



Los fundamentos rahnerianos del teorema de la opción fundamental. Un discernimiento desde el pensamiento de Santo Tomás de Aquino

Israel PÉREZ LÓPEZ

Instituto Teológico San Fulgencio. Murcia

Sumario: La antropología metafísica de Karl Rahner ha servido de fundamento para la formulación del “teorema de la opción fundamental” por parte de los teólogos de la denominada Moral Autónoma. Dicha antropología se presenta a sí misma justificada como un desarrollo fundado en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino. Sin embargo, una lectura atenta de los textos del Doctor Angélico cuestiona seriamente la validez de la antropología rahneriana y la escisión que origina entre el ámbito de los fines (orden trascendental) y el ámbito de los medios (orden categorial) en la acción humana. Al mismo tiempo, proporciona las bases para la elaboración de una noción de “opción fundamental” en la que el amor (la caridad sobrenatural) es el factor de unificación de la vida moral humana vista como un todo.

Palabras clave: Opción fundamental, Karl Rahner, Santo Tomás de Aquino.

Summary: Karl Rahner’s metaphysical anthropology has served as a foundation for the so-called “autonomous” moral theology in formulating “the theorem concerning the fundamental option”. This anthropology presents itself as a development of the thought of St. Thomas Aquinas. However, an attentive reading of the texts of the Angelic Doctor seriously puts into question both the validity of Rahnerian anthropology, as well as the rupture that this same anthropology establishes in human action between the realm of ends (transcendental order) and that of means (categorical order). At the same time, such an attentive

reading of Aquinas' texts offers the basis for the elaboration of an alternative notion of "fundamental option," in which love (supernatural charity) is the unifying factor of the moral life seen as a whole.

Keywords: Fundamental option; Karl Rahner, Thomas Aquinas.

La antropología trascendental de Karl Rahner ha servido de base a los llamados "teólogos de la moral autónoma" para formular el teorema de la opción fundamental¹. En este teorema, el ámbito de la bondad o maldad moral de los actos queda restringido a una opción o actitud general sobre el conjunto de la vida que, inobjetiva y atemáticamente, relaciona al hombre con Dios. Sin embargo, en el ámbito categorial o de las acciones concretas, que se rige de modo autónomo respecto al ámbito trascendental, no se da la bondad o maldad moral sino la corrección o incorrección. Dicha corrección se determina por un cálculo técnico de proporción entre bienes y males pre-morales o físicos. En esta concepción, el ámbito categorial manifiesta en cierto modo la opción fundamental, aunque de modo imperfecto. Ahora bien, una elección de orden categorial no tiene la virtualidad de modificar la opción fundamental o trascendental².

En el presente ensayo se formulan sintéticamente las tesis antropológicas rahnerianas más importantes, para realizar una crítica de las mismas a la luz del pensamiento de Santo Tomás de Aquino. La obra fundamental del teólogo alemán examinada es *Oyente de la Palabra*³; obra en la que Rahner desarrolla una filosofía de la religión que pretende ser, a la vez, una antropología metafísica. Este autor intenta mostrar allí la estructura trascendental del hombre abierto a una eventual revelación histórica del Desconocido libre que es Dios⁴. Rahner mismo cifra la validez de dicho estudio en su coherencia con el pensamiento del Aquinate⁵. En el presente ensayo mostraremos la *incompatibilidad* de ambos discursos, el del Doctor Angélico y el de Rahner. De esta manera, se concluirá que el proyecto del teólogo alemán, que pone los fundamentos del teorema de la opción fundamental, no está justificado según las premisas del propio Rahner.

1 Cf. S. GARCÍA ACUÑA, «La opción fundamental» en *Congreso Internacional de Teología Moral*, Fundación Universitaria San Antonio, Murcia 2004, pp. 241-246.

2 Cf. JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Veritatis Splendor*, n. 65.

3 K. RAHNER, *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Herder, Barcelona 1976.

4 Cf. *Ibid.*, pp. 20-26.

5 «Si, a pesar de esto, nos aventuramos a designar como reflexión metafísica el procedimiento abreviado a que debemos limitarnos, creemos que sólo nos autoriza a ello la circunstancia de que siempre que el caso lo requiera tenemos la intención de remitir a la filosofía de santo Tomás de Aquino» *Ibid.*, p. 53.

A. LOS FUNDAMENTOS DEL TEOREMA DE LA OPCIÓN FUNDAMENTAL EN EL *OYENTE DE LA PALABRA*

Los fundamentos del teorema de la opción fundamental en el *Oyente de la Palabra* pueden resumirse en cuatro tesis que pasamos a exponer ahora, evidenciando los puntos de apoyo que Rahner busca en la doctrina de Santo Tomás.

1. *El hombre es su conocer y su actuar*

Rahner comienza su razonamiento subrayando que todo hombre es necesariamente metafísico, ya que en él se identifican la pregunta por el ser y el ser que pregunta⁶. A partir de esta premisa fundamental, el teólogo alemán sostiene una primera tesis sorprendente y cargada de un cierto sabor actualista: *el hombre es su conocer y su actuar*⁷. En efecto, Rahner postula la identidad entre el ser y el conocer. Así, la esencia del ser sería conocer y ser conocido en una unidad primigenia. Según la lectura tomista de Rahner, esta tesis es equivalente a la doctrina del Maestro de Aquino de la verdad como trascendental (*omne ens est verum*)⁸, la cual afirmarí­a la identidad de conocer y ser⁹, y no sólo su ordenación mutua. A pesar de que el intelecto humano se perfeccione en la adquisición de la *specie*¹⁰, Rahner cree que su función fundamental es el

6 Cf. *Ibid.*, pp. 58-59.

7 «En efecto, todo aserto es un aserto sobre un determinado ente, y se efectúa sobre el fondo de un saber previo, aunque no explícito, acerca del ser en general. [...] el hombre sólo existe como tal saber (comprensión del ser), de modo que no necesita ser primero “conducido al ser”, sino que su comprensión del ser, que en todo caso, se da ya en él, debe ser “conducida a sí misma”. En este sentido, tampoco para santo Tomás es el saber acerca del ser en general algo que sobreviene posteriormente al saber acerca de cada individuo, de suyo concreto, sino el fundamento previo (no con prioridad temporal, desde luego) de éste; aserto que se refiere, como es natural, a la comprensión inmediata e inexpressa, no a la comprensión refleja del ser» *Ibid.*, p. 57.

8 Cf. *Ibid.*, p. 63.

9 «Así santo Tomás subraya la unidad primigenia de lo conocible y el conocer, que dice más que una mera ordenación mutua de ambos: *Intellectus et intelligibile oportet proportionata esse* (pero no sólo estar así referidos proporcionalmente el uno al otro, sino también) *et unius generis*: ambos deben ser de un mismo origen. Y da la razón lógica de ello: *Cum intellectus et intelligibile in actu sunt unum*, pues de lo contrario no se podría hacer comprensible la posibilidad de unidad fáctica del ser conocible y del conocer en el conocimiento actual (*In Met. Prooem.*)» *Ibid.*, p. 64.

10 «El conocimiento no tiene lugar *per contactum intellectus ad rem* (*Contra gentes*, II, 98). 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

autoconocimiento y no tanto el conocimiento intencional de todo aquello que la subjetividad no es. Porque conocer hace uno al cognoscente con lo conocido en acto, haciéndolos así idénticos. De esta suerte, conocer queda reducido esencialmente, no al conocimiento intencional o a la asimilación formal de lo otro *en cuanto otro*, sino a la autopresencia y a la autoconsciencia de la *reditio* completa sobre sí mismo del intelecto. Para Rahner, dicha capacidad de volver sobre sí manifiesta el grado en el que la persona humana posee su ser, estableciendo su lugar propio en la *analogía de la posesión del ser*¹¹. Esta capacidad de autoconocimiento distingue a la persona, tanto de los entes irracionales que conocen sólo sensiblemente, como de aquellos que sin tener capacidad de conocimiento alguna tan sólo se dan a conocer. De ahí que Rahner insista, una y otra vez, en que conocer es el estar consigo, en distintos grados, del ser del ente. Se define así la luminosidad del ser que queda reducido a referencia a la autoconsciencia. A partir de aquí Rahner infiere que el hombre, siendo apertura absoluta al ser en general, es espíritu.

2. *Todo juzgar y actuar humano presupone la anticipación (Vorgriff)*

La segunda tesis rahneriana es que *todo juzgar y todo actuar humano presupone la anticipación (Vorgriff) del ser que sitúa al hombre ante el Dios Desconocido*. Rahner iguala esta tesis a la doctrina tomista del intelecto agente,

como un referimiento de un cognoscente a un objeto distinto de él, es decir, como intencionalidad. Por lo menos, esto no puede ser el primer punto de arranque para la captación metafísica de la esencia de un acto de conocer. Este punto de arranque debe más bien buscarse en el hecho de que el ser es por sí mismo conocer y ser conocido, de que el ser es estar consigo. *Intellectus in actu perfectio est intellectum in actu (Contra gentes, II, 99)*. Lo que quiere decir en castellano: la acabada realidad entitativa del intelecto es lo conocido actualmente, en acto. Pero este principio, en cuanto principio esencial, es también reversible: para ser conocido actualmente, en acto, lo conocible debe ser por principio la realidad entitativa del intelecto mismo» *Ibid.*, p. 65. Para corroborar su auténtica interpretación de santo Tomás se citan numerosos textos: *Idem est intellectus et quod intelligitur* (S.T., I, 87, 1 ad 3). *Intellectum est perfectio intelligentis (Contra gentes, II, p. 98)*. *Ens est intelligibile et intelligens, inquantum est ens actu (In II Met., 1. I, n. 280)*. Cf. *Ibid.*, pp. 65-66.

11 Así lo expone el Aquinate según Rahner en *Contra gentes*, IV, 11. Cf. *Ibid.*, pp. 66-67. Nos damos cuenta de que no tenemos el ser del mismo modo que lo tienen los entes que conocemos. Se hace necesaria la afirmación de la analogía de la posesión del ser. Hay entes que se dan a conocer pero no conocen, éstos poseen el ser en un grado inferior que aquellos que conocen. Y de entre los cognoscentes según el grado en que se conocen –luminosidad o autotransparencia– poseen más o menos el ser. Solo mediante esta analogía evitamos caer en el panteísmo. El hombre, que es espíritu finito, no es conciencia absoluta, ello está reservado al puro ser que es Dios. Cf. *Ibid.*, pp. 69-78.

del objeto formal del intelecto que es el *ens commune* y no el *ens principium numeri* (ser de la espacio-temporalidad), y el hecho de que todo lo percibimos *sub ratione entis*. En el hombre que es apertura absoluta al ser y, por tanto, espíritu¹², la *reditio* se manifiesta primeramente en el juicio, y a través de él en la libertad frente a los objetos. El hombre por ser espíritu finito actúa en el mundo. Cuando lo hace juzga y maneja los entes. Pensando y obrando se distingue de ellos y vuelve a sí. Ahora bien, según explica Rahner, el proceso de abstracción, o sea, la labor del intelecto agente que capta la ilimitación de la *quiddidad* dada en el individuo experimentado sensiblemente, es condición de posibilidad para aprehender bajo un concepto universal los entes singulares y ponerlos frente a sí. No ha de confundirse esta ilimitación o *excessus* con el objeto conocido. La primera es, más bien, el horizonte y fundamento de los objetos posibles. Se trata de una anticipación (*Vorgriff*) del ser¹³, implícita y concomitante a todo acto de conocimiento del objeto¹⁴. La ilimitación positiva del horizonte trascendental del conocimiento muestra la finitud de todo cuanto no es este horizonte, de todo lo inmediatamente dado¹⁵.

En esta anticipación se nos da Dios mismo¹⁶ como horizonte, de modo inobjetivo, atemático y no representado; como condición de posibilidad de todo juzgar y obrar libre humano¹⁷. Ahora bien, en este modo de darse, Dios permanece como el Desconocido. De otro modo no se entendería que la pregunta por el ser fuese realmente pregunta, pues sólo se pregunta por aquello que todavía permanece oculto. Si se afirmó que el ser es luminosidad y que se nos da a conocer en la anticipación, precisamente por dárse nos por negación de lo finito también es ocultamiento. En esta precisión ve Rahner la escapatoria frente a la sombra del saber absoluto hegeliano con el que se podría identificar su postura¹⁸.

3. *El Desconocido de la anticipación es un Ser libre que revela nuestra libertad*

La tercera tesis rahneriana es que *el Dios conocido en la anticipación no sólo es el Desconocido, sino que además, de una parte es un Ser Libre; y de*

12 Cf. *Ibid.*, p. 79.

13 Cf. *Ibid.*, pp. 79-87.

14 Cf. *Ibid.*, p. 88.

15 Cf. *Ibid.*, pp. 88-92.

16 Cf. *Ibid.*, p. 95.

17 Cf. *Ibid.*, p. 93.

18 Cf. *Ibid.*, pp. 103-118.

otra, ante Su presencia nos experimentamos los hombres como libres. El punto de apoyo tomista de estas afirmaciones lo ve Rahner en la afirmación de que *ens, verum et bonum convertuntur*. El teólogo alemán añade por cuenta propia a esta tesis tomista que *ens, intellectus et voluntas convertuntur*¹⁹.

La existencia humana es finita y contingente, pero experimenta como necesaria la pregunta por el ser. El hecho de cuestionar el ser implica un reconocimiento de esta finitud y contingencia. Este reconocimiento o afirmación se experimenta como voluntad. En esta experiencia volitiva intrínseca al conocimiento humano o pregunta por el ser, se conoce el hombre finito y contingente como puesto por una Voluntad ajena y libre, por un ser Necesario y Absoluto. Al mirar sólo la pregunta por el ser en su aspecto de conocimiento, afirmaba Rahner que nos encontrábamos ante el Dios desconocido. Ahora, teniendo en cuenta este momento volitivo interior al conocimiento, nos sabemos según el teólogo de Friburgo ante un Desconocido que es libre. Si es libre, no se ha agotado en el hecho de ponernos (crearnos) en la existencia, sino que tiene más posibilidades de actuar. Puede, en términos del teólogo alemán, hablar más o guardar silencio. Por ello, sabiéndonos ante un Dios desconocido y libre, en todo juzgar y actuar nuestro, hemos de atender a su posibilidad de hablar o callar²⁰. Nuestro ser y Dios mismo se nos muestran como autoconciencia y autoposesión.

Esta afirmación de la propia finitud y contingencia en la pregunta por el ser es una acción que Rahner llama primigenia y que se identifica con el amor. La acción libre nos muestra mejor la dinámica de luminosidad y ocultamiento del ser, porque toda acción libre es luminosa para el agente pero oscura para el espectador. Ello sucede, fundamentalmente, porque siendo la acción libre es indeducible, impredecible; esto es, no brota con necesidad del agente. Para que el espectador pueda captar su sentido, su inteligibilidad, ha de coejecutarla con el agente amándolo. Siguiendo la lógica rahneriana, puesto que Dios ha creado el ser finito por un amor libre, éste es luminoso en la medida que amamos a Dios. Y amamos a Dios en la medida en que afirmamos el ser en nuestra propia existencia finita, en nuestro amor propio primigenio. Sólo en este amor y afirmación tenemos acceso al conocimiento del ente finito. El amor a Dios es la lumbrera que lo posibilita²¹.

19 Cf. *Ibid.*, pp. 133-142. «El conocimiento y la voluntad, aun manteniendo su diversidad en cuanto al concepto, sólo se han de comprender, cada uno en su propia esencia, como momentos intrínsecos del ente en cuanto este “es” ser» *Ibid.*, p. 143.

20 Cf. *Ibid.*, pp. 119-132.

21 «Esto quiere decir que dentro de la trascendencia del espíritu finito se da cierto amor a Dios. La apertura del hombre hacia el ser absoluto de Dios es en cada caso afirmación y aceptación de la propia existencia, y viceversa» *Ibid.*, p. 142.

Todo obrar humano presupone como condición de posibilidad un amor propio y un amor a Dios trascendental e irreflejo. Se dijo que, en el juicio, el Dios Desconocido se nos presentaba, no como objeto de conocimiento sino como horizonte en el que captar los objetos. En cambio, en la acción libre, afirma Rahner que el Bien Absoluto, el Desconocido Libre, tampoco se nos ofrece como objeto, sino como término al que apunta la anticipación²². Así como el juicio posibilitaba la *reditio se ipsum*, el encuentro con los bienes finitos posibilita la vuelta sobre sí del espíritu humano, aprehendiéndose esta vez como libre. Lo primero mostraba que lo fundamental del conocimiento es la autoconciencia. Lo segundo muestra que lo fundamental de la libertad es la autoposesión. El teólogo alemán afirma que esta autoposesión no es impulso ciego sino intelección. Existe un orden del amor que siempre se afirma necesaria e implícitamente (*sindéresis*) en todo actuar humano. Éste implica amar a Dios y a uno mismo en toda actuación. Ahora bien, uno mismo y Dios pueden devenir tema del conocimiento reflejo. Existe libertad para amarse y amar a Dios o no, así como también existe libertad frente a los bienes particulares. El *ordo amoris* en este ámbito reflejo viene configurado por cada elección concreta frente al bien particular. La reconducción de la libertad a la autoposesión originaria ha permitido a Rahner mostrar que cuando decidimos, lo primordial no es la decisión sobre los bienes particulares sino sobre nosotros mismos. Por esto, en cada decisión frente a un bien particular nos hacemos buenos o malos, y nuestro *ordo amoris*, el que afecta al ámbito reflejo, se ve modificado²³. Este *ordo amoris* condiciona el conocimiento reflejo que se tiene de Dios. El ejemplo de Rahner es que si uno ama la materia por encima del espíritu, adorará la materia como absoluto²⁴.

En la obra que venimos examinando, Rahner no ahonda en la relación entre el ámbito de lo irreflejo y de lo reflejo. Simplemente afirma que la relación entre ambos es de difícil comprensión. Aquí parece dar a entender que existe una relación armónica. Sin embargo, en otras obras suyas en las que desarrolla más la cuestión, se ve claramente la fractura o escisión entre ambos niveles de libertad. Nos permitimos interrumpir el hilo discursivo de la obra estudiada para aclarar esta cuestión capital para nuestro ensayo. En su *Curso Fundamental sobre la fe*, Rahner afirma que la libertad se da en el ámbito trascendental (irreflejo) como la posibilidad que el hombre tiene de decidir sobre sí como un todo. No obstante, eso no es observable en el ámbito de lo categorial y empírico (espacio-temporal) de modo directo (reflejo). Por ello, el hombre no puede

22 Cf. *Ibid.*, p. 145.

23 Cf. *Ibid.*, p. 148.

24 Cf. *Ibid.*, pp. 144-152.

saber con exactitud la cualificación moral de sus acciones categoriales. Las acciones singulares, en cuanto se encuentran en este ámbito, son la mezcla de libertad originaria y de necesidad aceptada. Bajo estas premisas, Rahner afirma en esta obra que una aceptación o negación categorial del Dios conceptual no es necesariamente la aceptación o negación del Dios que se da en la experiencia trascendental del *Vorgriff*. Por consiguiente, según Rahner, nunca sabemos si realmente somos pecadores o si hemos pecado gravemente; tan sólo sabemos que existe la posibilidad de serlo²⁵. Como tendremos oportunidad de analizar, este dualismo no es sólo de orden operativo, sino que afecta constitutivamente al hombre. En efecto, persona y naturaleza se contraponen en el planteamiento de Rahner. Mientras que la persona pertenece al orden trascendental, la naturaleza está confinada en el orden categorial. La naturaleza, para Rahner, no es más que materia “mediática” del espíritu. De ahí que lo natural o categorial no sea propiamente moral, ya que en este ámbito libertad y necesidad se mezclan. El teólogo alemán quiere mantener la unidad entre estos dos órdenes (trascendental y categorial), pero como veremos el nexo que propone es insuficiente²⁶.

4. *El espíritu en el mundo como ser histórico*

La cuarta tesis rahneriana es que el hombre por su materialidad es *un ser histórico*. De ahí que deba concebirse como *un espíritu en el mundo*. Rahner encuentra como apoyo tomista para su tesis el hecho de que la *materia prima* sea para Santo Tomás principio de individuación y principio del movimiento²⁷. El hombre es un espíritu que se experimenta insertado en la historia. Por tanto, debe ser un “ser material”²⁸.

La materia, para el teólogo alemán, es vaciedad e indeterminación. Singulariza esencias que de suyo son repetibles en muchos singulares²⁹. En esta medida, la materia es *principium individuationis*. Rahner explica que la materia es el principio de la espacialidad y de la temporalidad. Su razonamiento es el siguiente. Los objetos sensibles pueden numerarse y contarse porque sus esencias, de suyo universales, están singularizadas en la materia. Pues bien,

25 Cf. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona 1998, pp. 121-133. Las complicaciones que conllevan estas premisas en la valoración moral de hechos particulares es manifiesta. Se pueden apreciar en la entrevista hecha a Rahner y recogida en A. ROEPER, *Morale oggettiva e soggettiva. Una conersazione con Karl Rahner*, Edizione Paoline, Roma 1972.

26 Cf. K. RAHNER, *Escritos de teología I*, Taurus, Madrid 1967, p. 397-399.

27 Cf. K. RAHNER, *Oyente de la palabra*, pp. 188-190.

28 Cf. *Ibid.*, pp. 155-180.

29 Cf. *Ibid.*, p. 180.

si la materia es principio del número, lo es de la cantidad y, por tanto, de la espacialidad.

Ahora, como la esencia determinada no agota la amplitud de la materia, desarrollando sus posibilidades está siempre en movimiento hacia el futuro. Este movimiento intrínseco del ente material es su temporalidad. De esta manera, a partir de la materialidad del hombre, Rahner deduce su carácter social y espacio-temporal; esto es, su carácter histórico³⁰. Así, quedan definidas en el pensamiento rahneriano dos alteridades del espíritu que conoce receptivamente: lo otro-objeto conocido y lo otro-potencia vacía de la *materia prima*, en la que subsiste tanto cognoscente como conocido. Para justificar su postura, Rahner acude a una sentencia escolástica: *Motus est actus moventis* y *Motus est in moto*. Su conclusión es que la materia es el *médium* o alteridad en la que motor y movido comunican en una misma determinación³¹. El teólogo alemán dice que el espíritu humano, en cuanto finito e histórico, necesita una sensibilidad que emana del mismo espíritu. Sensibilidad que Rahner identifica sorprendentemente con el espíritu mismo³². Dicha sensibilidad es necesaria para entrar en la alteridad de la materia y así realizarse como espíritu en la trascendencia hacia el ser en general que es Dios³³.

B. DISCERNIMIENTO DESDE EL PENSAMIENTO DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

Expuestos los fundamentos antropológicos rahnerianos del teorema de la opción fundamental, se nos presenta la exigencia de revisar su coherencia con el pensamiento de Santo Tomás. Esta revisión crítica mostrará los errores hermenéuticos de Rahner que conducen, de una parte, a la teoría de los cristianos anónimos; y, de otra, al teorema de la opción fundamental, formulado por los teólogos de la moral autónoma. Además, nuestra revisión crítica será ocasión para establecer la auténtica interpretación de los fundamentos tomistas aducidos por Rahner, asentando así las bases para una correcta teoría de la opción fundamental. Para llevar cabo esta tarea es preciso esclarecer un problema escondido

30 Cf. *Ibid.*, pp. 183-188.

31 Cf. *Ibid.*, pp. 191-194.

32 Cf. *Ibid.*, pp. 198.

33 Al hombre «sólo le es posible salir hacia Dios entrando en el mundo. Y por cuanto la salida hacia Dios sólo se da en la estructura apriórica del hombre como espíritu, sólo en su trascendencia propia de él, o sea, en una “introversión”, en un retorno a sí mismo, podemos también decir lo siguiente: el hombre únicamente tiene la posibilidad de una “introversión” que le manifieste el ser y en él a Dios en la “extraversión” hacia el mundo del que forma parte y que al mismo tiempo le rodea como su mundo ambiente» *Ibid.*, pp. 198-199.

en el planteamiento rahneriano. Influenciado por la modernidad, en especial por Kant y por Hegel, Rahner postula una serie de identidades artificiosas (entre el ser y el conocer, entre cognoscente y conocido, entre inteligencia y sensibilidad, entre los actos del intelecto y, finalmente, entre intelecto y voluntad) que conducen a su propuesta del *Vorgriff* y del conocimiento y amor de Dios. A nuestro juicio, es aquí donde se debe dialogar con el teólogo alemán. Puesto que Rahner hace pender la validez de su propuesta de su coherencia con el pensamiento de Santo Tomás, nuestra disputa con el alemán está más que justificada y no es ajena a su propio planteamiento.

1. *Del trascendental moderno a una problemática identidad*

Influenciado por la modernidad y su noción de trascendental³⁴, Rahner expone la realización del espíritu finito como un proceso dialéctico. El espíritu es apertura al ser en general. Para realizarse, para cumplir dicha apertura y encontrarse, habrá de alienarse en lo otro, en la materia. El razonamiento de Rahner expone este proceso dialéctico al más puro estilo hegeliano, procediendo de identidad en identidad hasta llegar al despliegue del espíritu. Rahner se ve obligado, dado su punto de partida antropológico en la metafísica, a forzar toda una serie de identidades a través de la deducción trascendental. El ser es visto desde las funciones de la subjetividad. Ello conduce a poner el conocimiento como esencia y fundamento del ser. Esta es su peculiar interpretación del *ens, verum et bonum convertuntur*, a la que ha adjuntado *ens, intellectum et voluntas convertuntur*.

Para Rahner, las facultades del hombre a pesar de distinguirse conceptualmente (distinción *meramente* de razón) son momentos intrínsecos suyos. La misma sensibilidad es vista en *identidad* con la inteligencia. Afirmada la identidad de los trascendentales y la identidad de las facultades, no podría faltar la identidad de los actos de tales facultades. Así, hemos visto como en el acto del juicio confluyen diversos actos de la inteligencia como si fueran sólo uno: la *abstractio*, la *conversio ad phantasmata* y la *reditio se ipsum* del sujeto cognoscente. Es desde este acto sintético del juicio desde el que se deduce trascendentalmente el ser como horizonte infinito negativo. Este *Vorgriff* se puede considerar como el *Deus ex machina* que posibilita la realización de la trascendencia del espíritu hacia el ser en general que es el mismo Dios. Unificado todo en el espíritu, la materia resta como *médium*, vaciedad en la que se realiza el

34 Cf. C. FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Editrice del Verbo Incarnato, Roma 2011, pp. 59-65. En el resto de las críticas, la consulta de esta obra ha sido de gran utilidad.

proceso de trascendencia del espíritu, que se relaciona con ella como alteridad en la que alienarse para realizarse dialécticamente a través de la negación. Esta es, a nuestro juicio, la raíz profunda de la fractura entre el orden trascendental del espíritu y el orden categorial como negación del mismo espíritu. Al ser el orden categorial negación del espíritu y, por tanto, de la libertad, no es un ámbito de moralidad *per se*. El actualismo y el espiritualismo rahneriano dado en el orden trascendental convierten el orden categorial en un mero escenario que oscurece la realización del espíritu.

2. *Identidad entre el ser y el conocer*

Comencemos examinando *la identificación entre ser y conocer*. El punto de partida de la metafísica rahneriana vicia todo su razonamiento. Lejos de partir del ente en cuanto ente que es el objeto de la metafísica clásica, se parte al estilo moderno del ser del esente. Es por ello que la metafísica coincide con la antropología. El ser, por tanto, viene determinado por el conocer de la razón que se pregunta por éste. Ahora bien, puesto que el hombre es pregunta por el ser, y el ser estudiado por la metafísica absorbida en la antropología es el ser del hombre, no se puede concluir de otro modo que no sea afirmando que el ser es cuestionabilidad.

El ser es capacidad de preguntar y ser preguntado, de conocer y ser conocido. El ser ya no es, como en Santo Tomás, acto y fundamento último que da consistencia y verdad al ente³⁵. Conocer y ser son una identidad en el pensamiento rahneriano. En esta teoría actualista del hombre el conocer funda el ser. Así nos explicaba Rahner la sentencia tomista: *ens et verum convertuntur*. A las antípodas de este *actualismo* encontramos el pensamiento del Aquinate, que hace comenzar el conocimiento con el plexo real en acto que es el *ens* como *id quod habet esse*, y no como aquello que puede ser cuestionado. Podemos hacer una gradación ascendente de la fundación trascendental de la verdad partiendo de la aprehensión del ente: 1) Todo conocer se funda en el plexo de *ens* como *primum cognitum*³⁶. 2) La aprehensión del ente es el fundamento de la aprehensión de los trascendentales como núcleo de toda aprehensión y juicio³⁷. 3) El plexo del ente es el fundamento de la aprehensión de los primeros

35 Cf. C. FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, pp. 139-142.

36 Cf. *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 3. y *ST I*, q. 5, a. 2.

37 «Id quod primo cadit in intellectu est ens. Unde unicuique apprehenso a nobis, attribuius quod sit ens et per consequens quod sit unum et bonum quae convertuntur cum ente» *ST I-II*, q. 55, a. 4 ad 1. Véase también *De potentia*, q. 9, a. 7 ad 15 y *ST I*, q. 16, a. 4, ad 2.

principios³⁸. 4) El plexo del ente es, por ello, sintético de las primeras aprehensiones³⁹. 5) El objeto propio de la metafísica no es el *esse*, sino el ente y los primeros principios⁴⁰. La conclusión es que el ente es *primum cognitum* originario y trascendental, no puramente psicológico. La metafísica es originaria y no derivada, es decir, no se puede resolver en la antropología⁴¹. Mientras que para Rahner el *verum* funda el *ens*, para Santo Tomás el *ens* precede y funda todos los trascendentales, los pre-contiene y está implícitamente contenido en cada uno de ellos⁴².

3. *Identidad entre cognoscente y conocido*

El argumento fundamental esgrimido por Rahner para fundar la primera identidad apenas tratada es la noción de conocimiento como perfección. Esta noción procede a exponer una nueva identidad: *la identidad del cognoscente y lo conocido*. Según el teólogo alemán su concepción del conocer humano es la tradicional, y en prueba de ello hace gala de una gran profusión textual⁴³.

Como explicábamos anteriormente al dejar la palabra a Rahner, lo fundamental del conocimiento humano, para él, es la autoconciencia. Hasta el pun-

38 «Nam illud quod primo cadit in apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis» *ST I-II*, q. 94, a. 2.

39 «Prima Philosophia, quae considerat omnia principia, habet pro subjecto ens quod est commune ad omnia; et ideo considerat quae sunt propria entis, quae sunt omnibus communia tanquam propria sibi» *In I Post. Anal.*, l. 17, n. 4.

40 Cf. *In IV Meta.* l. 1, n. 1.3. y *SCG II.83*.

41 Cf. C. FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, pp. 142-144.

42 Cf. *De Veritate*, q. 1, a. 1. Sobre toda esta temática de los trascendentales ha sido de gran utilidad la consulta de A. MILLÁN-PUELLES, *La Lógica de los conceptos metafísicos. Tomo I: La Lógica de los conceptos trascendentales*, Ediciones Rialp, Madrid 2002, pp. 151-258. También en su refutación del idealismo teórico, el mismo autor ha subrayado la prioridad del ser respecto al conocer estudiando la capacidad del hombre de presentarse irrealidades como objetos del pensamiento. Ellas siempre se presentan en su objetualidad pura como teniendo ser. Esta objetualidad pura la estudia profundamente en A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría del objeto puro*, Ediciones Rialp, Madrid 1990.

43 El texto capital de esta tergiversación es: «Intelligibile enim et intellectum oportet proportionata esse, et unius generis, cum intellectus et intelligibile in actu sint unum» *In Meta. Prooem.* No deja de ser interesante subrayar las interpolaciones textuales del teólogo alemán. El texto en cuestión dice así en la cita de Rahner: «Intellectus in actu PERFECTIO est intellectum in actu» (*SCG II.99*) en contraste con la cita del Aquinate: «Intellectus in actu perfecto est intellectum in actu». El problema es que Rahner quiere afirmar la identidad entre ser y conocer, y esta tesis funciona como prejuicio interpretativo que llega hasta la variación del texto.

to que la *analogia entis* se ve transformada en analogía de posesión del ser, entendida ésta como capacidad de autoconciencia. La gran preocupación del alemán en este punto es mostrar que para que algo sea conocido ha de hacerse uno con el cognoscente. Lo conocido es perfección del cognoscente, porque a través de ello la subjetividad se hace consciente de sí misma⁴⁴. Lo cierto es que esta doctrina es una tergiversación del pensamiento del Doctor Angélico. En prueba de ello no podemos dejar de decir que algunos de los textos aducidos en la argumentación rahneriana pertenecen al estudio sobre el conocimiento angélico⁴⁵. A Rahner le interesa mucho este conocimiento porque los ángeles se conocen a sí mismos por su propia esencia. Evidentemente, en esa modalidad de conocimiento angélico, el cognoscente y lo conocido son estrictamente idénticos. Nótese que la interpretación del conocimiento humano a partir del angélico no hace más que corroborar el espiritualismo rahneriano que tendrá graves consecuencias éticas. El aspecto parcial de verdad en que Rahner se apoya para su argumentación es la unión que se da entre cognoscente y conocido a través de la *specie*. Pero rehúsa ver que esta unión no es identidad. Pues en dicha unión se mantiene la distinción entre el ser natural del cognoscente y el ser cognoscitivo de lo conocido⁴⁶. El primero está actualizado por una forma

44 Cf. C. FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, pp. 43-59.

45 «Idem est intellectus et quod intelligitur» *ST I*, q. 87, a. 1 ad 3. A esta afirmación le falta «In his quae sunt sine materia». Los ángeles conocen de modo distinto a los hombres que deben abstraer la especie inteligible de la sensible. El significado del texto citado procede en el Aquinate según la armonía de estos principios: «Sicut sensus in actu est sensibilis in actu, ut dicitur in III De anima, non ita quod ipsa vis sensitiva sit ipsa similitudo sensibilis quae est in sensu, sed quia ex utroque fit unum sicut ex actu et potentia; ita et intellectus in actu dicitur esse intellectum in actu, non quod substantia intellectus sit ipsa similitudo per quam intelligit, sed quia illa similitudo est forma eius. Idem est autem quod dicitur in his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur, ac si diceretur quod intellectus in actu est intellectum in actu: ex hoc enim aliquid est intellectum in actu quod est immateriale» *ST I*, q. 55, 1 ad 2.

46 Santo Tomás, a diferencia de Rahner, ve en la *similitudo* presente en la especie el fundamento de la objetividad. Cf. *ST I*, q. 76, a. 2 ad 4. La distinción entre ser real y ser intencional deshace la identificación rahneriana. Es necesario distinguir la conciencia-conocimiento directo de la cosa en sí y la conciencia-conocimiento reflejo de la especie. Esta posición evita el realismo físico inmediato y el subjetivismo. Para apoyar su tesis Rahner aduce: «Intellectum est perfectio intelligentis» *SCG II*.98. Este texto se injerta en el realismo metafísico tomista. Todavía otro texto más: «Ens est intelligibile et intelligens in quantum est ens actu». Se cita: *In II Meta.*, l. 1, n. 8. Pero en realidad el texto dice: «Cum enim unumquodque sit cognoscibile in quantum est ens actu, ut infra in Nono huius dicitur, illa quae habent esse deficiens et imperfectum, sunt secundum se ipsa parum cognoscibilia, ut materia, motus et tempus propter esse eorum imperfectionem, ut Boëtius dicit in libro de Duabus Naturis». Precisamente lo contrario de la interpretación de Rahner pues afirma que la cognoscibilidad está en proporción o fundada sobre la perfección ontológica de los objetos mismos. Precisamente el contexto de

natural y el segundo por una forma intencional⁴⁷. Solo bajo estas precisiones se entiende que el conocimiento sea una perfección del *cognoscente*⁴⁸.

Para Rahner el acto fundamental del conocimiento es el juicio, desde el que se deduce el ser anticipado. Pues bien, este ser de la cópula verbal, en el pensamiento del Aquinate es de naturaleza terciaria, pues presupone la simple aprehensión y el *ens reale*. Excediendo el discernimiento desde el pensamiento de Santo Tomás y haciendo una crítica de coherencia interna del pensamiento rahneriano, hemos de decir que no se ve cómo sea posible en la epistemología rahneriana que suceda el error en el juicio. Si se omite la referencia al *ens reale* y se olvida la precedencia de la simple aprehensión respecto del juicio, lo afirmado o negado en tal juicio no tiene una instancia veritativa con la que ajustar cuentas. Simplemente puede actuarse o no actuarse. Sin embargo, en el realismo tomista, la medida de la verdad es el ser de las cosas mismas, y nuestros juicios han de ajustar cuentas con la realidad⁴⁹.

Resumamos la contestación tomista a esta interpretación rahneriana: en el *plano noético*, la identidad propuesta entre *cognoscente* y conocido vale sólo para los espíritus puros, y cuando se refiere al conocimiento de sí mismos y no de otras substancias separadas. Para el hombre, la identidad está impedida del lado no sólo del objeto, sino también del sujeto. La esencia de las cosas y del hombre mismo no es inmediatamente cognoscible para él. Por ello, lo que se da en el conocer humano es identidad *intencional* con el objeto. Por lo que

SCG II.99, en cc. 96-98, muestra las peculiaridades del conocimiento angélico y sus diferencias con el conocimiento humano. El propio contexto refuta el uso que de los textos hace el mismo Rahner.

47 El conocer deviene el trascendental fundante y el *ens* el fundado, concebido además como impulso (*Trieb*:Hegel), voluntad (*Wille*:Schopenhauer, Nietzsche...), amor (*Liebe*:Feuerbach, M. Scheler...). Esta es la noción moderna de trascendental. Rahner dirá: «*Intellectus et intelligibile oportet proportionata esseet unius generis [...] cum intellectus et intelligibile in actu sint unum*». El error es considerar que *esse in actu* es idéntico a *esse in actu cognoscendi et cogniti*. Rahner ha identificado el ser intencional con el ser real *sic et simpliciter*.

48 «*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. Ex hoc autem, quod res cognita habet formam sibi debitam, dicitur esse bona; et ex hoc, quod aliquem defectum habet, dicitur esse mala. Et eodem modo ex hoc quod cognoscens habet similitudinem rei cognitae, dicitur habere veram cognitionem: ex hoc vero, quod deficit a tali similitudine, dicitur falsam cognitionem habere. Sicut ergo bonum et malum designant perfectiones, quae sunt in rebus, ita verum et falsum designant perfectiones cognitionum*» *In VI Meta.* l. 4, n. 12.

49 «[...] dispositio rei est causa veritatis in opinione et oratione» *In IX Meta.*, l. 11, n. 3. Cf. *In IX Meta.*, l. 11, n. 5.

respecta al *plano metafísico*, hemos de decir claramente que ninguna criatura es idéntica con su actuar, ninguna facultad operativa finita se identifica con la propia acción. Sólo en Dios se identifican ser y operar, y a Él queda reservado el privilegio de que «*intellectus, intellectum et intelligere sint idem*»⁵⁰. En el *plano dinámico*, está clarísimo que, en la criatura, la operación se distingue del propio ser, de la sustancia y de sus facultades⁵¹. Así, el conocimiento es perfección adquirida por el acto *segundo* de conocer; acto perteneciente al orden accidental. En el orden substancial—acto primero— el hombre no se perfecciona, no se es más o menos hombre, sino que o se es hombre, o no se es. Y evidentemente, el conocer no es su ser, sino que deriva de su ser⁵².

4. *Identidad entre inteligencia y sensibilidad*

La siguiente identidad a considerar es la que se refiere a la inteligencia y la sensibilidad. Rahner se da cuenta de que el espíritu deviene consciente en el dato sensible, es decir, en su encuentro con los objetos de los que juzga que están en el mundo. Para mantener a salvo su actualismo, procede a la afirmación de que la sensibilidad emana del espíritu para sus necesidades cognitivas y, por tanto, se mantiene en identidad el mismo espíritu, en su capacidad de conocer⁵³. El argumento que respalda esta afirmación versa sobre la relación entre el orden lógico y el orden metafísico, y reza como sigue: el género es una formalidad indeterminada y abierta a opuestas determinaciones. Por ello, género y diferencia específica se distinguen lógicamente, pero son una unidad real, de suerte que el género está incluido en la especie. De ahí

50 Los textos tomistas siempre mantienen la distinción entre el orden metafísico y el gno-seológico, entre el *esseratum in natura* y el *esse cognitum in mente*. Cf. *Q. De anima*, a. 16 ad 9. El momento perfectivo constitutivo del conocer es, por tanto, recibir la forma inteligible sin la cual no podría entender. Cf. *SCG* III.42. La especie inteligible impresa que el intelecto agente ofrece al posible deviene expresa en él (*intentio intellecta* o *verbum mentis*). Cf. *De potentia*, q. 9, a. 9. La naturaleza y función del verbo mental es puesta al centro de la dialéctica entre ser y conocer. En la dinámica de un espíritu finito entender es distinto de ser en un doble nivel. Primero es distinto de la sustancia del cognoscente. Además, es distinto del mismo principio formal y objeto inmanente que es la especie inteligible y el verbo mental. Sólo en Dios que es acto puro no hay distinción entre ser natural y conocer. Cf. *SCG* IV.11.

51 «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» *ST* I, q. 54, a. 1. Cf. *De spirit. creat.*, a. 11; *Quod.*, X, q. 3, a. 5.

52 «Cognitio autem est posterior quam esse» *De Veritate*, q. 21, a. 3, c.

53 Cf. C. FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, pp. 99-119.

que la misma alma sensible sea racional en el hombre, mientras que en los brutos es irracional⁵⁴.

Hemos de decir sobre este argumento rahneriano que trata de una doctrina sólida y real. Pero en *nada* ayuda a la deducción trascendental de la unidad del conocimiento, que tiene como finalidad identificar hasta la confusión sentido e inteligencia. En el pensamiento de Santo Tomás, cada potencia tiene su propio lugar en el compuesto humano, y se distingue realmente del *suppositum* y de las otras potencias según la naturaleza propia de sus objetos. La aclaración fundamental es que la correspondencia entre orden lógico y orden metafísico no es en sentido directo sino proporcional. Queremos decir con esto que a las partes lógicas les corresponden partes reales en la sustancia. Veamos: género y diferencia específica son partes lógicas que se pueden identificar en el todo de la definición. Inteligencia y sensibilidad son partes reales que se unifican en el sujeto existente, tanto en el ser como en el obrar. Pero en esta unidad jerárquica mantienen su distinción *real*, ya que nada impide que lo que es uno bajo un aspecto sea múltiple bajo otro⁵⁵. Para Santo Tomás la unidad del ser no impide, sino que exige y funda la distinción y composición de los principios constitutivos⁵⁶.

5. *Identidad de los actos del intelecto*

Toca ahora examinar *la identidad propuesta* entre la *abstractio*, *conversio ad phantasmata* y la *reditio in se ipsum en el único acto del juicio*. Tal identidad la deduce Rahner de la doctrina tomista de la derivación de las potencias inferiores de las superiores en el *ordo essendi*⁵⁷. Para poder explicar bien y refutar esta

54 «Ad decimumnonum dicendum quod sicut animal, in quantum animal, neque est rationale neque irrationale: sed ipsum animal rationale est homo, animal vero irrationale est animal brutum; ita anima sensibilis, in quantum huiusmodi, neque rationalis neque irrationalis est; sed ipsa anima sensibilis in homine est rationalis, in brutis vero irrationalis» *Q. De anima*, a. 11, ad 19.

55 «Nihil prohibet aliqua esse secundum quid multa, et secundum quid unum. [...]. Ens autem simpliciter est substantia, sed ens secundum quid est accidens, vel etiam ens rationis. Et ideo quaecumque sunt unum secundum substantiam, sunt unum simpliciter, et multa secundum quid. [...]. Sicut autem in genere rerum naturalium, aliquod totum componitur ex materia et forma, ut homo ex anima et corpore, qui est unum ens naturale, licet habeat multitudinem partium; ita etiam in actibus humanis, actus inferioris potentiae materialiter se habet ad actum superioris» *ST I-II*, q. 17, a. 4 c. Cf. C. FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, pp. 28-32.

56 Cf. *In VIII Meta.*, l. 2, nn. 1-12.

57 «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, in quantum huiusmodi, est minus perfectum: con-

identidad propuesta, se hace necesario examinar previamente la sensibilidad en relación con la materia. Precisamente por la identificación entre abstracción, conversión a los fantasmas y *reditio* como aversión al fantasma y vuelta a sí del sujeto cognoscente (autoconciencia), Rahner explica la sensibilidad como simultáneo *actus materiae* y *actus contra materiam*. La historicidad del hombre es explicada por el alemán apelando a la materialidad⁵⁸, como hemos visto. Ésta es la que hace al hombre un ser espacio-temporal y condiciona sus posibles objetos. Precisamente para relacionarse con esos objetos posibles es para lo que el espíritu emana la sensibilidad. Es por ella que el espíritu en el mundo vive su espacio-temporalidad. La sensibilidad, que es calificada por Rahner como *actus materiae*, deviene en el pensamiento rahneriano forma *a priori* del espacio y del tiempo⁵⁹. La materia, para el teólogo alemán, es la vaciedad que funda el movimiento, como expusimos más arriba.

Lo primero que hemos de señalar es que para Santo Tomás la materia no es pura nada indeterminada e ilimitada. La materia para el Aquinate es *potentia tantum* o *ens in potentia*⁶⁰, principio físico real como constitutivo potencial de los cuerpos reales junto con la forma, que es principio actuante. En segundo lugar, para el Doctor Angélico, la sensibilidad no es *actus materiae*, porque el

sequens 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» ST I, q. 77, a. 7.

58 Mirar la historicidad del hombre desde esta concepción de materialidad que no es *ens* en potencia sino vaciedad será lo que impida ver adecuadamente la historicidad del ser humano. Precisamente esta concepción de la materia provoca la fractura irreconciliable del ámbito trascendental del espíritu libre que se ve obligado por su “materialidad” a negarse en el mundo categorial sensible que impone necesidad a su libertad. Tal fractura impedirá ver adecuadamente la historicidad del ser humano, cuya vida no tendrá un sentido unitario en sus acciones con las que la va construyendo. Para una adecuada comprensión del ser humano como criatura y ser histórico que toma en cuenta la naturaleza como principio de conservación y actuación humana, y que mira la vida de la persona como un todo en base a su estructura acto-potencial, véase A. MILLÁN PUELLES, *Ontología de la existencia histórica*, CSIC, Madrid 1951.

59 Cf. C. FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, pp. 85-99.

60 Cf. *In XII Meta.* l. 2, n. 12. La potencialidad es razón del movimiento general, así como de las mutaciones accidentales y sustanciales. Ahora bien, el movimiento como paso de la potencia al acto está reservado a la realidad accidental en sus tres predicamentos: 1) cantidad –aumento o disminución, 2) cualidad –alteración, y 3) ubicación –movimiento local. Cf. *In XI Meta.*, l. 12. No se habla de movimiento en la mutación sustancial porque es instantánea. En cuanto instantánea se refiere únicamente a los principios sustanciales (materia y forma) según el respectivo estatuto ontológico de potencia y acto en la constitución del ente en su especie, pero no al espacio y al tiempo que miran la medida de los fenómenos exteriores.

conocimiento sensible no se puede calificar propiamente como movimiento, debido a que la especie sensible es inmaterial⁶¹. El sentir no es mero movimiento local sino actualización⁶². El error rahneriano es tomar un proceso *cualitativo* altísimo que es el sentir, por un proceso *cuantitativo* espacio-temporal de movimiento local⁶³. Su conclusión de que la sensibilidad es móvil, que todo lo móvil hace referencia al espacio y al tiempo, y que, por tanto, la sensibilidad es forma *a priori* de espacio y tiempo, es simplemente errónea.

Examinemos la *identidad rahneriana de los actos de conocer en el juzgar*. Afirma Rahner que en el juicio confluyen *abstractio, conversio et reditio* haciendo del cognoscente un sujeto. Por la *conversio ad phantasmata* el espíritu entra en contacto con un objeto sensible; por la *abstractio* el intelecto agente conoce en universal gracias a la ilimitación del *Vorgriff*; y por la *reditio*, que es a la vez aversión de los fantasmas, el sujeto vuelve sobre sí. El objeto propio de la conciencia es ella misma como *oppositio mundi*. Comencemos aclarando que estamos ante actos distintos, que para Santo Tomás no se confunden en absoluto. Por lo que respecta a la *reditio*, el Aquinate afirma que el intelecto humano puede conocer su propia espiritualidad. Ahora bien, puesto que entre los seres espirituales, el hombre es inferior a Dios y a los ángeles, es el espíritu máximamente potencial. El intelecto humano está en potencia para conocerse y conocer las cosas. Conoce primero las cosas *per species a sensibilibus abstractas*, y a sí mismo no *per essentiam suam* sino *per actum suum*. Por lo tanto, conoce primero las cosas, y sólo estando en acto se conoce a sí mismo. Este conocimiento propio puede ser actual o reflejo. Como se ve, la *reditio* tiene por *objeto* la existencia y naturaleza misma del alma, y por *fundamento* el acto intelectual en su espiritualidad, y no la *conversio-aversio*⁶⁴. Veamos ahora

61 Cf. *In I De anima*, l. 10, nn. 12-15 y *De potentia*, q. 5 a.8.

62 Cf. *In III De anima*, l. 12, n. 2.

63 Nos preguntamos de donde ha tomado Rahner su noción de materia como espacialidad vacía e ilimitada en la que las formas se singularizan y concretan. La respuesta es que la noción está tomada de la *materia intelligibilis non signata* de la que santo Tomás habla en su teoría de la abstracción. Ésta es la cantidad según la abstracción matemática que considera números abstractos y figuras geométricas puras, entes de razón como explicitación del espacio puro, y no la realidad directa del mundo sensible a la que se refiere la percepción sensible. Cf. C. FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, pp. 92-93.

64 El texto en el que Rahner se apoyaba para esta identificación era *Super de Causis*, l. 15. Pero el significado del texto, sobre todo leído en su contexto, está a las antípodas de la interpretación rahneriana. En este texto se habla de la autoconciencia, y no de identidad de ésta con la abstracción o con la conversión a los fantasmas. Precisamente se afirma que el alma ha de estar conociendo algo para volver sobre sí. El texto tomista más sintético sobre esta cuestión es *De Veritate*, q. 10, a. 8.

si coinciden *abstractio* y *conversio*. La abstracción, para el Doctor Angélico, implica una referencia al fantasma. Se trata del acto de hacer presente por la luz del intelecto agente la *species intelligibilis impressa* que deviene el *principium quo* del entender. Ahora bien, no es el fantasma tal principio de entender. Por tanto, en el pensamiento del Aquinate, no se identifica *abstractio* y *conversio*, así como tampoco ellas dos con la *reditio*⁶⁵.

6. Identidad entre intelecto y voluntad

La última identidad rahneriana que examinaremos es la que el teólogo alemán establece entre intelecto y voluntad. Rahner ha afirmado que «*ens-intellectus-voluntas convertuntur*». En esta identidad es en la que menos referencias a Santo Tomás se hace. Está muy claro que el teólogo alemán no expone un concepto de libertad tomista, sino un concepto moderno de libertad que culmina en la identidad, o cerco cerrado, formal y actual entre verdad y libertad. La diferencia entre la teoría rahneriana de la libertad y la tomista es manifiesta. Para Rahner lo sumo de la libertad es el amor propio en la autoconciencia formal-vacía del *Vorgriff*. El amor se convierte en un momento intrínseco y precedente al conocimiento. El tomismo, en cambio, presenta el amor del Bien, distinto de la persona humana y de su voluntad, como algo necesario y perteneciente a la naturaleza de la voluntad misma. Para el Aquinate el conocimiento precede al amor. Nada puede ser querido que antes no sea conocido. Para el alemán, en cambio, el libre arbitrio no puede ser otra cosa que ciencia ficción. En el ámbito de lo categorial, libertad y necesidad se entremezclan y no podemos discernir los límites de una y de otra. De tal manera que no puede existir la elección responsable de los medios que nos llevan a nuestro fin último. Para el Aquinate, si bien no cabe la elección acerca de querer o no ser feliz, sí que se puede elegir en qué buscar dicha felicidad y cuales son los medios que conducen a ella⁶⁶.

65 De hecho la *conversio ad phantasmata* es una función mixta de los sentidos y del intelecto, y muestra la colaboración fundamental de lo sensible en el entender y en el querer. Esta colaboración es obra, sobre todo, de la *cogitativa*. Ésta es en el Aquinate el vértice sensible de la vida vivida y es dependiente del intelecto mismo. Pero se distingue netamente el objeto propio de la cogitativa que forma y presenta las *intentiones individuales*, de las que el intelecto toma los universales distinguiéndolos obviamente de estas *intentiones* de la vida vivida. El proceso es por tanto de una emergencia creciente de la conciencia de la propia espiritualidad que el alma actúa en su reflexión como preparación a los cometidos de su superior vida moral.

66 Cf. C. FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, pp. 119-129.

7. El «Vorgriff» y el conocimiento de Dios

Desechas las identidades forzadas por las deducciones trascendentales rahnerianas, hemos de acercarnos a su noción de *Vorgriff*. Las preguntas que nos hemos de formular ante este desarrollo son dos. Por un lado, hemos de cuestionar si el «*Vorgriff*» es una noción tomista. Y por otro, si esta anticipación rahneriana permite un conocimiento metafísico de Dios.

Para Rahner, fiel discípulo de Marechal, el acto de conocimiento por excelencia es el juicio sintético. En este acto, como ya hemos visto, la facultad sensible móvil –forma *a priori* de espacio y tiempo—es condición de posibilidad de la experiencia, y el ser como *Vorgriff* es el *a priori* de la universalidad. Ahora bien, hemos de decir que tal síntesis objetiva tiene significado formal y no real. Se trata de una construcción del propio sujeto. Rahner quiere equiparar este «saber precedente del ser» con la afirmación tomista de que todo es conocido *sub ratione entis*. Pero el *ens* tomista, como vimos, surge en relación con la realidad en acto; mientras que el *Vorgriff* surge al modo de la apercepción trascendental kantiana (*Ich denke überhaupt*). El ser ante el que se encuentra Rahner es mera formalidad y vaciedad; es el ser lógico de la cópula del juicio. Además, no se debería dejar de formular esta cuestión: ¿cómo puede ser inexpresso el conocimiento de un ser que es abiertamente declarado? Este *Sein*, que ya tenemos claro no coincide con el *ens* tomista; no es otra cosa que el realizarse del sujeto en el juicio⁶⁷.

Ahora abordamos la segunda cuestión: ¿el *Sein* rahneriano se puede identificar con Dios? o al menos ¿permite el conocimiento metafísico de Dios? Rahner ha afirmado que el conocimiento de Dios es evidente y concomitante a cualquier juicio. El camino seguido por Rahner no tiene nada de razonamiento causal. No se procede de los efectos creados al Creador de los mismos, como cabalmente habla del conocimiento de Dios Santo Tomás⁶⁸. El camino rahneriano ha sido la *remotio et comparatio* como momentos internos del *excessus* en que consiste el ser anticipado, atemático, inexpresso e inobjetivo. Puesto que este *excessus* es el mismo acto del juicio, la metafísica deviene reflexión sobre tal acto. En la epistemología

67 Cf. *Ibid.*, pp. 150-155.

68 «Incorporea quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparisonem ad corporea 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 [...] Et ideo cum de huiusmodi aliquid intelligimus, necesse habemus converti ad phantasmata corporum, licet ipsorum non sint phantasmata» *ST I*, q. 84, a. 7 ad 3.

rahneriana, el hombre, al conocer los objetos sensibles, los representa al modo de las cosas del mundo –*comparatio*—; y en el momento del *Vorgriff* o *excessus*, que es la luz del intelecto agente universalizando el singular, niega la limitación del *esse* del *ens mobile* –*remotio*—. Así es posible pensar el objeto metafísico –*esse* y Dios, que son sinónimos— sin representarlo, en la absoluta y vacía ilimitación. Para el teólogo alemán, el horizonte de conocimiento es un infinito positivo –el mundo, al estilo heideggeriano—, que lo es, a la vez, en el infinito negativo–el *esse* del *Vorgriff*, que es el mismo Dios—. Hemos de contestar a Rahner que la única trascendencia real de una síntesis predicativa que se define estructuralmente como tener el mundo, no puede ser otra cosa que el mundo mismo. El ser de tal predicación es un ser en el mundo, como bien ha entendido Heidegger. El salto al Absoluto desde sus presupuestos es injustificado. Insistimos en que el teólogo alemán no se encuentra frente a la presencia de Dios estando frente al *esse* de la cópula verbal del juicio; sino más bien ante el ser del mismo sujeto judicativo. Rahner no ha podido admitir que la aprehensión del ente constituya el genuino principio del pensar, ya espontáneo, ya reflejo, como afirma Santo Tomás: «*Primum in conceptione cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu*»⁶⁹. El cometido constitutivo del conocer para el teólogo de Friburgo no es la verdad del ente en sus principios últimos, sino la progresiva toma de conciencia que el sujeto hace de sí mismo –ya vimos que era la *reditio subjecti in seipsum*: esto es, el yo trascendental. Podemos decir, sin duda, que Rahner no ha sido fiel a la doctrina tomista. Su referencia al *excessus* de Dionisio el Areopagita, es bien diversa de la referencia al mismo del Maestro de Aquino. Santo Tomás afirma que conocemos a Dios, siguiendo a Dionisio, «*ut causam, et per excessum, et per remotionem*»⁷⁰. El teólogo alemán se limita al *excessus* y *remotio* que carecen de sentido si no se mira la relación de dependencia, semejanza y desemejanza de las criaturas con Dios. En el conocimiento de Dios, la *via causalitatis* tiene el primer lugar para el Doctor Angélico⁷¹. El *excessus* en sentido tomista no habla de precomprensión, de horizonte vacío, de infinito negativo, sino de eminencia metafísica, de trascendencia de Dios que sobrepasa las capacidades de comprensión del hombre, y que se conoce analógicamente.

69 *ST I*, q. 5, a. 2. Y estupendamente en el *De causis*: «*Illud quod primo acquiritur ab intellectu est ens et id in quo non invenitur ratio entis non est capibile ab intellectu*» *Super De causis*, l. 6.

70 *ST I*, q. 84, a. 7 ad 3.

71 Cf. *In I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 3 c; *Super Rom.*, c. 1, l. 6.

8. *El cristiano anónimo y el amor a Dios*

La peligrosa conclusión que se desprende de todo este razonamiento filosófico la encontramos en los escritos teológicos de Rahner y en su noción de “cristiano anónimo”. Para el teólogo alemán todo espíritu en el mundo que se afirme a sí mismo es un cristiano anónimo. Recapitulemos algunos elementos para ver *in recto* este razonamiento. Según el teólogo de Friburgo todo conocimiento objetivo acontece a la luz de la evidencia del misterio del ser⁷². Esta evidencia concomitante, atemática, inexpressa e inobjetiva la vivimos en la denominada experiencia trascendental. Esta tendencia al ser es la condición de posibilidad de nuestro querer y conocer⁷³. Concluye el teólogo alemán que todo hombre que se afirme —aquí afirmar es sinónimo de amar— a sí mismo es anónimamente cristiano, sin contenido de fe. El misterio absoluto que ama en tal afirmación de sí ha acontecido en Jesús de Nazaret⁷⁴, quien según Rahner ya es conocido atemáticamente⁷⁵. Entonces la fe y la vida cristiana solamente declaran conceptualmente lo que se vivía desde siempre anónimamente. Esta suerte de amor a Dios no se realiza por las acciones concretas, por la elección frente a bienes particulares que pertenecerían al ámbito categorial, sino por una actitud general e irreflexiva de autoafirmación. Se trata de una actitud trascendental que Rahner califica de libre, pero que en realidad es necesaria, pues hasta quien odia a Dios y a sí mismo de modo reflejo, se afirma necesariamente a sí mismo y al ser en general. Como se ve, la antropología trascendental rahneriana es un *humus* adecuado para la reinterpretación que los teólogos de la moral autónoma hacen en su formulación del teorema de la opción fundamental.

72 Cf. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, p. 40.

73 Cf. *Ibid.*, pp. 35-38.

74 Cf. K. RAHNER, *Escritos de teología, IV*, Taurus, Madrid 1964, pp. 156-157.

75 El peligro en el desarrollo teológico es creciente. La historia del mundo y del hombre es vista como historia de auto-trascendencia hasta Dios. Este proceso visto desde Dios es el proceso de su auto-comunicación. En su última fase estos procesos coinciden Cf. K. RAHNER, *Escritos de teología, V*, Taurus, Madrid 1964, p. 204. El peligro hegeliano está cerca de estas afirmaciones. Jesucristo aparece como primer paso, comienzo perdurable y garantía absoluta de esta auto-trascendencia última que con Él ha comenzado ya. Cf. *Ibid.*, p. 184. El hombre parece ocupar el lugar de Cristo y, por tanto, de Dios. Desde aquí se entienden afirmaciones rahnerianas como que la Cristología es término y comienzo de la antropología, y que tal antropología es teología. Cf. K. RAHNER, *Escritos de teología, I*, p. 205. También afirma en otro lugar que toda teología es antropología. Cf. K. RAHNER, *Escritos de teología, IV*, p. 153. La relación con Cristo basada en el conocimiento reflexivo a partir de la Revelación no es otra cosa que «la declaración conceptual-objetual de lo que ese hombre ha realizado ya o pudo realizar en la hondura de su existencia espiritual» K. RAHNER, *Escritos de teología, V*, p. 153.

Planteándonos las cosas con rigor, tendremos que decir, siguiendo ahora a von Balthasar, que del planteamiento de Rahner se desprende el siguiente razonamiento: puesto que a Dios sólo lo conocemos atemática e inobjetivamente, no le podremos de ninguna de las formas amar objetivamente. Es por esto que en los escritos teológicos de Rahner cobra un rol fundamental el amor al prójimo⁷⁶. Jesucristo es, en cuanto encarnación de Dios, el caso supremo de realización esencial de la humanidad, pues el hombre *es* en la medida en que se entrega al prójimo⁷⁷. Rahner llega a afirmar que «el acto moral y el acto salvífico se distinguen conceptual pero no realmente»⁷⁸. El cristianismo se ha reducido a amar al prójimo para amar atemáticamente a Dios, y la cristología se ha disuelto en antropología. El mismo Cristo es, de un lado, un complemento categorial para el cristiano anónimo que hay en todo hombre; de otro, una expresión conceptual del Dios Desconocido y libre, dado ya en nosotros trascendental y atemáticamente. Hasta aquí la crítica balthasariana que nos sentimos obligados a ampliar. Con sus bases metafísicas y antropológicas⁷⁹, Rahner no puede ni

76 A este respecto Von Balthasar dice que para Rahner el acto primario de amor a Dios es el amor al prójimo categorial y concreto. H.U. VON BALTHASAR, *Seriedad con las cosas. Córdula o el caso auténtico*, Sígueme, Salamanca 1968, p. 96.

77 K. RAHNER, *Escritos de teología, IV*, p. 145.

78 K. RAHNER, *Escritos de teología, VI*, Taurus, Madrid 1969, p. 280.

79 Cabría cuestionarse por el origen de esta devaluación de lo categorial como ámbito de necesidad y natural contrapuesto al ámbito trascendental que es libre y personal en el pensamiento rahneriano. La fractura entre orden trascendental y orden categorial hunde sus raíces, como señalamos anteriormente, en un particular actualismo metafísico y espiritualismo antropológico que devalúa la materia. La materia, tal y como la concibe Rahner, es vaciedad y alteridad respecto del espíritu. En su teoría del conocimiento la materia mantiene una neutralidad que es permitida porque el término del conocimiento es una asimilación espiritual de las realidades conocidas. Pero cuando se trata de la libertad tal neutralidad se vuelve negatividad porque la dirección del movimiento del acto de la voluntad es diverso de aquel del intelecto, y tiende hacia las cosas en su ser real. Es aquí donde se hacen más presentes los errores en la concepción de la materialidad de Rahner. El teólogo alemán funda la individualidad, impredecibilidad e irrepitibilidad de los actos categoriales en su dimensión material. Se trata de una materia cuyo vínculo con el espíritu es extrínseco por más que no lo quiera plantear así Rahner. La materia impide la realización del espíritu que tiende al ser en general encerrándolo en lo concreto, impide la libertad que es propia del espíritu introduciendo necesidad. La materia es lo «otro» respecto del espíritu. El error rahneriano es, en primer lugar, tomar la materia informada como si fuera *materia prima* y no *materia signata quantitate*; esta segunda es materia internamente adaptada para ser informada precisamente por esa forma, y junto con ella ser co-principios constitutivos del ente. Pero el error va más allá, pues ni siquiera ha comprendido Rahner que la materia prima no es vaciedad y nada, sino *potentia tantum*. La metafísica actualista impide al teólogo alemán ver la correcta relación materia-forma bajo el esquema potencia-acto, y desemboca en un espiritualismo antropológico que se traduce en intencionalismo moral. Todo lo que tiene

siquiera fundamentar un amor real de benevolencia y beneficencia para con el prójimo. Amar no puede ser querer un bien para el amado. Los bienes concretos que se pueden querer para el amado caen dentro del ámbito de lo categorial. En la relación con ellos se expresa la actitud de la libertad trascendental, pero en lo categorial la libertad se mezcla con la necesidad. Es imposible, por tanto, determinar no sólo si hemos hecho el mal, sino que siendo coherentes con el pensamiento rahneriano, no podremos determinar con realismo el bien. Así las cosas, resulta que el bien querido para mí como bien concreto en el amor propio es indeterminable. Tampoco se puede determinar si es realmente un bien el querido para el prójimo. El amor que le queda a Rahner es afirmación del ser en general y de la estructura trascendental propia y del prójimo. Es un amor a la humanidad formal, sin un definible contenido material.

Nos cuestionamos si Santo Tomás de Aquino concibe así la vida moral del hombre. Veamos cómo quedan las cosas si miramos el «todo» de la vida moral del hombre en el pensamiento del Aquinate⁸⁰. Para Santo Tomás de Aquino, la vocación moral de la persona humana está diseñada por Dios para que sea partícipe de la vida divina en Cristo, como hijo del Padre en el Hijo por el Espíritu Santo. La ley eterna, de la que participamos todos los hombres por la ley natural, que está promulgada desde siempre en el libro de la vida y en la Palabra divina, contiene nuestra vocación personal⁸¹. El doble mandamiento del amor es el primer precepto de la ley natural que muestra a todo hombre el marco general de su vocación personal en cuya realización se consuma su felicidad. Para cumplir este mandamiento y realizar la propia vocación moral no encuentra el hombre dentro de sí las fuerzas necesarias. Su destino estaría condenado a la tragedia sin la intervención divina en el escenario del mundo acontecida en Cristo, que con su acción nos ha narrado el amor del Padre, y en el misterio de la Redención ha transformado la tragedia humana en Divina Comedia. Ha ganado la gracia que nos capacita, unidos a Él, para que nuestra vida sea un narrarnos como hijos de Dios a través de cada acción nuestra, engendrada, animada e informada por la caridad sobrenatural. Cada hombre llegado a la edad del uso de razón puede deliberar sobre sí mismo, comprenderse como ordenado a Dios como Fin Último y tomar una decisión fundamental de amor a Dios.

relación con lo material y concreto es una alteridad, una vaciedad o nada en la que el espíritu ha de alienarse para poder trascenderse. En tal ámbito extraño al espíritu no se puede dar lo propio del espíritu que es la libertad sino la necesidad.

80 Ha sido de gran utilidad para esta síntesis de la concepción de la vida moral de Santo Tomás la consulta de R. GAHL, «Ética narrativa e conoscenza di Dio» en *Dio e il senso dell'esistenza umana*, ed. Luis Romera, Armando Editore, Roma 1999, pp. 189-202.

81 *ST* I-II, q. 91, a. 1 ad. 2.

Tomada tal decisión recibirá la gracia santificante⁸². Quien así decide, comienza a ser coautor con Dios de su propia biografía moral, unificada y llena de sentido por el fin, a través de sus acciones orientadas al Fin Último. El hombre capaz de autodomínio y autoposición se determina libremente hacia un fin al que ya se encuentra inclinado naturalmente, y al que se ordena, y ordena todo, a través de cada acción concreta. La caridad posibilita que amando a Dios todo se ordene a Él libremente, que amándonos a nosotros mismos elijamos el bien en cada acción para nosotros, y que amemos al prójimo buscando realmente su bien.

En cambio, si nos acercamos al pensamiento de Rahner desde esta clave vemos que, dada la fractura entre el ámbito trascendental y categorial, el hombre no es capaz de relatar su biografía moral a través de sus acciones, ni de ser autor real o protagonista de la misma. Las acciones concretas no son el terreno de la moralidad. En ellas es incomprensible, incluso para el propio agente, la opción fundamental, la actitud afirmativa o negativa del hombre respecto a su propia existencia, que es actitud frente al Ser Absoluto. El verdadero campo de la moralidad está a las espaldas de lo que el hombre puede conocer y elegir, es inexpreso y atemático. El hombre rahneriano no puede vivir conscientemente y con sentido su propia vida. El sujeto rahneriano es realmente incapaz de vivir según el doble precepto de la ley natural porque, como hemos visto, no es capaz de amar realmente.

CONCLUSIÓN

Hemos mostrado cómo la antropología trascendental rahneriana es *humus* propicio para la formulación del teorema de la opción fundamental realizado por los teólogos de la moral autónoma en virtud de su común raíz kantiana. El distanciamiento de la filosofía tomista y su doctrina de los trascendentales ha conducido a Rahner al actualismo de resolver el ser en el conocer y a una visión espiritualista del hombre. Ambos males conducen a la fractura entre el ámbito trascendental y categorial, que restringe la moralidad al primero. La única fuente de moralidad para su teoría de la acción es la intención última. Puesto que el mismo teólogo alemán ha querido hacer depender la validez de su discurso de la congruencia de sus afirmaciones con las de Santo Tomás de Aquino, pensamos que, tras estas breves reflexiones, es lícito no aceptar la validez de su propuesta. Por el contrario, una relectura de los textos del Aquinate muestra el camino para elaborar una teoría de la opción fundamental ajustada a la realidad y de gran fecundidad para la comprensión de la vida moral humana en su conjunto.

82 Cf. *ST* I-II, q. 89, a. 6.

