

## PARA UNA ANTROPOLOGIA METAFISICA

### I. EL PENSAMIENTO FILOSOFICO DE KARL RAHNER

El cristiano descansa en una seguridad que no conoce el pensador que se encuentra abandonado a sí mismo: "Hemos comenzado a filosofar por puro gusto y de pronto hemos descubierto nuestra desnudez. Desde entonces filosofamos por necesidad de nuestra redención"<sup>1</sup>.

Toda la filosofía no-cristiana lleva aquel duro acento de lo trágico que la hace tan desmesuradamente seria. Pero, en el fondo de aquel "filosofar por la necesidad de nuestra redención", laten las preguntas que inquietan a todo hombre. Esta problemática es auténtica. Desde ella arranca también el pensamiento de Karl Rahner<sup>2</sup>.

La reedición de su obra *Geist in Welt*<sup>3</sup> nos permite conocer aquel punto de partida filosófico que presenta dos características bastante raras: arraigo en la tradición, y absoluta actualidad e inquietud personal en la posición de los problemas<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Citado por P. Wust, *Der Mensch und die Philosophie*.

<sup>2</sup> El orden *filosofía-teología* se manifiesta no sólo en las obras teológicas de Karl Rahner, sino que también en la sucesión misma de sus publicaciones. La primera obra, *Geist in Welt*, aparecida en 1939, es un estudio filosófico sobre el conocimiento finito. La segunda, *Hörer des Wortes*, que vio la luz un año más tarde, es una fundamentación de la filosofía de la religión, o más bien, como estima Heinrich Fries (cfr. *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart*, Heidelberg, Kerle-Verlag, 1949), una teología fundamental, que apunta a la teología a la vez que se basa totalmente en los resultados de la anterior. Todo ello corresponde a su visión del hombre como: *cuerpo-espíritu-gracia*.

<sup>3</sup> RAHNER, K., *Geist in Welt, zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*; Kösel, München, 1957, 413 págs.

<sup>4</sup> Cfr. BALTHASAR, H. Urs von, *Grösse und Last der Theologie heute*; Wort und Wahrheit 10 (1955/II) 531-533. Y también Schol. XV (1940) Recensión a *Geist in Welt* (de Vries) p. 404 y ss.

Rahner realiza en esta obra (y en todas sus obras en general) una vuelta a Sto. Tomás que puede ser un ejemplo para el filósofo cristiano. Toma los pensamientos fundamentales del Aquinate, prescindiendo de los comentaristas o de opiniones de escuela: "Esta vuelta a Sto. Tomás se realiza en un proceso, el cual, aunque no nuevo en la historia, es notable para los tiempos actuales... Rahner toma de las obras de Sto. Tomás, sin respetar mucho su orden histórico, los pensamientos fundamentales, típicos, coherentes y sobre todo dinámicos... Más bien procedió Rahner con Sto. Tomás de una manera semejante como éste con Aristóteles... "GREITEMANN, N., *Karl Rahner, Thomas und Thomismus*, Wort und Wahrh. XIII (1958/II) 559 y s.

En general habrá que decir que Sto. Tomás no sistematizó el pensamiento filosófico (entendiendo por sistema una obra ya acabada, una "Summa Philosophica", cerrada sobre sí misma). Realizó una síntesis dinámica y abierta. Únicamente entendiendo así el pensamiento de Sto. Tomás, puede vivir éste y ser actual. Cfr. JANSEN, B. *Moderne Denker und Neuscholastik*, Stimmen d. Zeit, 112 (1927) p. 181 y ss.

En efecto, Rahner se atreve a poner en duda todas aquellas tesis con sus soluciones que han pasado de mano a mano y de siglo a siglo sin que hayan sido mayormente justificadas. No es de extrañar que así hayan perdido de vitalidad y de calor existencial. A ello se debe en parte que Heidegger pueda hablar de "olvido del ser" en la filosofía occidental. Pero aquí se repiten ideas que ya son lugares comunes —gracias a Dios.

#### La pregunta por el ser

Rahner filosofa desde Santo Tomás. Saca las ideas del Aquinate de su cristalización secular, y piensa con ellas dentro del idealismo (Fichte) y la fenomenología (Heidegger)<sup>5</sup>, para encontrar realmente una respuesta a las preguntas planteadas por la realidad misma: "El hombre pregunta. La pregunta es aquel factum de la existencia humana que no puede en absoluto ser reducido a otro hecho... De esta manera se revela el preguntar como el único tener que hacer, la única necesidad a la cual está atado el hombre que pregunta, el único círculo en el cual está apresado su preguntar, la única aprioridad que le guía. El hombre pregunta necesariamente"<sup>6</sup>.

El hombre no sólo es capaz de plantearse la pregunta por el ser, sino que debe plantearla. Y en ella incluye la pregunta por sí mismo: "La pregunta por el ser es la única que el hombre no puede evitar, la única que debe preguntar si realmente quiere ser él mismo... En la afirmación de que la pregunta es una necesidad en la existencia humana, está incluida su propia conversión ontológica cuyo resultado dice: el hombre existe como pregunta por el ser"<sup>7</sup>.

Pero esta pregunta por el ser, en su totalidad, no puede partir de la nada, ni de un punto de partida libremente elegido por el hombre, lo cual significaría que el hombre ya se encuentra en la posesión del ser en su totalidad. Rahner, al resolver este problema, nos conduce al centro de su tema: *El hombre se encuentra en el mundo y ante los entes intra-mundanos*. Este es el lugar de donde parte y se desarrolla necesariamente su metafísica: "Esto es seguro: el hombre se encuentra ante el ser en su totalidad, en cuanto que se halle en el mundo. El *status praesentis vitae quo possibili corpori coniungitur* es el único lugar conocido

Ejemplar es también el modo de actualizar el pensamiento de Tomás seguido por Pieper. Citamos solamente una obra: PIEPER, J., *Hinführung zu Thomas von Aquin* (zwoelf Vorlesungen) Koesel, Muenchen, 1958, 246 págs. Sobre Pieper y su tomismo, cfr. Wort und Wahrheit, XIV (1959/II) p. 636.

<sup>5</sup> Cfr. BALTHASAR, H. UTS von, Recensión a la obra *Geist in Welt*, ZkTh, 63 (1939) 375 y s.

STEINBERG, en su obra *Grundfragen des menschlichen Seins*, München-Basel, Reinhardt, 1953 (116 pp.), ha demostrado que ya en Fichte se encuentran las ideas principales de la filosofía de la autorrealización, o en la sencilla fórmula heideggeriana: hombre como *ser-en-el-mundo*.

Para Heidegger el único método viable para una ontología es el fenomenológico. Este pensamiento invitaría a una reflexión sobre el axioma escolástico: *operari sequitur esse*, tomado no como nexo causal (el efecto debe ser proporcional a la causa) sino como *manifestación del ser*. El obrar implica el ser.

<sup>6</sup> *Geist in Welt*, op. cit., p. 71.

<sup>7</sup> *Geist in Welt*, op. cit. p. 76.

por Sto. Tomás desde el cual el hombre pregunta por el ser. El hombre de Sto. Tomás vive en la tierra, y no le es dado cambiar este lugar por otro en el cielo, según su gusto... Desde este lugar hace metafísica el hombre"<sup>8</sup>.

Pero el hombre en su *saber acerca de mundo* (Wissen von der Welt) no se experimenta sólo como *ser-en-el-mundo* y por lo tanto atado, sujetado al ser que es mundo, sino que preguntando trasciende hacia el ser en su totalidad. Saber y preguntar implican el conocer, de manera que se manifiesta una relación íntima entre conocer y ser, entre la metafísica del conocimiento y la metafísica del ser<sup>9</sup>. Desde allí resultan las dos preguntas fundamentales, propuestas por Rahner:

1) La pregunta por la unidad del conocimiento humano del mundo (conocimiento imanente y trascendente a la vez).

2) La pregunta por la relación entre el conocer y el ser en general, ya que en esta relación reside la posibilidad de la pregunta por el ser en su totalidad<sup>10</sup>.

#### El conocimiento como subjetividad del ser

Sólo se puede preguntar por algo que de alguna manera es ya conocido, por lo menos inicial —o implícitamente—. La pregunta por el ser revela, pues, un cierto pre-conocimiento del ser: *quidquid enim esse potest, intelligi potest*<sup>11</sup>.

Existe así una relación fundamental entre ser y conocer, relación que resultaría inexplicable si fuese tan sólo una relación posterior, accidental: "Intellegibile enim et intellectum oportet proportionata esse (pero no sólo esto, sino también) et unius generis (de un mismo y único origen) cum intellectus et intelligibile in actu sint unum (porque de otra manera no se podría explicar la posibilidad de la unión que se da entre el ser y el conocer en el conocimiento actual"<sup>12</sup>. De

<sup>8</sup> *Geist in Welt*, op. cit. p. 76.

<sup>9</sup> En la misma relación se funda también Lotz. También él, para llegar a una respuesta a la pregunta: ¿Qué es el ser?, hace metafísica del conocimiento: cfr. *Das Urteil und das Sein*, Berchmannskolleg, Pullach, 1957, XXIII-218 pp. Un comentario a esta obra se encuentra en: *Ciencia y Fe*, 14 (1958) pp. 326 y ss. (M. Virasoro, S. J.) y en: *Sapientia*, 14 (1959) pp. 224-229 (Guido Soaje). Quisiéramos indicar también otra obra del mismo autor, donde desarrolla una metafísica de la actividad humana, reveladora del ser: *Metaphysica operationis humana* (Univ. Gregoriana, Roma, 1959).

<sup>10</sup> *Geist in Welt*, op. cit. p. 77.

<sup>11</sup> Cfr. *Geist in Welt*, op. cit. p. 81; S.C.G. II, 98. Aquí está el punto de unión entre el pensamiento platónico y el pensamiento aristotélico.

Para el pre-conocimiento como *memoria metafísica*, cfr. Lotz J. B. *Meditation, der Weg nach Innen*, Knecht, Frankfurt/Main, 1954 (146 pp.) cfr. Fiorito M. A., *Memoria-Imaginación-Historia en los Ejercicios de S. Ignacio de Loyola*, *Ciencia y Fe*, 14 (1958) p. 211 y ss. Cfr. también NINK C. *Zur Grundlegung der Metaphysik*, Herder, Freiburg, 1957, pp. 124-125 con la nota.

Para el pre-conocimiento como *pre-entendimiento* (apriori kantiano) cfr. HOLLENBACH J. M. *Sein und Gewissen*, Grimm, Baden-Baden, 1954, cap. III: *Sein und Wissen um Dasein*, p. 160 y ss.

<sup>12</sup> *Geist in Welt*, op. cit. p. 81/82. La relación conocer-ser aparece como una ampliación del principio de identidad propuesto por Parménides: "... porque al no-ser no puedes conocer ni expresar, puesto que una misma cosa es pensar y ser" citado por HOLLENBACH J. M., *Der Mensch der Zukunft*, Knecht, Frankfurt, 1959 (452 pp.) p. 66.

Cfr. HEIDEGGER M., *Identitaet und Differenz*, Neske, Pfullingen, 1957. Heideg-

ahí que Rahner pueda decir que conocer es la subjetividad del ser: "Conocer es el *ser-consigo* (Bei-sich-sein) del ser, y este *ser-consigo* es a la vez el ser del ente" 13. Cuanto más un ente es con-sigo (cuanto más alto conocimiento posee) tanto más ser posee. El grado del conocer como subjetividad del ser es un índice para el grado de ser de un ente: "La potencialidad de ser (entidad) de un ente está determinada para Sto. Tomás por la *reditio super seipsum*, es decir, según el grado de la posibilidad que tiene un ente de *ser consigo*" 14.

También el hombre tiene, en cuanto que es ente, una potencialidad de ser que le es propia, y por lo tanto también un conocimiento único 15. Pero aquí surge un problema: su experiencia revela una innegable dualidad cognoscitiva: por un lado se encuentra en la posesión de mundo, es con el mundo; por el otro lado, sin embargo, sobrepasa el ente intramundano, preguntando por el ser en su totalidad: "Si llamamos sensibilidad (Sinnlichkeit) al *ser-con-una-cosa-en-su-aquí-y-ahora*, e intelecto al saber acerca del ser en su totalidad, entonces podemos decir que la pregunta fundamental se dirige a la posibilidad interna de la unión entre intelecto y sensibilidad" 16. O interpretando el conocer como subjetividad del ser (*ser-consigo*): la sensibilidad es el *ser-consigo* como *ser-con-lo-otro*; y el intelecto el *ser consigo* como *ser-contra-lo-otro*: "Si llamamos al *ser consigo* como *ser-con-lo-otro* sensibilidad, y el *ser consigo* como *ser-contra-lo-otro* intelecto, se habrán de tratar los siguientes problemas: 1) el único conocimiento como sensibilidad: *praesentia mundi*. 2) el único conocimiento como pensar: *oppositio mundi*. 3) el único conocimiento en su unidad misma: *conversio ad phantasma* 17.

#### El único conocimiento como sensibilidad

La fórmula *ser-consigo como ser-con-lo-otro*, resulta evidentemente contradictoria. Pero también en la sensibilidad ha de verificarse la identidad: *conocente-conocido* (sensibile in actu est sensus in actu) 18.

La antinomia entre el conocimiento como subjetividad del ser, *ser-consigo*, y el conocimiento sensible como *ser-con-lo-otro* (es decir: conocimiento cuyo objeto propio es *lo otro*) encuentra su solución únicamente en la receptividad del conocimiento sensible: "el que conoce es el ser mismo de lo conocido" 19. En otras palabras: el objeto exterior ha de entrar en el medio de la sensibilidad, lo cual

ger M. en *introducción a la Metafísica* (Ed. Nova, Buenos Aires, 1956, 236 pp.) expone el camino que recorrió el pensamiento occidental de Parménides hasta el idealismo alemán, desde la identidad de pensar-ser (identidad ontológica) a través de la separación pensar-ser hasta la identificación del ser con el pensar en el pensar (la *idea pura*). Cfr. Lotz J. B., *Zu M. Heidegger's Einführung in die Metaphysik*, Schol. 29 (1954) pp. 387-395.

13 Traducimos el *Bei-sich-sein* por *ser-consigo*, porque creemos que expresa mejor la idea de la subjetividad del ser, contenida en el: *Bei-sich-sein*. Cfr. *Geist in Welt*, op. cit. p. 82.

14 *Geist in Welt*, op. cit. p. 82.

15 Cfr. *Geist in Welt*, op. cit. p. 79: Die Einheit der metaphysischen Erkenntnis, y p. 90.

16 *Geist in Welt*, op. cit. p. 79.

17 *Geist in Welt*, op. cit. p. 90.

18 S. Th. I, q. 14, a. 2, corp. Cfr. *Geist in Welt*, op. cit. p. 99 y ss.

19 *Geist in Welt*, op. cit. p. 92.

se lleva a cabo mediante la *species sensibilis* 20. Esta no es otra cosa que la "auto-realización del objeto sensible en medio de la sensibilidad" 21. Ella llega a ser conciente, no por medio de una *species expressa*, formada posteriormente a causa de la *a-fección* de los sentidos, sino porque la sensibilidad la acoge como propia, produciéndola según su mayor potencialidad de ser. O mejor: "...el objeto sensible, en cuanto que es *extra animam*, entra en la sensibilidad, adquiriendo en su medio aquella potencialidad de ser que dice conciencia" 22.

Esto sólo es posible porque la *sensibilidad misma está ya en posesión de mundo*: "...es de por sí —como *actus materiae* de tal potencialidad de ser— posesión de mundo" 23. De esta manera se puede concluir que "la sensibilidad es el *ser-consigo* de una realidad de ser (forma) en su entrega a lo otro de la materia en cuanto forma de un *suposito* de la materia" 24.

De lo anterior resulta también la estructura apriorística de la sensibilidad: "Porque el apriori del conocimiento ha de estar fundado necesariamente en la estructura del ser, y porque la unión *onto-lógica* de conocente y conocido ha de respetar la interior estructura de ser de lo conocido, por esto el apriori del conocimiento no *en-cubre* la naturaleza de los objetos posibles sino que la *des-cubre*" 25.

Los dos apriori del conocimiento sensible son: el tiempo y el espacio; no formas meramente subjetivas sino específicas del ser intra-mundano 26.

20 Sto. Tomás habla de una expansión del ser formal de los cuerpos en el medio del aire. Esto se puede —según Rahner (cfr. *Geist in Welt*, op. cit. p. 100 y ss.)— aplicar al conocimiento sensible: los cuerpos expanden su ser formal en el medio de la sensibilidad.

21 *Geist in Welt*, op. cit. p. 100: *Species sensibilis* als Selbstvollzug des sinnlichen Gegenstandes.

22 *Geist in Welt*, op. cit. p. 106.

Desde esta idea es posible intentar una explicación filosófica del sentido del ser material: el ser material forma parte de la persona humana. El mundo material encuentra su realización plena en el hombre: "No adquiriendo el creador —según el pensamiento cristiano— un nuevo conocimiento mediante la creación, no tendría sentido tampoco la creación de un mundo material sin la creación de un ser capaz de conocer y de reconocer, es decir: sin un ser *espiritual-material*. El mundo material pertenece por lo tanto a la persona humana, la cual es su imagen ejemplar. Conociéndose el hombre a sí mismo mediante el mundo material... y *des-arrollándose* en el uso recto del mundo, llega el ser material recién a su ser propio".

HOLLENBACH J. M., *Philosophie zwischen Ost und West, der Strukturwandel im Selbstverstaendnis des Menschen*; Wort u. Wahrheit (1956/I) pp. 375-379

Desde allí es posible también una fundamentación más metafísica al pensamiento especialmente ruso de la unidad *materia-espiritu* (no en el sentido pan-materialista ni pan-espiritualista, si bien estos dos extremos constituyen su peligro).

Cfr. SZYLKARSKI, *olowieus Philosophie der All-Einheit*, Kaunusverl, Bonn, 1932 (XVI-497 págs.).

23 *Geist in Welt*, op. cit. p. 107.

24 *Geist in Welt*, op. cit. p. 138.

25 *Geist in Welt*, op. cit. p. 110.

Esta idea lleva a una superación de Kant. Fué Maréchal quien intentó integrar el pensamiento kantiano en la escolástica, con mucho acierto. Rahner se basa en los estudios de Maréchal. Cfr. DE VRIES, LOTZ, etc. *Kant und die Scholastik heute*, Pullacher Philosophische Forschungen T. I.; Verlag Berchmannskolleg, 1957; cfr. Ciencia y Fe, XIV (1958) 323-26 (M. Virasoro S.J.).

26 Cfr. *Geist in Welt*, op. cit. pp. 110 y ss.

*El único conocimiento como intelecto*

La sensibilidad es *praesentia mundi*, y como tal se encuentra en una posición *entre-media* entre la autoposición plena y la total entrega a lo otro de la materia. Ella no puede separarse de su *objeto*, objetivarlo en una *reditio super seipsum*, la cual se realiza únicamente en la abstracción obrada por el intelecto: "El sujeto se constituye primariamente a sí mismo, sacando precisamente el contenido del concepto universal de la in-distinción sensible entre sujeto y objeto; recién volviendo sobre sí mismo llega a poseer un *ob-jeto*, al cual puede referir lo que, al llevarlo consigo en su vuelta sobre sí mismo, se convierta en concepto universal" 27. De esta manera se puede decir que "la *abstractio*, como conquista del concepto universal, es la realización de la *reditio* (subiecti) *in seipsum*" 28.

La cognoscibilidad, en general, es el ser de algo en cuanto que puede entrar en la zona de identidad *ser-conocer* 29. Ahora bien: en el conocimiento sensible nos hemos encontrado con un *sensible actu*, es decir con la forma (lo que puede ser conocido) en cuanto *actus materiae*. Pero como tal ya es "concretizada por su materia en un suposito determinado, aún antes de ser conocida" 30. El *sensible actu* no puede entrar, por lo tanto, en la zona de identidad *ser-pensar*; es decir, no puede convertirse en *intelligibile actu*; ni éste, en cuanto que dice universalidad, puede ser recibido pasivamente desde la sensibilidad. Es el intelecto agente que —obrando en el fantasma mismo— abstrae la forma universal del concreto 31.

¿Cómo es posible aquella abstracción en la cual se conoce la forma —conocida al mismo tiempo como concretamente limitada— como trascendiendo la concretización? "El intelecto agente es la potencia de la *abstractio*, de la comprensión de lo universal desde lo concreto de la sensibilidad" 32, que debe traspasar desde ya todas las concretizaciones, no sólo en el ámbito del espacio y del tiempo, sino en el horizonte del ser en cuanto tal. En otras palabras: la posibilidad de conocer el fantasma —del cual toma su contenido la *species intelligibilis*— como *coarctatio formae per materiam*, reside justamente en aquel *excessus* al ser en cuanto tal del intelecto agente 33. Las formas aparecen de esta manera como potencias que "limi-

27 *Geist in Welt*, op. cit. p. 134.

28 Id. p. 134.

29 Cfr. *Geist in Welt*, p. 147.

30 *Geist in Welt*, op. cit. p. 146.

31 Cfr. *Geist in Welt*, op. cit.: *Intellectus agens als apriorische Möglichkeitsbedingung der Erkennbarkeit einer forma materiae*, p. 147 y ss.

32 *Geist in Welt*, op. cit. p. 196.

33 Cfr. *Geist in Welt*, p. 156-209. Rahner desarrolla en esta misma parte, con motivo del "*excessus* al ser en cuanto tal", una interpretación del ser que tiene mucho de común con la de Lotz, en *Das Urteil und das Sein* (cfr. más arriba, nota 9 de nuestro trabajo). No pudiéndonos detener aquí, quisiéramos señalar, sin embargo, su importancia, también para prevenir ciertos equívocos que podrían presentarse al lector a causa de este resumen.

Este *excessus* al ser (el cual no es objeto del intelecto, sino justamente dirección del *excessus*) ocurre en el juicio (el cual presenta la abstracción metafísica, es decir, la de tercer grado). De esta manera es posible la "avaluación del ser que posee el objeto real de un juicio"; lo que significa que los objetos de nuestros juicios no sólo se distinguen según sus determinaciones esenciales, sino según su *esse* mismo. Cfr. *Geist in Welt*, op. cit. p. 188.

tan el ser, como fundamento y expresión de que el *esse* no está presente con toda su plenitud en un concreto singular" 34.

Existe una teoría que afirma la obtención de la esencia universal mediante la comparación de dos concretos. Pero una comparación tan sólo es posible si se capta anteriormente una semejanza fundamental entre los dos concretos, entre los cuales se establece la comparación.

Las formas de los dos concretos, captados sensiblemente, pueden ser hallados semejantes o iguales porque están en relación con una unidad que "como no-compuesta precede a la constitución de la unidad de lo común entre los dos concretos" 35; es decir, porque son captadas como potencias que limitan el único *esse* al cual se extiende el *excessus* del intelecto agente" 36.

Informando el intelecto agente con aquel *esse* —la luz del intelecto agente— del fantasma, se realiza la abstracción: "la luz (del intelecto agente) es lo que produce los *intelligibilia actu*. Y siempre que se da un *intelligibile actu*, se realiza la abstracción... El intelecto capta la determinación singular de la sensibilidad (fantasma), en su dirección a la totalidad de los objetos posibles, es decir al *esse*, captando así la determinación sensible como *ens*. Y en cuanto que comprende aquel material de la sensibilidad bajo su dinamismo *ex-cesivo* al *esse*, ilumina aquel material, dándole las estructuras metafísicas de *ens*, expresadas en los *prima principia*; su propia actualidad llega a ser la del *intelligibile actu*, dando a conocer de esta manera lo universal en lo sensible" 37. Realizándose la abstracción "como conquista del concepto universal", se realiza al mismo tiempo la *reditio* (subiecti) *in se-ipsam* 38.

Además: si bien el *esse* captado en el *excessus* es limitable se co-afirma siempre —como condición del conocimiento mismo— la existencia de un Ser Absoluto: "... puesto que aquello se co-afirma que puede entrar como *objeto posible* en la amplitud del *excessus*. Un ser absoluto llenaría por completo aquella amplitud". Ib. p. 189 y ss. De ahí resulta que el *intellectus agens* es "el lugar metafísico donde encuentra el espíritu finito su abertura hacia Dios y su dependencia de El". Ib. p. 232.

En su obra *Hörer des Wortes* (Pustet, Salzburg, 1940) Rahner desarrolla una problemática filosófica y teológica de la *potentia oboedientialis*, en base a la teoría del *excessus* del intelecto agente: la aptitud para la revelación (tema de la teología fundamental y —en cuanto esta aptitud es ontológica— también de la filosofía de la religión) consiste justamente en la abertura del hombre a todo ser posible (en el *excessus*).

¿Cómo habrá que entender entonces aquel *excessus*, si la revelación es verdaderamente una nueva manifestación de ser y no sólo (como piensan los modernistas) explicación de algo implicado ya en el *excessus*, de algo *pre-conocido*?

El horizonte del ser aparece en realidad abierto, ilimitado, de manera que se puede esperar (se debe esperar) una nueva manifestación del ser por parte de Dios, es decir, una auto-manifestación de Dios. De esta manera aparece el *excessus* como abierto: es decir como un: *deber-escuchar* (*ob-oedire*). Cfr. ZKTh. 63 (1939), p. 375 y ss. *recensión a la obra de Rahner: Geist in Welt*, donde Urs von Balthasar (el *recensor*) reseña las ideas principales de la filosofía de religión de Rahner en conexión con las de *Geist in Welt*. Cfr. también: FRIES H., *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart* (cfr. más arriba, en el presente trabajo, nota 2).

34 *Geist in Welt*, op. cit. p. 170 y s.

35 *Geist in Welt*, op. cit. p. 217.

36 Cfr. *Geist in Welt*.

37 *Geist in Welt*, op. cit. p. 231.

38 Cfr. *Geist in Welt*, Die *abstractio* als *reditio* completa, p. 232 y ss.

*El único conocimiento en su unidad misma*

El conócete intelectual ha llevado a cabo en la abstracción la separación sujeto-objeto. Se ha opuesto al mundo, conquistándose a sí mismo: "llamamos pensar, intelecto, la capacidad del único pensamiento humano de preguntar por lo que en la sensibilidad se había dado como lo otro, de objetivarlo, convirtiéndolo de esta manera al conócete realmente en sujeto, es decir en aquel que *es-con-sigo mismo* y no con lo otro, en aquel que sabiendo está en sí mismo"<sup>39</sup>.

Pero justamente en aquella *oppositio mundi*, se manifiesta el doble movimiento del único conocimiento humano del mundo: "entregado al mundo por la sensibilidad, conquista el hombre su propia posición humana tan sólo en un repliegue desde esta entrega; pero al mismo tiempo se posee a sí mismo únicamente oponiéndose al mundo en una conversión hacia él"<sup>40</sup>. De esta manera aparece la sensibilidad misma como arraigada en la espiritualidad específica del hombre, cuyo conocimiento total brota de lo que Sto. Tomás llama *intellectus possibilis*: "En el capítulo precedente había sido el *intellectus agens* el título bajo el cual habíamos buscado aquello que nos hizo comprender al conocimiento humano como espiritual. Ahora es el *intellectus possibilis* que nos hará comprender aquel espíritu como humano; y desde el *intellectus possibilis* brota el conocimiento humano como un todo"<sup>41</sup>.

La posibilidad del intelecto posible se refiere a aquella de *ser-actualmente-con-sigo*. Esto quiere decir que el intelecto mismo —como espíritu— ha de hacerse posible la conquista de sí mismo.

El espíritu humano, sin embargo, no es *con-sigo* desde un comienzo, sino que se conquista su *ser-con-sigo*, encontrándose a sí mismo al recibir lo otro de la materia. Anteriormente se ha visto que el conocimiento receptivo de lo otro como otro es la sensibilidad. De ahí se sigue que el intelecto sólo puede hacerse posible la conquista de sí mismo en cuanto que se convierte en sensibilidad. Pero el intelecto no puede perderse en la sensibilidad, puesto que la *reditio completa* exige como posibilidad propia que esté libre de materia. Por esto se puede decir que la sensibilidad brota del intelecto posible como capacidad de éste: "...la conversión del intelecto en sensibilidad se puede comprender únicamente de esta manera: el intelecto posible deja brotar la sensibilidad desde sí como capacidad suya, pero sin perderse en ella totalmente; el intelecto posible guarda de esta manera la sensibilidad como capacidad suya, pero a él subordinada, poniéndose él mismo como capacidad no-sensible al lado de la sensibilidad"<sup>42</sup>. La sensibilidad como *ser-con-lo-otro* del *ser-con-sigo* es así "la conversión desde ya realizada del intelecto a lo otro"<sup>43</sup>.

Ahora bien, la amplitud receptiva del *intellectus possibilis* debe ser la misma que la del *intellectus agens*: el ser en cuanto tal, el *esse* en su ilimitación negativa. Y la sensibilidad, en cuanto capacidad que brota del intelecto mismo, debe parti-

<sup>39</sup> *Geist in Welt*, op. cit. p. 144.

<sup>40</sup> Cfr. *Ibid.* p. 130.

<sup>41</sup> Cfr. *Ibid.* p. 245.

<sup>42</sup> *Geist in Welt*, op. cit. p. 252.

<sup>43</sup> Cfr. *Ibid.* p. 252.

cipar en alguna manera de esta amplitud: "El acto de la sensibilidad misma es un momento del acto *ex-césivo* al ser... Aquí hay que tomar en cuenta lo que se ha dicho anteriormente de la sensibilidad: ella es de por sí posesión del mundo; en ella se realiza la entrada al mundo, abierta por el espíritu para él mismo, como podemos añadir ahora". Esta posesión de mundo es, por lo tanto, posesión de mundo por parte de un espíritu en cuanto que "lleva en sí el deseo por el ser en su totalidad"<sup>44</sup>.

*Conclusiones para una antropología metafísica*

El grado del conocer como subjetividad del ser (*ser-con-sigo*) es un índice para el grado de ser del ente. El intelecto posible —como "fundamento sustancial del intelecto (tanto *posible receptivo* como *agente-espontáneo*)"— revela una potencialidad de ser que puede ser definida como: *conversio ad phantasma*. Es decir: *intelecto que se convierte en sensibilidad para realizarse como espíritu*<sup>45</sup>.

El hombre mismo aparece así como *ser-en-el-mundo* y *ser-trascendiendo-al-mundo* a la vez. Y esta duplicidad esencial podría significar que todo el conocimiento humano no está sino para la auto-afirmación vital del hombre "preocupándose, luchando y gozando de esta tierra"<sup>46</sup>, puesto que el conocimiento humano es primariamente intuición, e intuición sensible, de manera que el pensar mismo parece estar únicamente al servicio de esta intuición sensible<sup>47</sup>.

Pero, en realidad, sólo conocemos el mundo de una manera objetivada: conociéndolo se ha constituido en objeto, y constituyéndose en objeto se ha realizado la *reditio subiecti in se-ipsam*: "saliendo al mundo, hemos entrado en nosotros mismos"<sup>48</sup>; y "toda salida al mundo se revela como llevada por el deseo del espíritu

<sup>44</sup> Cfr. *Ibid.* p. 288. Conviene recordar aquí todo lo dicho sobre el "*excessus intellectus agentis* al ser en cuanto tal", el cual es manifestación del deseo del espíritu por el ser en su totalidad.

<sup>45</sup> Dios mismo —para darse a conocer a los hombres— se ha hecho sensibilidad (cfr. "lo que fué desde el principio, lo que oímos, lo que vimos con nuestros ojos, y contemplamos, y palpamos vuestras manos..." Juan, I, 1.), para que lo podamos encontrar allí donde se nos abre la puerta hacia Dios: el mundo, como lugar donde acontece la realización del hombre en su tendencia a lo absoluto. El mismo mundo es el lugar donde el hombre hace su metafísica, porque le es *manifestación del ser*. Cfr. *Geist in Welt*, op. cit. p. 76, y 405 y ss.

<sup>46</sup> Este es el pensamiento fundamental que desde el positivismo y Feuerbach ha alcanzado a Marx, y que sobrevive no sólo en los marxistas rusos (objetividad del conocimiento, pero en sentido sólo *práctico*), sino también en algunos existencialistas de nuestro tiempo.

<sup>47</sup> Cfr. *Geist in Welt*, op. cit. p. 405 y ss. Esto parece ser el razonamiento de Kant y de Heidegger. Cfr. De Vries, Lotz, etc. *Kant und die Scholastik heute* (cfr. nota 25 del presente trabajo) especialmente cap. II: *Die Transzendente Methode in Kants Kritik der reinen Vernunft und in der Scholastik*, por Lotz.

<sup>48</sup> *Geist in Welt*, op. cit. p. 406. Esto tiene su importancia para el encuentro entre Dios y el hombre: "Para que podamos escuchar si Dios nos habla, es necesario que sepamos que El existe. Para que su palabra no se dirija al que ya sabe, es necesario que El esté oculto. Para que Dios hable a los hombres, es necesario que lo haga allí donde el hombre se encuentra: en el lugar terrenal. Entrando el hombre (*convirtiendo se ad phantasma*) en el mundo, se ha realizado para él la abertura del ser en cuanto tal, y en éste el saber de la existencia de Dios; pero al mismo tiempo está escondido Dios para el hombre porque se encuentra totalmente más allá de

por el ser en su totalidad; *toda entrada a la sensibilidad, al mundo y a su suerte, como el devenir del espíritu en su tendencia a lo absoluto* 49.

## II. LA REALIZACION DEL HOMBRE EN SU SITUACION HISTORICA

Otro autor, Strolz 49, proyecta el pensamiento antropológico de Karl Rahner a la historicidad del hombre.

Para Heidegger el hombre *ex-siste* en la totalidad de los entes en el horizonte del espacio y del tiempo. Su *ser* es intra-histórico 50.

El hombre, sin embargo, es *ser-en-el-mundo* y *ser-trascendiendo-mundo* a la vez. De esta manera existe en el horizonte de la totalidad del ser en cuanto tal: “¿Por qué no alcanza nunca el hombre en la naturaleza un reposo definitivo de su ser extrañamente intranquilo que trata de huir continuamente de sí mismo? Sólo hay una respuesta: el hombre es espíritu en el mundo y carne, y como tal no sólo expuesto al ente en la totalidad de espacio y tiempo, sino a la ilimitación del ser en cuanto tal” 51. Y sólo porque trasciende el ser: espacio-temporal, puede tener historia, es histórico. La naturaleza sólo está presente (vorhanden), si bien se desarrolla también ella, pero su desarrollo es sin decisiones y sin *conciencia* como *ser-consigo-mismo*: “la naturaleza no tiene historia. Ella no llega a ser conciente de la estructuras y de las leyes que se encuentran y obran en ella. Ella no renuncia a nada ni se decide para nada, aunque también ella posee desarrollo. De esta manera se puede decir que ella está meramente presente (vorhanden) y que, por consiguiente, se encuentra en el punto más alejado del *ser-consigo-mismo*” 52.

El mundo es aquel lugar donde se abre al hombre el ser en su totalidad, es decir, donde se realiza el hombre como *espíritu-en-el-mundo* (Geist in Welt) en su tendencia a lo absoluto. En otras palabras: “en la historia marcha el hombre hacia aquella dimensión (y únicamente en la historia) que constituye la historicidad de su existencia: en ruta hacia el ser en su totalidad” 53.

Pero como el *ser-consigo-mismo* del hombre necesita del mundo para realizarse, existe la posibilidad de que el hombre se entregue totalmente a él, que se deje

mundo”. Para esta idea de *presencia ausente* y *ausencia presente* de Dios, cfr. Lotz J. B. *Meditation* (cfr., nota 11 del presente trabajo). La cita anterior se encuentra en: Geist in Welt, op. cit. p. 407. Todas estas ideas son fundamentales para la antropología teológica de Rahner, desarrollada en sus múltiples trabajos teológicos. Quiero citar sólo dos, a modo de ejemplo: *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz*, Schriften zur kath. Theologie, T. Benziger, Einsiedeln, 1954; y *Würde und Freiheit des Menschen*, Schriften zur kath. Theologie, T. II, Benziger, Einsiedeln, 1955. Cito estos dos trabajos porque muestran las posibilidades de contacto, enriquecimiento y síntesis entre la antropología teológica y la psicología profunda. Cfr. *Nueva imagen del hombre: Ontogénesis y Filogénesis* (en el centenario de Darwin), Ciencia y Fe, 15 (1959), 303-324.

49 STROLZ W., *Der vergessene Ursprung*, Stimmen d. Zeit, 158 (1957) p. 430 y ss. Nos acaba de llegar su obra, con el mismo título (Herder, Freiburg, 1959):

50 Cfr. Lotz J. B., *Denken und Sein nach den jüngsten Veröffentlichungen Heideggers*, Schol. XXXIII (1958) p. 81-97.

51 STROLZ, *Der vergessene Ursprung*, art. cit. p. 435/36.

52 STROLZ W., *Der vergessene Ursprung* (cfr. nota 49) p. 435.

53 Cfr. *Ibid.*, p. 437.

absorber por él. Y, en efecto, la historia de la humanidad manifiesta una terrible oscilación entre una entrega total del hombre al mundo, acompañado por un olvido de la trascendencia, y la recuperación desde esta *perdición*, entre las consecuencias del primer hecho y las del segundo.

Es Hollenbach 54 quien nos ofrece un estudio filosófico del momento actual como situación del hombre en su horizonte del pasado y del futuro 55. Su intención es justamente descubrir los caminos para una recuperación del hombre, perdido, superficializado en la tecnización 56.

Estos caminos no se pueden alejar de la técnica sino que deben acompañarla. Por esto “no hay otra elección que la de ver la técnica como participando inevitablemente, y aún necesariamente, en la autorrealización del hombre” 57.

Después de siglos de afanoso trabajo, el hombre ha conquistado el dominio sobre la naturaleza, y al conquistarlo experimentó su poder. Y cada vez que ejecuta aquel dominio, vuelve a experimentarlo. Este *ejercicio del poder* lo ha encandilado, de manera que logró cambiar la conducta personal del hombre: “ya no es más la inteligencia que determina la actividad práctico-técnica sino que la experiencia del ejercicio del poder técnico obliga a la razón a entrar en su servicio” 58.

El hombre se entregó así totalmente al mundo, se dejó absorber por él de tal manera que se olvidó de su *auto-ser* 59: “La entrega de la interioridad es un símbolo

54 HOLLENBACH J. M., *Der Mensch der Zukunft*, Knecht, Frankfurt/M., 1959 (452 pp.).

55 Cfr. las siguientes meditaciones y estudios filosóficos sobre el momento histórico actual y su significado:

PIEPER JOS., *Über das Ende der Neuzeit, eine geschichtsphilosophische Meditation*, Kösel, München, 1950 (192 pp.).

GUARDINI R., *Das Ende der Neuzeit*, Hess, Basel, 1951 (133 pp.).

SIEGMUND G., *Der Kampf um Gott*, Morusverlag, Berlin, 1957 (262 pp.).

SIEGMUND G., *Das Zeichen des Widerspruches*, Fuldaer Verlagsanst, Fulda, 1952 (96 pp.).

56 Subrayo la palabra en queriendo significar así no un nexo causal (la despersonalización fué producida por...) sino más bien una situación ocasional. Conviene recordar aquí un pensamiento que desarrolla LANDMANN M. (cfr. *Philosophische Anthropologie*, Walter Gruyter y Co., Berlin, 1955, 266 pp.): El saber adquirido sobre el mundo va unido al saber adquirido sobre sí mismo; y la imagen que el hombre tiene de sí no es indiferente para la forma que el hombre realmente se da a sí mismo.

Y Hollenbach mismo: “Quien condena a la técnica por sus consecuencias nefastas, se olvida del hombre quien se labró la técnica sin poder ahora sustraerse de su atracción; tampoco quiere sustraerse...” *Der Mensch der Zukunft*, op. cit. p. 19.

57 MAX BLEIBINHAUS, *Die “Petrarca-Situation des heutigen Menschen...”* citado por Hollenbach, *Der Mensch der Zukunft*, op. cit. p. 19 (junto con la nota 1, p. 415).

58 HOLLENBACH, *Der Mensch der Zukunft*, op. cit. p. 17. Cfr. *ibid.* p. 17 y ss. *Entpersönlichung, Entinnerlichung*.

59 Aquí aflora un pensamiento principal de Hollenbach: Contra la tesis de Heidegger del *olvido del ser* pone aquella otra *olvido de la persona*. Lo puede hacer, porque, según Hollenbach, “conciencia de sí mismo es originalmente conciencia del ser”. Cfr. Hollenbach, *Sein und Gewissen*, Bruno Grimmverlag, Baden-Baden, 1954, p. 172; y cfr. también todo el capítulo: *Sein und Wissen um Dasein*, p. 160 y ss. De esta manera sucedió que el hombre, olvidándose de su propia persona, de su ser-persona, se olvidó del ser.

para la entrega del propio *auto-ser*: la destrucción de aquella distancia del mundo sin la cual el hombre no se puede defender con autonomía ni determinarse con auto-responsabilidad”<sup>60</sup>.

Pero aún otra consecuencia se produce: el mundo es el lugar donde se abre al hombre la trascendencia. Entregándose a él, sin embargo, se borra aquel horizonte: el mundo ya no tiene trascendencia<sup>61</sup>.

Además, cerró la filosofía de los tiempos modernos artificialmente la entrada en aquella trascendencia<sup>62</sup>. Fué Kant quien “con su prejuicio sobre la limitación de la razón teórica”<sup>63</sup>, negó toda posibilidad de una intuición de la realidad *supra-sensible*.

Ahora bien, dado que el hombre, en su conversión al mundo, se encuentra a sí mismo, y dado que en ese encuentro se realiza el descubrimiento de la trascendencia, podemos decir que la trascendencia se presenta como trascendencia personal, y como tal no más allá de la experiencia, sino en ella misma<sup>64</sup>. De esta manera es posible decir que el hombre, aunque actualmente alejado de la trascendencia, es en medio de ella. Su conducta *in-trascendente* aparece entonces como la de un “sommámbulo en pleno día”<sup>65</sup>.

<sup>60</sup> HOLLENBACH, *Der Mensch der Zukunft*, p. 47. Por esto es tan importante y habla con tanta insistencia de la educación de la conciencia moral, y de la educación de la responsabilidad. Cfr. DIENELT K., *Erziehung zur Verantwortlichkeit*, (die Existenzanalyse Frankls und ihre Bedeutung für die Erziehung); Oesterr. Bundesverl. Wien 1955 (66 pp.) y HOLLENBACH J. M., *Gewissensbildung des Kindes; ihre Voraussetzungen und Stufen*; Stimmen d. Zeit, 155 (1954); 119-127.

<sup>61</sup> Otra consecuencia de la despersonalización es el fenómeno *masa*. Se trata de lo que MONZEL Nik. (*Gemeinde der Heiligen und Massenheilanstalt*, St. d. Z. 160 (1956/57, 422-435) llama: masa silenciosa (en oposición a la masa excitada - reuniones de mucha gente pasajeras, excitadas por sentimientos unánimes: temor, miedo, odio, etc.): aquel estado en el cual los hombres se han acostumbrado a entregar, a depositar (alienar) su autorresponsabilidad y su obligación de solidaridad en otros, especialmente en grandes organizaciones nacidas de formaciones sociales. Cfr. ORTEGA Y GASSER José, *la revolución de las masas*, Madrid, Revista de Occidente. El fenómeno correspondiente a la masa en el plano personal es la soledad: cfr. Lotz J. B. *Von der Einsamkeit des Menschen; Zur geistigen Situation des technischen Zeitalters*, Knecht, Frankfurt, 1955 (148 pp.).

<sup>62</sup> Cfr. HOLLENBACH, *Der Mensch der Zukunft*, op. cit. p. 47.

<sup>63</sup> Cfr. *ibid.* p. 47.

<sup>64</sup> Cfr. RAHNER K., *Geist in Welt*, op. cit. p. 130. Además se muestra aquí una nueva interpretación de la abstracción que podría recibir el nombre de “intuición abstractiva”. Se trata del descubrimiento, de la comprensión de la realidad por medio de un “volver la vista al propio ser real”. HOLLENBACH, *Der Mensch der Zukunft*, op. cit. p. 108/109, y *Sein und Gewissen*, op. cit. (cfr. p. 15, nota 3) p. 170 y ss. donde desarrolla esta idea apoyándose en Sto. Tomás. Con Rahner (cfr. *Geist in Welt*, op. cit. 230 y ss.) podemos decir que es la intelección *no-objetivada* (cfr. también BRUNNER A., *Der Stufenbau der Welt*, Kösel, München, 1950, esp. cap. II: Gegenständliches und Ungegenständliches Sein) del *excessus* al ser en cuanto tal, co-realizada en cada abstracción de tercer grado (abstracción metafísica) la cual no se realiza *sino como reditio subiecti in seipsum*, es decir, como *encuentro de sí mismo*. Cfr. HOLLENBACH, *Der Mensch der Zukunft*, op. cit. p. 107. y ss.

<sup>65</sup> Aquella trascendencia personal (o negativamente: el deseo de ella en la pérdida *in-trascendente*) se muestra también en muchos hechos históricos; se

El hombre se realiza en la trascendencia personal. Si ella no se le presenta, se desarraiga; y, al desarraigarse, se siente insatisfecho, inseguro. Pero justamente este estado de insatisfacción metafísica<sup>66</sup> es un garante para la posibilidad de una recuperación. En medio de ella empuja el deseo metafísico del hombre por salir a la superficie para transformar de nuevo la visión que tiene el hombre tecnizado<sup>67</sup>.

Recién cuando el hombre descubra de nuevo la trascendencia personal, tomará de nuevo distancia del mundo, es decir, descubrirá el mundo como lugar de su realización: “como ente *espiritual-material*, se sabe el hombre como necesitado del mundo, dependiente de su uso, de su consumo y también de su transformación”<sup>68</sup>. El mundo material es por lo tanto “parte de la persona humana. Interpretándose a sí mismo el hombre mediante el mundo material, y aprendiendo así el sentido de su existencia para buscar, ayudado por el mundo material, la realización plena de sí mismo, es el mundo el medio de manifestación para su propia existencia”<sup>69</sup>. En este sentido será, también la técnica, revelación de la existencia propia, puesto que ella le hace caer en la cuenta que el mundo le pertenece y no él al mundo: “Antes era totalmente natural que el hombre fuese una parte, la cumbre del cosmos natural... A esto correspondía la concepción teológico-filosófica de que el cosmos constituiría también sin el hombre una especie de manifestación objetiva de Dios, es decir un orden pleno de sentido en sí... El sentimiento de vida moderno es expresión de una verdad mayor que ésta: el hombre no es una parte del cosmos, sino que éste es parte de él... Es totalmente natural al hombre moderno que se pueden y deben poner al servicio del hombre todas las fuerzas de la naturaleza —también las fuerzas organizadoras del mundo animal y vegetal—... al servicio de la civilización, de la cultura, y también de la moral y de la religión”<sup>70</sup>.

podría resumir con aquella fórmula: ¡seas lo que eres! Cfr: BRUNNER A., *Die Religion*, Herder, Freiburg, 1956 (390 pp.). SELLMAIR Jos., *Der Mensch in der Tragik*, Kösel, München, 1939. PRZYWARA Erich, *Humanitas, der Mensch gestern und morgen*, Glock und Lutz, Nuernberg 1952 (903 pp.).

<sup>66</sup> Cfr. HOLLENBACH, *Der Mensch der Zukunft*, op. cit. p. 111 y ss. Esta insatisfacción metafísica es la condición de la posibilidad de muchas insatisfacciones psicológicas, especialmente en el campo de la culpabilidad y de la religiosidad no vivida concientemente. Cfr.:

FRANKL V. *Der unbewusste Gott*; Amandus-Verl. Wien, 1949 (121 pp.).

HAEFNER, *Schulderleben und Gewissen*, Klett Stuttgart, 1956.

HOLLENBACH J. M., *Gemut und Gewissen*, St.d.Z. 164 (1958/59) p. 50 y ss.

<sup>67</sup> HOLLENBACH, *Der Mensch der Zukunft*, op. cit. p. 111 y ss.

<sup>68</sup> HOLLENBACH, *Der Mensch der Zukunft*, op. cit. p. 115. Aquí se amplía y se sacan las consecuencias de lo que era el hombre para Rahner: *espíritu en el mundo*, cfr. *Geist in Welt*, p. 404 y ss.

<sup>69</sup> HOLLENBACH J. M., *Philosophie zwischen Ost und West. der Strukturwandel im Selbstverständnis des Menschen*, Wort u. Wahrh. 1956/I p. 378.

<sup>70</sup> HOLLENBACH, *Der Mensch der Zukunft*, op. cit. p. 117. En algunos siguientes capítulos desarrolla y aplica aquella idea en la situación estrictamente actual. Hollenbach nos había dado en su libro, *Sein und Gewissen* (op. cit. en la rota 59) una antropología metafísica mediante una discusión entre Tomás de Aquino y Heidegger.