3.

tuación del concepto de ser, que queda disuelto en la más absoluta indeterminación. Prosiguiendo en la misma línea, ahora veremos cómo identifica, *absolute*, el ser con el conocer; lo afirma con rotundidad: “Ser y conocer son lo mismo: *idem intellectus et intellectum et intelligere*”⁵⁰.

Karl Rahner se desmarca, así, de la escolástica tradicional al negar que el conocimiento se dé “per contactum intellectus ad rem intelligibilem”⁵¹. Para nuestro autor, es un equívoco metafísico entender el conocimiento en clave objetiva. Basándose en la obra del padre Rousselot, *L'intellectualisme de Saint Thomas* (1924)⁵², el padre Rahner entiende el conocimiento desde la subjetividad⁵³. La razón por la cual Rahner descarta la relación intencional del entendimiento con el objeto conocido es porque “ser y conocer se encuentran, por tanto, en una radical unidad”⁵⁴. Rahner confunde el *esse* con el *verum*, el ser con su cognoscibilidad – “*Omne ens est verum: la cognoscibilidad es una nota o determinación trascendental de todo ente*”⁵⁵–, entendiendo esta cognoscibilidad de forma apriórica:

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 esencial⁵⁶.

Desde esta radical unidad e identidad del ser, del conocer y del objeto conocido, Rahner define el conocimiento como *Bei-sich-selbst-sein*, que se puede traducir como *ser cabe sí mismo*, o como autopresencia, o presencia de sí mismo, según el jesuita rahneriano Alfonso Álvarez Bolado⁵⁷. Olviándose por completo de la participación del ser o de los grados de perfec-

⁵⁰ K. RAHNER, *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino*, 85.

⁵¹ *Ibidem*, 84-85.

⁵² P. ROUSSELOT, *L'intellectualisme de Saint Thomas*.

⁵³ Cf. K. RAHNER, *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino*, 85.

⁵⁴ *Ibidem*, 84

⁵⁵ K. RAHNER, *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, 63.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Cf. K. RAHNER, *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino*, 60, nota 4 del traductor A. Á. Bolado.

ción en la escala de los entes, nuestro autor afirma que un ente, cuanto más capacidad tenga de ser *cabe sí mismo*, de poseerse a sí mismo, más *riqueza o potencia de ser* (*Seinsmächtigkeit*) tendrá:

Conocer es “ser cabe sí” del ser, y este “ser cabe sí” es el “ser” del ente. Por esta razón, la “riqueza del ser”, del ser de un ente se determina, según el doctor Angélico, por la *reditio super seipsum*: la “riqueza del ser” se determina por el grado en que le es posible a un ente “ser cabe sí mismo”⁵⁸.

Para justificar esta radical unidad-identidad del ser y del conocer, Rahner, supuestamente, se fundamenta en la doctrina del Aquinate; nuestro autor cita lo siguiente: “Intellectus in actu perfectio est intellectum in actu”⁵⁹, interpretando una unidad ontológica primaria de ser y conocer⁶⁰: “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”⁶¹.

Ahora bien, perderíamos el tiempo si quisiéramos confutar a Rahner dando por buena la susodicha cita de santo Tomás de Aquino, precisamente porque –como descubrió Cornelio Fabro en su momento⁶²– Rahner, asututamente, aprovecha esta cita errónea, que se encuentra en una versión imperfecta de la *Summa contra Gentiles*, en concreto, en la edición Parmensis de Fiaccadori (1855). En las buenas ediciones, podemos leer *intellectus in actu perfectio* y no *intellectus in actu perfectio*. A Rahner, el entender *intellectus* en genitivo, le es suficiente para fundamentar la identidad del entendimiento y de lo entendido, olvidando, de esta forma, que tanto el Estagirita, como el Aquinate, distinguen muy bien entre el ser natural y el ser cognoscitivo, el alma que conoce de la *species* (la forma intencional) del objeto

⁵⁸ Cf. *Ibidem*, 85. A. Á. BOLADO traduce *Seinsmächtigkeit* como *riqueza de ser*, aunque preferimos la expresión *potencia de ser*, la cual se aproxima al concepto de *virtus essendi*, pero en clave subjetivista.

⁵⁹ *Ibidem*; TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 99, n. 6; TOMÁS DE AQUINO, *Opera Omnia. Contra Gentiles*, vol. V, 158.

⁶⁰ Cf. J. A. DE LA PIENDA, *Antropología Transcendental de Karl Rahner. Una teoría del conocimiento, de la evolución y de la historia*, 56-57, nota 29.

⁶¹ K. RAHNER, *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino*, 85.

⁶² Cf. C. FABRO, *El viraje antropológico de Karl Rahner*, 229-238.

conocido⁶³. No obstante, es cierto que santo Tomás habla de una unidad, pero no de una identidad, ya que, aunque el sujeto deviene el objeto, lo hace asumiendo, en sí, la forma intencional, pero sólo *per similitudinem*, y no en sentido ontológico⁶⁴.

Otro pasaje del Aquinate que cita Rahner para sostener su tesis de la identidad del ser y conocer es el siguiente: “Intelligibile enim et intellectum oportet proportionata esse, et unius generis, cum intellectus et intelligibile in actu sint unum”⁶⁵. Esta vez, nuestro autor cita bien el pasaje del Angélico Doctor, pero hace una mala traducción de *unius generis*: “de un origen común”⁶⁶ (eines einzigen Ursprungs), en vez de traducir *de un mismo género*, llegando a la conclusión de que “ser y conocer se encuentran, por tanto, en una radical unidad”⁶⁷.

Lamentablemente, el padre Rahner no alcanzó a comprender la maravillosa doctrina gnoseológica de santo Tomás de Aquino. Fabro pretende recordar a nuestro autor que, para el Santo Doctor, durante el proceso cognoscitivo, el intelecto y lo inteligible se unen al actualizarse recíprocamente: “lo inteligible actualiza al intelecto en el plano objetivo (haciéndose presente de modo inmaterial: la *species*) y el intelecto actualiza lo inteligible en el plano subjetivo (llevando a cabo esta presencia mediante la abstracción, la asimilación, la reflexión del intelecto agente y posible)”⁶⁸. Esta actualización recíproca es una de las maravillas del conocimiento humano que hay que entender siempre desde el plano intencional-cognoscitivo, y no ontológico. En cambio, el padre Rahner, mediante la tergiversación de los textos de santo Tomás, entiende todo lo contrario que el Aquinate. Además, por otra parte, el doctor Rahner hace una injustificada analogía del conocimiento humano con el conocimiento angélico, como demostraremos a continuación.

Rahner afirma lo siguiente: “idem intellectus et intellectum et intelligere”⁶⁹. Esta cita es una interpolación de un pasaje de santo Tomás

⁶³ Cf. *Ibidem*, 77.

⁶⁴ Cf. *Ibidem*, 109.

⁶⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, pr.

⁶⁶ K. RAHNER, *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino*, 84.

⁶⁷ *ibidem*.

⁶⁸ C. FABRO, *El viraje antropológico de Karl Rahner*, 77.

⁶⁹ K. RAHNER, *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino*, 85.

que Rahner opta por no citar debidamente. Si buscamos en el *Corpus Thomisticum*, sólo encontraremos una vez esta cita –en la *Summa contra Gentiles*–, pero no referida al conocimiento humano, sino al conocimiento de las substancias separadas o de los ángeles, que tienen la facultad de conocerse *per essentiam suam*, y es, en este contexto, que hay que entender la identificación que hace el Angélico del entendimiento, de lo entendido y del mismo acto de entender:

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 intelligere⁷⁰.

En otra cita, Rahner fue más osado, al tergiversar, manifiestamente, el sentido de un pasaje, de por sí clarísimo: “in his quae sunt sine materia (como el alma humana, en cuanto conoce intelectualmente) idem est intellectus et quod intelligitur”⁷¹. El paréntesis explicativo de la prótesis *in his quae sunt sine materia*, equipara, artificial e injustificadamente, el conocimiento humano al angélico, precisamente fundamentándose en un pasaje que se encuentra en un artículo de la *Summa Theologiae*, en donde santo Tomás enseña precisamente lo contrario. Asimismo, también podemos comprobar cómo también la fuente aristotélica solamente se refiere a los entes inmateriales: “Ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἀνευ ὕλης τὸ αὐτὸ ἐστὶ τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον ἢ γὰρ ἐπιστήμη ἢ θεωρητικὴ καὶ τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτὸ ἐστὶν”⁷².

A estas alturas, después de los ejemplos mostrados, sería absurdo seguir calificando de tomista al padre Rahner, el cual ha llevado el *cogito* cartesiano hasta sus últimas consecuencias. Por ende, de forma justa, el padre Cornelio Fabro define a Karl Rahner como el “*deformator thomisticus radicalis*

⁷⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 98, n. 19.

⁷¹ K. RAHNER, *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino*, 231, nota 251.

⁷² ARISTÓTELES, *De anima*, III, 4, 430a2-3. Traducción de T. C. MARTÍNEZ: “En efecto, tratándose de seres inmateriales lo que entiende y lo inteligido se identifican toda vez que el conocimiento teórico y su objeto son idénticos” (ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, 233).

en todos los niveles: de los textos, de los contextos y de los principios”⁷³. Karl Rahner más bien está influenciado –además de por Heidegger– por Maréchal y su tomismo trascendental kantiano.

Coincidencia del inteligente y de lo entendido, del sujeto y del objeto, *en la identidad de un acto*: he aquí todo el secreto metafísico del conocimiento como tal⁷⁴; la condición ontológica próxima del conocimiento como toma de conciencia no es la unión de dos elementos: sujeto y objeto, en un acto común, sino la *unidad* interna de este acto mismo⁷⁵.

No obstante, haciendo honor a la verdad, debemos decir que las tesis de Maréchal y de Rahner no se identifican. Rahner extrema las tesis del filósofo belga; le sirve de punto de punto de partida para llegar a Kant, abandonando a santo Tomás y al propio Maréchal, el cual no renunció del todo a la intencionalidad en su teoría del conocimiento⁷⁶.

En definitiva, Rahner yerra al confundir el *esse* (*ens*) con el *verum*, el ser con su cognoscibilidad, atribuyendo a los dos términos una identificación mutua apriórica, derivada de la *unidad original* de ser y conocer (die ursprüngliche Einheit von Sein und Denken)⁷⁷. Por el contrario, desde una visión tomista, si un ente es cognoscible es porque tiene ser, y no a la inversa. La cognoscibilidad no es lo que da el ser al ente; primero es el ser del ente, y después aquello que se especifica del mismo ente, como enseña santo Tomás:

⁷³ C. FABRO, *El viraje antropológico de Karl Rahner*, 130.

⁷⁴ J. MARÉCHAL, *El Punto de Partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El tomismo ante la filosofía crítica*, 107.

⁷⁵ *Ibidem*, 108.

⁷⁶ Cf. J. A. DE LA PIENDA. *Antropología Trascendental de Karl Rahner. Una teoría del conocimiento, de la evolución y de la historia*, 51, nota 12.

⁷⁷ “*Omne ens est verum*. Ente y objeto posible de conocimiento son una misma cosa, puesto que el ser del ente es ‘cognoscibilidad’. 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” (K. RAHNER, *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, 61-62).

Quaecumque se habent ut prius et posterius, oportet esse diversa. Sed verum et ens modo praedicto se habent, quia, ut in libro de causis dicitur, prima rerum creaturarum est esse; et Commentator in eodem libro dicit quod omnia alia dicuntur per informationem de ente, et sic ente posteriora sunt. Ergo verum et ens sunt diversa⁷⁸.

IV. El ser de Dios

Aunque en este artículo no nos ocupamos directamente del conocimiento como tal, ni de los procesos cognoscitivos, creemos que es menester destacar aquí el concepto rahneriano del *Vorgriff* (anticipación), concepto clave en la *metaphysica cognitionis* rahneriana, que nos permitirá comprender mejor la noción que tiene Rahner del *esse* y del ser de Dios. El *Vorgriff* es una facultad connatural e innata en el hombre. Este concepto pretende ser más ontológico que gnoseológico. Para Rahner, el *ser en general* es el horizonte del *Vorgriff*, puesto que el conocimiento, con la cuestionabilidad, se proyecta hacia el ser⁷⁹. El ser aprehendido en la *anticipación*, es el *ser en general*, y es por esta anticipación constitutiva que el hombre es espíritu, por su apertura al *ser en general*: “El hombre es espíritu, porque se encuentra colocado delante del ser en su totalidad, que es en sí infinito”⁸⁰. Por esta *anticipación*, el hombre también se experimenta *quodammodo omnia*:

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. El hombre es *quodammodo omnia*. Y ahora se ha mostrado lo que este *quodammodo* quiere decir: el hombre es in excessus, en la anticipación, todo⁸¹.

Mediante el *Vorgriff*, el hombre tiene un conocimiento apriórico, necesario, constitutivo, inmediato y universal, aunque también vacío y aconceptual⁸². Mediante el *Vorgriff*, Rahner redefine el conocimiento como

⁷⁸ TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 1, a. 1, s. c. 4.

⁷⁹ Cf. K. RAHNER, *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino*, 73.

⁸⁰ *Ibidem*, 190.

⁸¹ *Ibidem*, 190-191.

⁸² Cf. J. A. DE LA PIENDA, *Antropología Transcendental de Karl Rahner. Una teoría del conocimiento, de la evolución y de la historia*, 71-89.

autoconocimiento, identificando este *Vorgriff* con el *intellectus agens*, que lo define como “la potencia de la anticipación del *esse* en absoluto”⁸³. En la *anticipación*, el hombre alcanza la *experiencia trascendental*, es decir, se experimenta abierto a toda la realidad:

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 objeto⁸⁴.

Ahora bien, Rahner hace un *saltus* injustificado de lo trascendental a lo trascendente, al afirmar la existencia de un conocimiento apriórico de Dios: “la experiencia trascendental es la experiencia de la trascendencia”⁸⁵. El horizonte del espíritu es la apertura al *ser en general*, que para nuestro autor se identifica con el ser absoluto, que es Dios. Fijémonos bien que, con esta teoría, Dios ha quedado reducido al horizonte de la apertura trascendental del hombre:

En esta anticipación [...] queda también ciertamente coafirmada la existencia de un ser absoluto. [...] 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 Dios⁸⁶.

En la teodicea rahneriana, Dios no es conocido ni por analogía, ni por el principio de causalidad, sino en la *anticipación*; el *Vorgriff* es la anticipación del Ser Absoluto de Dios. Desde esta tesis gnóseo-ontológica del *Vorgriff*, Rahner definió al hombre como *Oyente de la palabra*, como una *potentia oboedentialis*

⁸³ K. RAHNER, *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino*, 203.

⁸⁴ K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, 38.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ K. RAHNER, *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino*, 185.

activa⁸⁷, ya que el mismo hombre tiene “algo así como un ‘oído’ o capacidad de oír una posible revelación de Dios”⁸⁸. Posteriormente, Rahner extremó su postura, desarrollando las teorías de la *fe implícita* y de los *cristianos anónimos*. Esas teorías heterodoxas acaban convirtiendo al hombre en *locus revelationis*, relativizando, en consecuencia, la misión *ad gentes*, la necesidad de la Revelación o del bautismo para alcanzar la Salvación⁸⁹. Las tesis subjetivistas de Rahner afirman que, para salvarse, es suficiente con aceptarse a sí mismo:

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 hombre⁹⁰.

El padre Andereggen apunta, acertadamente, que uno de los problemas de la antropología rahneriana es la misma concepción del hombre, que queda deformada por su clara dependencia de Hegel y Heidegger. Rahner, entendiendo al hombre como espíritu –por su apertura al *ser en general*–, demuestra una visión platonista; reduce el hombre a espíritu, es decir, a su alma, la cual se relaciona, de alguna forma, con el cuerpo. No obstante, para el *Doctor Humanitatis*, el hombre no es sólo cuerpo, ni sólo alma, es un *tertium quid*. El hombre es persona, un compuesto que no se identifica con ninguna de sus partes⁹¹.

Ad hoc quod sit homo, non solum oportet quod anima et corpus uniantur in persona, sed etiam ad constitutionem unius naturae⁹²; persona est

⁸⁷ Cf. K. RAHNER, *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, 40.

⁸⁸ *Ibidem*, 23.

⁸⁹ Cf. C. FERRARO, *El naufragio del progresismo. Reflexiones sobre el pensamiento de Karl Rahner*, 414-416, nota 133.

⁹⁰ K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, 270.

⁹¹ Cf. I. ANDEREGGEN, *G.W.F. Hegel e M. Heidegger: Prodromi filosofici del pensiero teologico di Karl Rahner*, 19-21.

⁹² TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, lib. 3, d. 22, q. 1, a. 1, ad 3.

rationalis naturae individua substantia: ex quo patet quod, licet non omnis hypostasis sit persona, omnis tamen hypostasis humanae naturae persona est⁹³.

Esta concepción platónica del hombre que tiene Rahner, como hemos visto en el anterior punto, es forzada mediante la tergiversación de textos del Doctor común que hacen referencia al conocimiento angélico. Ahora bien, creemos que Rahner va mucho más allá con su platonismo. Rahner identifica y confunde todo en el hombre –ser y conocimiento; ser y esencia–, como si se tratase de Dios. Según santo Tomás, en Dios el ser se identifica con su obrar, en cambio, en el hombre, su substancia se distingue de sus facultades, su ser del conocer, su ser de su actuar: *operari sequitur esse*.

Actio Angeli non est eius esse, neque actio alicuius creaturae. [...] solum esse divinum est suum intelligere et suum velle⁹⁴; 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 esse⁹⁵.

Por otra parte, según el Angélico, sólo en Dios se identifican el ser con el entender. Dios, conociéndose a sí mismo *per essentiam suam*, conoce todas las cosas:

Cum ergo in Deo sit idem esse et intelligere, intentio intellecta in ipso est ipse eius intellectus. Et quia intellectus in eo est res intellecta, intelligendo enim se intelligit omnia alia, ut in primo ostensum est; relinquitur quod in Deo intelligente seipsum sit idem intellectus, et res quae intelligitur, et intentio intellecta⁹⁶.

Cornelio Fabro acusa a Rahner del olvido de la noción tomista de *participación*, puesto que Rahner entiende la *unidad de ser* como una confusión

⁹³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, lib. 4, cap. 38, n. 2.

⁹⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 54, a. 2, co.

⁹⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, lib. 4, cap. 11, n. 12.

⁹⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, lib. 4, cap. 11, n. 7.

de los principios constitutivos del ente, tanto en el orden predicamental, como en el orden trascendental, sin atender a la necesaria distinción de los mismos⁹⁷. En consecuencia, la postura rahneriana llega a atribuir al hombre cualidades que solamente encontramos en Dios. Según santo Tomás, sólo Dios es acto puro, perfección máxima: “Deus est purus actus, et simpliciter et universaliter perfectus; neque in eo aliqua imperfectio locum habet”⁹⁸. En los entes creados, en cambio, existe la composición de acto y potencia. La esencia es potencia respecto del ser. En el Aquinate, la doctrina es clarísima: Dios es el ser y los entes reciben el ser; no son el ser. En los entes creados, el ser es recibido por la esencia, que es la que limita la perfección del ser. Los entes se diferencian entre sí según las distintas esencias o los distintos modos de recibir el ser⁹⁹. En consecuencia, los entes participan del ser de Dios: “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”¹⁰⁰.

La escolástica esencialista de Suárez –de la cual Rahner y Heidegger fueron discípulos¹⁰¹– ve, por el contrario, la esencia como lo más perfecto en el ente. No dudemos que este formalismo influenció negativamente en nuestro autor alejándolo de la doctrina del *Divus Thomas*. Creemos que la denuncia de Domingo Báñez –célebre comentarista del Angélico– sirve de corrección a Rahner:

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

⁹⁷ Cf. C. FABRO, *El viraje antropológico de Karl Rahner*, 44-45.

⁹⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 25, a. 1, co.

⁹⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 26, n. 3; E. FORMENT. *Lecciones de metafísica*, 246-251.

¹⁰⁰ TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, q. 16, a. 3, co.

¹⁰¹ Cf. H. VORGRIMLER, *Karl Rahner. Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*, 40; J. MUÑOZ, Nota a la versión castellana. En M. HEIDEGGER, *Estudios sobre mística medieval*, 7.

id, in quo recipitur ipsum tamen eo ipso, quod recipitur deprimitur, et ut ita dixerim, imperficitur¹⁰².

Sin embargo, Rahner va mucho más allá del esencialismo suareciano, puesto que, para él, no es la esencia, ni tan solo la facultad del entendimiento, sino la operación cognoscitiva la que perfecciona el ser del hombre, en tanto en cuanto es capaz de *ser cabe sí*. La *potencia* o *riqueza de ser* del sujeto cognoscente es determinada por este *ser cabe sí*:

La comprensión de contenido alcanzada en primer lugar, a saber: que ser es “ser cabe sí”, se transforma en un esquema formal en el sentido de que la riqueza de conocimiento es paralela a la riqueza de ser; que un ente es tanto más “cabe sí 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 ente¹⁰³.

Según el padre Cavalcoli, Rahner se sumerge en el inmanentismo y en el panteísmo al identificar el ser con la conciencia, y confundiendo el *ser en general* con el ser divino¹⁰⁴. Una consecuencia de este error metafísico es el error religioso que menosprecia la revelación externa, entendiéndola como una mera explicitación temática de lo que el hombre es por naturaleza:

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 temáticamente, experimentamos en la infinitud de nuestra trascendencia¹⁰⁵.

Gherardini coincide con Cavalcoli al calificar el sistema rahneriano de panteísta¹⁰⁶, en el que se dificulta la distinción del hombre de Dios. Creemos que Rahner cae en la doctrina modernista de la inmanencia divina

¹⁰² DOMINGO BÁÑEZ, *Scholastica commentaria in Primam Partem Angelici Doctoris Divi Thomae usque ad sexagesimam quartam Quaestionem complectentia*, q. 3, art. 4, p. 152.

¹⁰³ K. RAHNER, *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino*, 88.

¹⁰⁴ Cf. G. CAVALCOLI, *Karl Rahner. Il Concilio tradito*, 21-25.

¹⁰⁵ K. RAHNER, *Cristianos anónimos*, 539.

¹⁰⁶ Cf. B. GHERARDINI, *Il Vaticano II. Alle radici d'un equivoco*, 113.

que define que todo fenómeno procede del hombre en cuanto hombre. Es oportuno, en este momento, recordar la enseñanza 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 pantheismus¹⁰⁷.

V. Conclusión

A pesar de las interminables *laudationes* que recibió y recibe la obra de Karl Rahner, debemos afirmar que su metafísica está contaminada por el inmanentismo moderno, en donde queda patente que la fidelidad a santo Tomás de Aquino es meramente nominal. Rahner no es tomista porque, en su metafísica, parte del hombre para llegar al hombre mismo, tomando la cuestionabilidad –y no el *ens inquantum ens*– como punto de partida. Rahner no es fiel al Angélico porque tiene una deformada noción del *esse*, que confunde con un *ser en general* indefinible, irreal, indeterminado y vacío, al cual está abierto el hombre, que es entendido, por esta razón, como espíritu. Rahner tampoco es tomista porque se olvida de la doctrina tomista de la participación del ser, haciendo difícil diferenciar al hombre de Dios, debido a su panteísmo manifiesto. Con el concepto del *Vorgriff* –conocimiento anticipado y apriórico– es como Rahner se revela mejor como *deformator thomisticus*, como discípulo más fiel a las doctrinas de Kant y Heidegger, que a las de santo Tomás. Para nuestro autor, la *anticipación* (*Vorgriff*) es como la estatua que esculpió Pigmalión, mediante la cual redefine, en su metafísica trascendental, el conocimiento como autoconocimiento, y también reduce la metafísica a antropología, convirtiendo el hombre –siguiendo a su maestro Heidegger– en el lugar del ser. Las con-

¹⁰⁷ Pío X, *Litterae encyclicae Pascendi Dominici Gregis* (AAS 40, 634).

secuencias teológicas de las aberraciones metafísicas del padre Rahner son ominosas, puesto que el hombre –espíritu–, además de ser entendido como el lugar del ser, es también *locus revelationis*. En conclusión, afirmamos –siguiendo a Cornelio Fabro– que Rahner “non tam est thomista, quam philosophiae thomisticae depravator”¹⁰⁸.

Jaime Mercant Simó
Universitat Abat Oliba CEU
jmercantsimo@gmail.com

Referencias bibliográficas

ANDEREGGEN, I. (2009). G.W.F. Hegel e M. Heidegger: Prodromi filosofici del pensiero teologico di Karl Rahner. En S. M. LANZETTA, (dir.) *et alii. Karl Rahner. Un’analisi critica. La figura, l’opera e la recensione teologica di Karl Rahner (1904-1984)*. Siena: Cantagalli, 19-39.

– (2011). El Concilio Vaticano II y el tomismo [en línea]. *XXXVI Semana Tomista. Intérpretes del pensamiento de Santo Tomás*. <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/concilio-vaticano-ii-y-tomismo.pdf> [Consulta: 15 de enero de 2015]

ARISTÓTELES (1831). *Aristotelis Opera. Aristoteles Graece*. Berlín: Academia Regia Borussica. Vol. I-II.

– (1831). Περὶ ψυχῆς. En ARISTÓTELES. *Aristotelis Opera. Aristoteles Graece*. Berlín: Academia Regia Borussica. Vol. I, 402-435.

– (1831). Τῶν μετὰ τὰ φυσικά. En *Aristotelis Opera. Aristoteles Graece*. Berlín: Academia Regia Borussica. Vol. II, 980-1093.

– (1978). *Acerca del alma*. T. CALVO MARTÍNEZ (trad.). Madrid: Gredos.

– (1998). *Metafísica*. V. G. YEBRA (trad.). Madrid: Gredos.

BERGER, D. (2006). Commiato da un pericoloso mito. Nuovi studi su Karl Rahner. *Fides Catholica*, 2, 81-105.

CAVALCOLI, G. (2009). *Karl Rahner. Il Concilio tradito*. Verona: Fede & Cultura.

DE LA PIENDA, J. A. (1982). *Antropología Transcendental de Karl Rahner. Una teoría del conocimiento, de la evolución y de la historia*. Oviedo: Universidad de Oviedo.

¹⁰⁸ C. FABRO, *El viraje antropológico de Karl Rahner*, 215. Fabro parafrasea, genialmente, un texto del Aquinate en el cual criticaba la deformación del aristotelismo de Averroes: “(Averroes) non tam fuit peripateticus, quam philosophiae peripateticae depravator” (TOMÁS DE AQUINO, *De unitate intellectus*, cap. 2, co.).

DOMINGO BÁÑEZ (1584). *Scholastica commentaria in Primam Partem Angelici Doctoris Divi Thomae usque ad sexagesimam quartam Quaestionem completentia*. Roma: Jacobus Ruffinellus.

FABRO, C. (1972). *Heidegger, Martin*. En *Gran Enciclopedia Rialp*. Madrid: Rialp. Vol. XI, 639-643.

– (1981). *El viraje antropológico de Karl Rahner*. Buenos Aires: CIAFIC.

FERRARO, C. (1999). *El naufragio del progresismo. Reflexiones sobre el pensamiento de Karl Rahner*. Arequipa: EDIVE.

FORMENT, E. (1992). *Lecciones de metafísica*. Madrid: Rialp.

GHERARDINI, B. (2011). *Vaticano II: una explicación pendiente*. Larraya: Gaudete.

– (2012). *Il Vaticano II. Alle radici d'un equivoco*. Torino: Lindau.

HEIDEGGER, M. (1971). *El Ser y el Tiempo*. México: FCE.

– (1997). *Estudios sobre mística medieval*. FCE: México.

– (2000). *Carta sobre el Humanismo*. Madrid: Alianza.

LANZETTA, S. M. (dir.) et alii. (2009). *Karl Rahner. Un'analisi critica. La figura, l'opera e la recensione teologica di Karl Rahner (1904-1984)*. Siena: Cantagalli.

MARÉCHAL, J. (1959). *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. Vol. V.

METZ, J. B. (2004). Aprender y enseñar la fe. Agradecimiento a Karl Rahner. *Selecciones de teología*, 43, núm. 171, 212-216.

MUÑOZ, J. (1997). Nota a la versión castellana. En M. HEIDEGGER, *Estudios sobre mística medieval*. FCE: México, 7-9.

PÍO X (1907). *Litterae encyclicae Pascendi Dominici Gregis*. Acta Sanctae Sedis 40, 593-650.

RAHNER, K. (1963). *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino*. Barcelona: Herder.

– (1969a). Cristianos anónimos. En K. RAHNER, *Escritos de Teología. Escritos del tiempo conciliar*. Madrid: Taurus. Vol. VI, 535-544.

– (1969b). *Escritos de Teología. Escritos del tiempo conciliar*. Madrid: Taurus. Vol. VI.

– (1976). *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*. Barcelona: Herder.

– (1979). *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona: Herder.

ROUSSELOT, P. (1908). *L'intellectualisme de Saint Thomas*. Paris: Félix Alcan.

TOMÁS DE AQUINO (1855). *Opera Omnia. Contra Gentiles*. Parma: Fiacca-dori. Vol. V.

– (1988). *Summa Theologiae*. Torino: Edizioni San Paolo.

- (2000 ss. a) *De malo*. En E. ALARCÓN (coord.), *Corpus Thomisticum* <<http://www.corpusthomisticum.org/>>
 - (2000 ss. b) *De unitate intellectus*. En E. ALARCÓN (coord.), *Corpus Thomisticum* <<http://www.corpusthomisticum.org/>>
 - (2000 ss. c) *De veritate*. En E. ALARCÓN (coord.), *Corpus Thomisticum* <<http://www.corpusthomisticum.org/>>
 - (2000 ss. d) *Scriptum super Sententiis*. En E. ALARCÓN (coord.), *Corpus Thomisticum* <<http://www.corpusthomisticum.org/>>
 - (2000 ss. e) *Sententia Metaphysicae*. En E. ALARCÓN (coord.), *Corpus Thomisticum* <<http://www.corpusthomisticum.org/>>
 - (2000 ss. f) *Summa Contra Gentiles*. En E. ALARCÓN (coord.), *Corpus Thomisticum* <<http://www.corpusthomisticum.org/>>
 - (2000 ss. g) *Summa Theologiae*. En E. ALARCÓN (coord.), *Corpus Thomisticum* <<http://www.corpusthomisticum.org/>>
 - (2007a). *Suma contra los gentiles*. Libros I y II. Madrid: BAC. Vol. I.
 - (2007b). *Suma contra los gentiles*. Libros III y IV. Madrid: BAC. Vol. II.
- VORGRIMLER, H. (2004). *Karl Rahner. Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*. Santander: Sal Terrae.