

METAFISICA SOBRE EL SUELO DE LA "IMAGINATIO" *

El estudio *Espíritu en el mundo* (*Geist in Welt*) del jesuita Karl Rahner, retocado para la segunda edición alemana por el doctor Johannes Baptist Metz y traducido al castellano, sobre esta segunda edición, por Alfonso Alvarez Bolado S. J., hace accesible al lector culto de habla castellana una de las mejores contribuciones que han enriquecido y renovado, en estos años de postguerra, la filosofía escolástica. Rahner, cuyo trabajo *Geist in Welt* apareció por primera vez en 1939, está llevando adelante, junto con sus predecesores Marechal y Rousselot y los contemporáneos Lotz, Lonergan, De Finance, Von Balthasar, Cornelio Fabro y otros no menos ilustres, la tarea importante y necesaria de "poner al día" la Escolástica.

La pretensión de Rahner, como la de otros autores verdaderamente neo-escolásticos, se puede resumir así: "alejarse de tantas cosas como se han querido llamar *neoescolástica*, y retroceder hasta Santo Tomás mismo, precisamente para acercarse así a los problemas que se plantean al filosofar de hoy" (Prólogo a la segunda edición de *Geist in Welt*). La meta ambicionada pone ya de relieve la dificultad y el mérito de la obra de Rahner. Supone conocimiento profundo del filosofar moderno, dominio del pensamiento de Santo Tomás, e independencia de las tradicionales escuelas que se atribuían la exclusiva y ortodoxa interpretación del Aquinatense.

Espíritu en el mundo merecería no solo un comentario sino un estudio y una discusión cuidadosa. Por otra parte es una de esas obras de verdadera calidad que suponen, para la recta y fructuosa comprensión de la crítica que se hace sobre ellas, una previa lectura de la obra misma. Por este motivo, y a falta de holgura para emprender una crítica minuciosa de un pensamiento rico y profundo, aunque no siempre lo suficientemente nítido en su expresión, hemos de contentarnos con una presentación sintética de la obra. Al final de la reseña haremos algunas observaciones.

* KARL RAHNER. *Espíritu en el mundo*. Metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino. Edit. Herder, Barcelona, 1963.

Espíritu en el mundo, según dice el mismo Rahner, “ofrece un fragmento de la metafísica tomista del conocimiento” (versión española, a la que nos referiremos en adelante en esta recensión, p. 13). En efecto, en la metafísica aquiniana del conocimiento se pueden señalar regiones y perspectivas que en la obra de Rahner quedan apenas sugeridas. El intento de este autor se reduce a una metafísica del conocimiento *finito*, o sea a las codiciones de posibilidad del conocimiento humano. La total y “concreta envergadura de la metafísica tomista, solo podría determinarse en una investigación de lo que significa con el ser absoluto, que es ya siempre confirmado en la anticipación (Vorgriff). Tal investigación desborda por completo el marco de este estudio” (p. 381). Una metafísica de la *participación* cae, por consiguiente, fuera de los límites fijados por Rahner a su estudio. Este se concreta a “presentar en su interpretación (de Santo Tomás) lo que él cree haber entendido ser la concepción directiva en el concepto tomístico del conocimiento: metafísica sobre el suelo de la *imaginatio*” (p. 42, n. 8).

Para ello, es decir, “para adueñarse de lo propiamente filosófico de un filósofo (en este caso de Santo Tomás) solo un camino es viable: hundir los ojos con él en las cosas mismas” (p. 13). Al emprender esta ruta Rahner “se declara partidario de aquel principio heurístico según el cual, cuando se trata de un filósofo verdaderamente egregio como lo fue sin duda Santo Tomás, hay que alcanzar para sus afirmaciones un auténtico sentido *filosófico*... Cuando esto no se consigue, debe presumirse el fracaso del intérprete, y no que el filósofo deduzca tales afirmaciones de supuestos históricos, que se hubiesen de aclarar tan solo “históricamente”, es decir, como ingenuas pervivencias de una filosofía primitiva, de la física medieval, etc. Un estudio histórico de esta clase que no trata simplemente de contar lo que Santo Tomás dijo, sino que pretende revivir por propia cuenta el acontecimiento filosófico que con Santo Tomás se produjo, queda, naturalmente, más afectado por lo que su autor entienda por metafísica...” (p. 15).

Quedan así demarcados el objetivo, los límites y el método que Rahner se propuso en su “repetición” (tomando esta palabra en sentido heideggeriano) de Santo Tomás.

Nuestro autor “interpreta” a Santo Tomás desde el punto de vista de su propia concepción metafísica. Ahora bien: ¿Qué es Metafísica para Karl Rahner? “Es la comprensión conceptualmente articulada de aquel saber previo, que el hombre como hombre *es*” (p. 49). En otras palabras: Metafísica es la conciencia refleja, conceptualmente expresada, de lo que significa e implica *ser hombre*. De ahí que “la Metafísica es solo el análisis reflejo del propio fundamento de todo conocimiento humano que, como tal fundamen-

to, viene ya dado de antemano en todo conocimiento" (p. 372). De ahí también que, como recalca acertadamente Rahner, "el acto radical de la metafísica no es ninguna clase de conclusión causal desde un ente, como tal, hacia su fundamento, que a su vez no necesitaría ser sino otro ente, sino el *abrirse del cognoscente* sobre el ser en absoluto como fundamento del ente y de su conocimiento" (p. 375). Afirma aquí implícitamente Rahner que el método propio de la metafísica no es, hablando con toda exactitud, un método "racional" de lógica formal, sino un método reflexivo y trascendental.

Este "abrirse del cognoscente" para encontrar en su interior el fundamento de su existir y de su entender, tiene lugar porque el hombre "pregunta" por sí mismo acerca de sí mismo. "...La necesidad de preguntar en el existente humano implica en sí misma su propia transposición 'ontológica', y significa entonces: el hombre existe como la 'pregunta por el ser'. Para poder ser él mismo, el hombre pregunta por el ser en su totalidad" (pp. 73-4).

Tenemos entonces que "el punto de partida de la metafísica queda así determinado por una peculiar unidad dialéctica: el hombre interrogante es el punto de partida, y este hombre como tal está ya implantado en el 'ser en conjunto'. Este punto de partida de la metafísica es al mismo tiempo su frontera" (pp. 76-7). En estas expresiones de Rahner se reúnen los ecos de dos potentes voces, la de Santo Tomás y la de Heidegger. Para este último el hombre está "*immer schon vorweg beim Sein*", para siempre ya *anticipado* en el ser. Para Santo Tomás "*Ipsum esse est actus ultimus qui participabilis est ab omnibus, ipsum autem nihil participat*" (De anima, a. 6, 2um). La "anti-cipación", podríamos decir, es la manifestación para y en el sujeto cognoscente, de la "parti-cipación".

"Si el hombre no se encontrara interrogante, y por tanto finito, delante del ser e implantado en el ser, podría entonces de cualquier manera, y según propia elección, desde cualquier punto de este ser abarcar interrogativamente este todo" (p. 78). Empero el hombre pregunta por el ser desde su propia y auténtica condición existencial: "¿Cuál es, por tanto, el ente cabe el cual mora el hombre ya siempre necesariamente cuando es llamado delante del 'ser en conjunto'? Las cosas del mundo, él mismo con su cuerpo y con todo lo que pertenece al espacio y al 'mundo ambiente' de esta vida corporal" (p. 78).

En este punto confluyen, como dos caminos que se juntan para prolongarse en uno solo, el interrogante planteado por el filosofar moderno y la luminosa visión sobre el hombre y el cosmos que poseía Santo Tomás. Por-

que según Santo Tomás el hombre que trata de “entender su propio entender” y que, por lo mismo, se plantea la pregunta radical, es el hombre en su “*status præsentis vitæ quo passibili corpori coniungitur*” (Ia. q. 84, 7). Quien conozca, así sea someramente, el pensamiento de Santo Tomás sobre el “principio de individuación”, no puede menos de admitir que un espíritu encarnado en un *cuerpo* pasible, es, ni más ni menos, lo que en el argot moderno se llama un “existente concreto y mundanal”.

El “ex-sistente” —subsistente pregunta por el ser— trata de descifrar su propio enigma. No lo puede hacer, evidentemente, sino partiendo de su propio terreno y valiéndose de su propio equipo intelectual. Entendiendo su propio entender (como dice Santo Tomás) o “ex-sistiendo” personal y auténticamente (como hoy se dice) alcanza el hombre la respuesta a su pregunta inicial, porque esclarece su propia situación ontológica y vislumbra el fundamento (Grund), el principio trascendente de donde recibe el ser y hacia el cual tiende con una fuerza irresistible y misteriosa de gravedad ontológica. “Anima humana intelligit seipsam per suum intelligere, quod est actus proprius eius, perfecte demonstrans virtutem eius et naturam” (Ia, 78, 4, 4um).

Ahora bien, la intelección humana se encuentra ligada, según Santo Tomás, a la imaginación y a los sentidos, y a través de éstos y de aquella, al espacio y al tiempo. Por eso, afirma Santo Tomás, “es imposible, dada la constitución de nuestro intelecto en esta vida, durante la que permanece unido a un cuerpo receptivo, que el intelecto pueda entender actualmente algo sin que se aplique a los *phantasmata*” (Ia. 84, 7, c). O, como lo dice en el Comentario al *Liber de Causis* (prop. 2ª), “anima secundum substantiam quidem excedit tempus et motum et attingit æternitatem, sed secundum operationem attingit motum... Et, quia motus est in tempore, tempus attingit operationem ipsius animæ”.

Intelección es la “reducción” de los entes y del ex-sistente al *esse*. Pero el hombre, precisamente por ser “ex-sistente”, no puede llevar a cabo esta reducción sin volverse a los *phantasmata*, es decir, sin reafirmar continuamente su condición espacio-temporal. Partiendo de su inserción en el espacio-tiempo, el hombre asciende a lo absoluto. Pero durante su ascensión, durante la trayectoria de su “transcender” metafísico, no puede dejar de pisar el terreno que lo hace ser *tal ex-sistente*: un espíritu en el mundo. La *conversio ad phantasmata* según Santo Tomás, y según Rahner “la unidad de intuición (sensible) y pensar en el juicio como expresión de la unidad originaria de la sensibilidad con el espíritu libre, que, sin embargo, se ha configurado en el interior de ella” (pp. 299-300). El espíritu libre se configura

en el interior de la sensibilidad, porque el espíritu es la "forma substancial" del cuerpo, porque "*anima est ultimus terminus æternitatis et principium temporis*" (In De Causis, prop. 2ª).

Cuanto acabamos de decir explica la división tripartita que Rahner dio a su obra. La primera parte de *Espíritu en el mundo* es una interpretación introductoria (una versión filosófica, podríamos decir) del artículo 7º de la Cuestión 84 de la Summa Teológica, en el cual Santo Tomás se propone el tema de la *conversio ad phantasmata*: "¿Puede el intelecto conocer algo actualmente por medio de las *species* inteligibles que en sí mismo tiene, sin necesidad de aplicarse a los *phantasmata*?". Rahner advierte expresamente que su estudio bien hubiera podido titularse *conversio ad phantasmata* (p. 17). La segunda parte de la obra recoge el leit-motiv esbozado en la primera, lo profundiza y amplía, investigando las condiciones de posibilidad de la intelección humana. En esta segunda parte, como es natural, entran en juego las grandes tesis de la metafísica aquiniana del conocimiento: la "abstracción" y sus diversos modos, la sensibilidad con sus estructuras aprióricas, la "reditio completa" del intelecto sobre sí mismo, y el "intellectus agens" como potencia del "excessus" sobre el *esse* o como "facultad de la anticipación sobre el ser en absoluto" (p. 381).

La tercera parte de la obra, en boceto nada más, trata de la posibilidad de la metafísica "sobre el plano de la imaginatio". Más en concreto: en esta tercera parte se pregunta Rahner "sobre la posibilidad de la metafísica en el supuesto de que todo pensar humano permanece continuamente referido a la intuición sensible" (p. 370).

Basten las ideas expuestas para cumplir con el cometido que nos propusimos: presentar la obra de Rahner sin entrar en discusiones sobre la hermenéutica del autor acerca de la obra y los textos filosóficos de Santo Tomás.

No podemos, sin embargo, poner punto final a esta reseña sin proponer a nuestra vez algunos interrogantes a algunas afirmaciones del autor. Interrogantes que —lo debemos decir— no son propiamente un rechazo del pensamiento total de Rahner, sino puntos de discusión y temas para un diálogo.

En la p. 52 trata Rahner de "la esencia del intelecto humano que, para Santo Tomás, debe determinarse a partir de su *coniungi passibili corpori*, unión que se expresa... en la aplicación a la *imaginatio* como única y necesaria intuición humana". Evidentemente Rahner toma aquí la "intuición" en el sentido kantiano del término. Pero nos atrevemos a decir que, hablando escolásticamente, y sobre todo tratando de hacer una exégesis del pen-

samiento de Santo Tomás, es inexacto afirmar que la intuición sensible sea la *única* intuición humana. Según Santo Tomás la “reditio completa” o “reflexio intellectus in seipsum” es también una auténtica intuición. No —evidentemente— un *intuitus intellectivus*, que Santo Tomás reserva para el intelecto angélico, pero sí una *intuición reflexiva*. “Est igitur supremus et perfectus gradus vitæ qui est secundum intellectum, nam intellectus in seipsum reflectitur et seipsum intelligere potest” (C. G. IV, 11). Mediante este retorno total del intelecto humano sobre sí mismo, éste “*experitur se esse*”, capta experimentalmente, intuitivamente, su propio existir. (Cfr. S. Th. Ia. 76, 1, c; I-IIæ. 112, 5, lum).

A la “aclaración preliminar del concepto de *esse* en Santo Tomás” que Rahner explana a partir de la p. 164, no podemos menos de hacer algunos reparos. Escribe nuestro autor: “Si el conocimiento humano tiene su objeto primero, y el que aguanta todo otro objeto posible, en lo otro del mundo dado en sí mismo en la sensibilidad, entonces el conocimiento humano solo puede saber del *esse* como auténtico y único *ser en sí*, en cuanto le viene ofrecido en la sensibilidad en su concreta y limitada identidad. Si se pregunta, por tanto, qué es *esse*, hay que remitir siempre al *ens* poseído en la sensibilidad en su identidad, y sin este *ens* sensiblemente dado, no hay en absoluto conocimiento alguno posible de lo que el *esse* pueda significar”.

La manera como Rahner explica aquí el proceso noético mediante el cual nos es dado conocer el *esse*, está en conexión inmediata con su concepción, anteriormente expuesta, sobre la intuición. Pero así como, según dijimos, en nosotros se da, además de la intuición sensible, una intuición intelectual *reflexiva*, de igual manera para conocer el *esse* no basta, y, más aún, es absolutamente inadecuado para lo que se pretende, el “remitir siempre al *ens* poseído en la sensibilidad”. De esta manera solo se obtendría un *esse* abstracto, concebido como “forma” y no como “acto”. Para captar lo que significa *esse* según Santo Tomás, para quien el *esse* es “*actualitas omnium actuum et propter hoc est perfectio omnium perfectionum*”, hemos de volver la mirada al *ens* poseído en la sensibilidad, pero, ante todo, hemos de aprehendernos como existentes o, mejor, como *subsistentes* en acto, mediante la intuición reflexiva. Este es el camino para captar el *esse* como “*en sí*” de la realidad aprehendida en el juicio. Quizá sea esto lo que quiere insinuar Rahner cuando, al final de la tercera parte, afirma “que la metafísica como investigación apriórica no considera meramente como negatividad real la

physica, el 'mundo', lo a posteriori, a los que queda formalmente referida (como metafísica del espíritu encarnado), sino que ella misma, en su propio a priori solo a través del a posteriori adviene a su 'contenido' propio" (p. 385).

Podría parecer hiperbólica y aun prestarse a equívocos la afirmación de Rahner (al menos en la forma en que la presenta la versión española) "de que lo a priori 'por sí mismo' está referido a lo a posteriori; de que, para llegar a ser realmente él mismo, no puede de ninguna manera mantenerse en su *pura trascendentalidad*, sino que *tiene que entregarse a lo categorial*" (p. 385. Subrayamos nosotros). Un lector menos informado, o prevenido contra las ideas de Rahner, podría objetar así: Si, como término final a la pregunta radical que *es* el hombre, "lo último conocido, Dios, se ilumina tan solo en la envergadura sin frontera de la anticipación, en el apetito del ser en absoluto que comporta toda acción del hombre"... , no se ve por qué eso "último conocido" no pueda mantenerse en su pura trascendentalidad y *tenga que entregarse a lo categorial*. En efecto, si todo ex-sistente no es sino una "parti-cipación" del *Ipsum esse*, y si, por consiguiente, el *Ipum esse* es participable por la criatura, no es porque Dios "tenga que entregarse a lo categorial", sino porque El, siendo absoluta Libertad e insondable Amor, *quiere* entregarse a lo categorial, y siendo —como dice el Concilio Vaticano I— "re et essentia a mundo distinctus, in se et ex se beatissimus, et super omnia, quæ præter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus... ad manifestandam perfectionem suam per bona, quæ creaturis impartitur, liberrimo consilio... condidit creaturam" (Denz. 1782-3). Indudablemente la intención y la mente de Rahner están muy distantes de las del teólogo del siglo pasado, Günther, a quien alude y contra quien se dirigen algunas de las definiciones del Concilio Vaticano I. Pero la forma de expresarse de Rahner debería prestarse menos a algún malentendido.

Y ahora, después de haber presentado a Rahner y esbozado las líneas generales de su magnífico estudio, dejemos que el autor mismo hable y concluya, como solo él sabe hacerlo, su obra filosófica, prelude de sus profundos estudios teológicos: "Para que podamos oír, si Dios habla, tenemos que saber que El es; para que su palabra no encuentre a uno que ya sabe, tiene El que permanecemos oculto; para que El hable al hombre, tiene que encontrarnos su palabra allí donde ya siempre estamos, en nuestra situación terrestre, en la hora terrestre. Al penetrar el hombre en el mundo *convertendo*

se ad phantasma, se ha cumplido ya la revelación del ser en absoluto y, en el hombre, el saber de la existencia de Dios; y, sin embargo, este Dios nos permanece oculto como el más allá del mundo... Entendido así el hombre (como apertura al ser en absoluto, a la par que inmersión en el aquí y ahora de este mundo finito), el hombre puede escuchar si por acaso Dios habla, porque sabe que Dios es; y puede hablar Dios, porque El es el desconocido. Y si cristianismo no es idea del eterno y siempre presente espíritu, sino de Jesús de Nazaret, la metafísica de Santo Tomás será cristiana, si revoca al hombre hacia el aquí y ahora de su mundo finito, pues también el Eterno penetró en él, para que el hombre *le* encontrara y en *El* se encontrara una vez más a sí mismo" (palabras finales de *Espíritu en el mundo*).

GUSTAVO GONZALEZ, S. J.