

## EL HOMBRE Y LA EVOLUCION. II

(La relación espíritu - materia)

Jesús Avelino DE LA PIENDA

El problema de la relación entre el espíritu y la materia es un problema constante en la historia de la cultura, y, sobre todo, en la historia de las religiones y en la historia de la Filosofía. En cada cultura, en cada religión, en cada sistema filosófico, ha recibido una respuesta, ya fuese de manera meramente empírica, de hecho, ya fuese de manera teórica y refleja.

Las respuestas dadas podrían ser clasificadas fundamentalmente, aun a riesgo de simplificar, en monistas y dualistas. Las respuestas monistas eliminan uno de los extremos del problema: el espíritu o la materia. Aquellas que eliminan la materia defienden un monismo espiritualista: el espíritu lo es todo o todo es espíritu. Los que eliminan el espíritu defienden un monismo materialista: la materia lo es todo o todo es materia.

Las respuestas dualistas, aunque reconocen la realidad ontológica de ambos extremos, no suelen dar el mismo valor a cada uno de ellos. Unos creen en la preponderancia del espíritu sobre la materia: el espíritu es la realidad originaria de donde procede la materia (sea por emanación, por creación o de otra manera) y hacia donde, en último término, tiende el devenir material. Otros creen en la preponderancia de la materia, considerando a ésta como la realidad ontológica más fundamental y al espíritu como un producto de la misma.

Evidentemente, cada teoría en concreto tiene múltiples matices que ofrecen dificultades para poderla encasillar en este esquema tan simple. Los mismos conceptos de «espíritu» y de «materia» tienen importantes variaciones de contenido según la teoría de que se trate. Todas ellas, sin embargo son teorías con una destacada carga de contenido metafísico, incluso aquellas que se autocalifican de antimetafísicas, pretendiendo apropiarse en exclusiva el calificativo de «científicas».

El presente artículo recoge una respuesta actual y en parte original al problema planteado: la teoría del profesor alemán K. Rahner. Es una respuesta ya vieja en muchos de sus elementos, pero nueva en cuanto al conjunto de todos ellos.

Una primera parte de esta teoría ya fue publicada en el n.º 1 de esta revista (1). Este artículo es su continuación.

El devenir, como ya se ha indicado en el artículo antes citado, implica dos pasos especialmente difíciles de explicar:

- a) El paso de la materia inorgánica a la vida: La materia muerta o inorgánica está,



EL ENTIERRO DEL CONDE DE ORGAZ

Toledo: Santo Tomé. - 1586.

,80 × 3,60.

sólo en apariencia, abierta a la totalidad de la realidad material, siendo pura función del todo, completamente injertada en el nexo de las causas a ella extrínsecas. Pero precisamente por esto, no posee apertura alguna hacia el conjunto de la realidad. Existe sólo como un momento suyo, precisamente porque no posee todavía aquella interioridad y aquella concentración (al menos como forma) de cara a la totalidad (al menos de una ambiente) que caracteriza al ser viviente.

La materia pura está totalmente abandonada *al otro* en una absoluta autoalienación, y por eso no puede experimentar al otro como tal. No tiene «apertura» hacia *lo otro* porque no es interior a sí misma. El viviente, sin embargo, realiza ya una interiorización y una posesión en sí mismo de su propio objetivo. La vida es, por concepto, interioridad, autoposesión, que en el espíritu adquiere su máxima realización y autosuperación (2).

En el mundo orgánico, la materia alcanza formas sustanciales (*principia vitae*) esencialmente superiores.

b) El paso de la materia orgánica al espíritu: Es un paso único, sin precedentes, pero sin que por eso la dinámica creadora, interna a la causa finita, adquiera un carácter milagroso y categorial (3). En el espíritu llega el devenir de la materia a la máxima aspiración, autosuperación que se pueda explicar dentro de un orden puramente natural. En el progreso de la materia hacia el espíritu, la interioridad, la apertura, la autonomía de los entes, van creciendo proporcionadamente al proceso mismo del devenir, hasta llegar en el espíritu a un grado sin precedentes, indeducible e irreductible a la sola materia y vida orgánicas (4).

Las relaciones del espíritu con la materia, y viceversa, no se pueden reducir a las de dos grados inmediatamente sucesivos del devenir. El espíritu no es sólo la meta del devenir de la materia, sino que está en el origen de ésta y en su mismo interior.

Por eso seguiré un esquema de trabajo en el que queden lo más claros posible los diversos aspectos de la relación espíritu-materia.

**Concepto rahneriano de espíritu.**—El hombre es sustancialmente uno. Y de tal manera que esta unidad está ontológicamente preordenada, en su composición esencial, a una verdadera pluralidad, real e irreductible.

El hombre es uno en su origen, en su duración y en su destino final. No se puede, por tanto, hacer afirmación alguna sobre él o sobre alguno de los múltiples elementos de su esencia que puedan ser absolutamente indiferentes para todos los otros elementos, y que no sea, ipso facto, una afirmación que de algún modo afecte a todo el hombre.

Esto hay que tenerlo muy en cuenta cuando se habla del *alma* y del  *cuerpo*, del  *espíritu* y la  *materia*. Toda afirmación sobre una parte implica una afirmación sobre todo el hombre (5).

Según Rahner, el hombre no es una composición antinatural o meramente provisional de espíritu y materia, sino una unidad que lógicamente y objetivamente antecede a la diversidad y distinguibilidad de sus momentos, y de tal manera que éstos no son propiamente aprehensibles sino como momentos del hombre uno, en los que la esencia de éste, originariamente una, se descompone y despliega (6).

Solamente por medio de una deducción trascendental podemos saber lo que es espíritu (7). Y esto hasta tal punto que no tiene sentido preguntar si el espíritu se deriva de la materia (8).

Esto supuesto y teniéndolo siempre en cuenta, pasaré a estudiar el concepto de  *espíritu* para luego fijarme en el de  *materia*. Creo que es legítimo el considerarlos por separado, dentro de lo que es posible, ya que, no obstante su unidad y mutua referencia, son esencialmente diferentes, con notas propias irreductibles e indeducibles las unas de las otras.

**Origen del concepto de espíritu.**—En la concepción rahneriana el espíritu es un dato apriorístico del conocimiento humano, aunque necesite de una explicación refleja (9).

La realidad verdaderamente primera en la experiencia humana no es lo material en sí, sino la relación unitaria existente entre un  *sujeto* que plantea  *cuestiones* o interrogativos en la línea de un horizonte infinito, y un  *objeto sensible* que se manifiesta, apriorístico y aprehendido dentro del horizonte trascendental pero no deducible de él. La realidad originaria de la experiencia es la unidad y afinidad del dualismo sujeto-objeto.

Pero un análisis del origen del conocimiento humano revela que el espíritu es una realidad propia, originaria, no deducible de ninguna otra, una realidad comprensible y accesible sólo en su propia experiencia (10). Y sólo a partir de una tal experiencia del espíritu se puede decir qué cosa sea la materia. Por tanto, para una ontología existencial y una antropología metafísica es claro, ya a priori, que la cuestión de una posible deducción del espíritu a partir de la materia no tiene sentido alguno. Porque en tal caso se podría deducir la realidad lógica y ontológicamente anterior de aquella que bajo ambos aspectos es posterior. Y se pensaría que la realidad cronológicamente anterior debe ser también el fundamento ontológico de la realidad posterior (11).

Una metafísica existencial sólo puede resolver la cuestión de qué sea la materia porque y en cuanto ya sabe qué es el espíritu.

Partiendo de esta experiencia metafísica del espíritu se puede afirmar qué es lo material en cuanto tal. Es entendido como aquella realidad cerrada, en su singularidad, a la experiencia de la trascendencia hacia el ser en general.

Sobre estos principios, queda claro que el espíritu no es deducible por principio de una combinación, cualquiera que ella sea, de la realidad material; es decir, de un elemento que por su esencia propia está cerrado y es incapaz de aquella apertura hacia la totalidad del ser propia del espíritu (12).

En la misma cuestión sobre qué es el espíritu ya se pone y se experimenta el espíritu mismo y se puede deducir su significado de la cuestión misma mediante una deducción trascendental (13).

El espíritu es dado, de un modo originario, como una esencia genuina e indisoluble en una experiencia trascendental en la que el hombre se experimenta como el ente uno, espiritual y corpóreo. Por esto el hombre tiene un ser inderivado, que sólo puede existir como un todo. Por tanto, o existe necesaria y externamente, o viene a la existencia mediante una posición *trascendente*, mediante una acción creativa de la Primera Causa, y no por una combinación de partículas elementales preexistentes e independientes.

Desde el primer momento del conocimiento humano resulta que el espíritu es una realidad propia y originaria, que no se puede deducir de ninguna otra y que sólo es comprensible partiendo de su misma experiencia (14).

No obstante lo dicho, existió una prioridad histórica de la materia; existió primero la materia. El espíritu en este sentido es como el resultado de la historia natural (15).

Para Rahner existe una profunda diferencia entre el concepto de naturaleza aplicado a los seres no-espirituales y el concepto de naturaleza aplicado a los seres espirituales y libres.

Para mayor claridad se adelanta aquí brevemente lo que entiende este autor por naturaleza no espiritual, contraponiéndola a lo que él entiende por espíritu.

**Concepto de Naturaleza no-espiritual.**—En los seres infrapersonales la naturaleza es algo cerrado en cuanto que la esencia, y con ella su obrar, está siempre referida a un ámbito determinado y limitado (16).

La razón íntima de su naturaleza es la definición y restricción a un cierto, fijo e insuperable ámbito de acciones y de cosas que constituyen su co-mundo (*Umwelt*).

El objeto formal de su potencia es absolutamente finito. En ella no es posible potencia obedencial alguna de cara a un orden sobrenatural. Su naturaleza está limitada

respecto del término y del fin al que tiende. No posee un misterio interno personal del cual pueda disponer en libertad. Su naturaleza está abierta al dominio del ser personal e inteligente (17).

**Concepto de Naturaleza Espiritual.**—Más que dar una definición comprensiva y sintética, iré exponiendo aquellas notas que, según este autor, constituyen la esencia propia del espíritu como tal.

### 1. Apertura hacia el ser ilimitado (18)

Esta es la nota fundamental en la que se encuentran incluidas ya todas las demás. Es la nota que puede servir de definición del espíritu finito. El espíritu finito, porque espíritu y porque finito, es la absoluta apertura al ser en general e ilimitado. El objeto formal de sus facultades no tiene ningún límite extrínseco (*potest fieri quodammodo omnia*). Está limitado por razón del término del que procede, por su historicidad y corporeidad, etc., pero es apertura hacia el ser ilimitado, no sólo entendido en abstracto, sino también tomado como real. Es decir, es apertura hacia Dios mismo (19).

### 2. «Apertura» sobre-sí-mismo

El ser espiritual está dado a sí mismo, es autoconsciente, es capaz de constituirse en objeto por autorreflexión, es el «ser-cabe-sí-mismo» (20).

La esencia del ser es conocer y ser conocido en una unidad primigenia a la que Rahner designa como un estar consigo (*bei-sich-sein*), como un estado de luminosidad (*Gelichtheit*), como subjetividad. Esta es, según él, la primera tesis de una ontología general, mientras la apertura absoluta del hombre hacia el ser en general, es decir, el hecho de que el hombre sea espíritu, constituye la primera tesis de una antropología metafísica (21).

Ser y conocer constituyen una unidad primigenia (22). Es decir, del ser de los entes forma parte la referencia cognoscente a sí mismo. El conocer que forma parte de la constitución esencial del ser es el estar-consigo del ser mismo, es la autoconciencia del cognoscente. El espíritu, cuando actúa, es consciente de sí mismo como cognoscente, como actuante, y de su acto.

En su concepto primigenio, conocer es posesión de sí mismo. Y un ente se posee a sí mismo en la misma medida en que es ser. Ser, conocer y poseerse están en la misma proporción. El hombre como espíritu finito, como ser finito, tiene una posesión limitada de sí mismo. Es capaz de autorreflexión, de volverse sobre sí mismo, de estar dado a sí mismo, pero siempre de un modo limitado.

Podemos decir que el hombre, en cuanto es espíritu, es capaz de una autorreflexión (*reditio in seipsum*), completa no de hecho sino virtualmente, es decir, tiende a ser completa pero sin llegar a ello.

Pero aquí nos surge una dificultad: Por una parte la capacidad de autorreflexión aparece como nota distintiva del espíritu, y por otra hemos afirmado que el «estar-consigo» forma parte de la estructura fundamental del ser. Por tanto, no deberá existir ningún ente que no implique a priori esa identidad de conocer y ser conocido, ese «estar-consigo», esa autoconciencia (23).

De cara a una solución, un primer paso es tener en cuenta que la tesis rahneriana de

que ser y conocer se identifican ha surgido como presupuesto de la posibilidad de que todo ente sea fundamentalmente conocible en cuanto a su ser.

El hombre pregunta por el ser. Pero para que el preguntar tenga sentido se requiere no sólo que haya algo interrogable, algo que pueda ser objeto de pregunta, que sea cognoscible, sino también que eso mismo sea algo «cuestionable», es decir, algo no sabido ya bajo todo aspecto, algo cuya respuesta aún no esté exhaustivamente dada. Porque la pregunta no se puede hacer acerca de lo ya sabido en cuanto tal. Tenemos entonces que la dificultad anterior se determina de esta forma: Está por una parte la cognoscibilidad del ser que se nos muestra como un estar consigo, como una unidad primigenia de ser y conocer. Por otra parte la «cuestionabilidad» del ser parece suprimir esa cognoscibilidad como un estar consigo; parece suprimir esa unidad primigenia de ser y conocer. ¿Por qué se ha de preguntar por el ser si en todo caso el ser es un estar consigo?

Pero dado el carácter finito del ente que pregunta, tenemos que el ser del ente que pregunta no se identifica simplemente y bajo todos los aspectos con el ser por el que se pregunta.

En este sentido, el ente que pregunta es no-ser. En tanto en cuanto pregunta es no-ser. Pregunta por el ser que aún no posee y al que está abierto. No obstante, el que pregunta es ser. Y cuando pregunta por el ser en general, pregunta también por su *ser* implícitamente. Cuando pregunta por el ser, es que ya sabe algo del ser por el que pregunta. De lo contrario, la pregunta no sería posible. Si pregunta por el ser, es porque ya tiene *ser* y sabe de él en el estar consigo mismo. El grado de estar consigo, de luminosidad o transparencia para consigo mismo («subjetividad»), está en proporción al modo de tenencia del ser (24).

Pero, dado que el concepto de ser es analógico y ser y conocer se identifican, por lo mismo es analógico el estar consigo (ya que conocer es estar consigo).

Por tanto, la *reditio in seipsum* varía intrínsecamente según la constitución de los diferentes grados de ser (25).

Todo aspira a retomar a sí mismo, a tomar posesión de sí mismo, puesto que y en la medida en que toma posesión de sí mismo, es posesión del ser.

Todo hacer y obrar, desde lo puramente material hasta la vida interna del Ser Supremo, no son sino variaciones de este único tema metafísico: posesión de sí, subjetividad. Y la posesión de sí se obtiene pasando por una doble fase:

a) Una efusión, una exteriorización de su propia esencia, exteriorización que arranca de su propio fondo: una *emanatio*.

b) Un volver a recoger en sí esa esencia exteriorizada desde su propio fondo; un volver a interiorizar su esencia en cierto modo manifestada.

Cuanto más interiores son estas dos fases al ser emanente y refluente en sí mismo, cuanto más puede un ente expresarse y retener en sí lo expresado, tanto más se le muestra el ser como su propio estar consigo (26).

Según esto, los entes se pueden clasificar conforme a la capacidad de retomar sobre sí mismos en su interiorización (27).

El *ente material* muestra lo que es, expresa su acción hacia el exterior (*ad extra*), pero le falta el retorno sobre sí mismo. Propiamente sólo a otros muestra lo que es, no a sí mismo. Para sí mismo permanece oculto. No es autoconsciente, no es transparente ni luminoso, sino únicamente para otros está abierto y a disposición del ente cognoscente.

La materia, en su evolución progresiva, llega a estar dada a sí misma por primera vez en el hombre, en cuanto espiritual.

El hombre está ahí, es el producto de la naturaleza. Pero no está ahí en cualquier momento, sino al final de un desarrollo que incluso él mismo, al menos parcialmente, puede conducir en cuanto que sale al encuentro de lo que le produce objetivándolo y configurándolo. La naturaleza llega en el hombre a sí misma.

Lo peculiar que se hace en el hombre realidad, lo que alcanza en él la realidad finita y en lo que la materia se trasciende a sí misma, es el «estar-dado-a-sí-misma» y la apertura al ser en su totalidad y a su primer fundamento en cuanto tal (28).

El cosmos, en el hombre, se encuentra-a-sí-mismo, hace de sí mismo su propio objeto, y no sólo tiene la referencia hacia su fundamento como hacia un presupuesto tras de sí, sino también ante sí como tema (horizonte y término) señalado.

Tenemos, pues, que la capacidad de retorno sobre sí mismo comienza con el espíritu. El mundo llega a esa capacidad sólo cuando en su evolución progresiva llega al espíritu.

El estar-dado-a-sí-mismo constituye una nota esencialmente constitutiva del espíritu. Dondequiera que haya un espíritu finito, hay un estar-dado-a-sí-mismo del cosmos que es irrepetible.

Pero hay que recordar que para el espíritu finito ese volver sobre sí mismo no puede llegar por sí solo a reflexión perfecta, aunque tienda a ser cada vez más perfecto. En terminología más escolástica, se puede decir que el espíritu es capaz de la *reditio in seipsum*, pero sólo «virtualmente» perfecta o completa (29).

El hombre, porque espíritu, al pensar y obrar, no sólo muestra lo que es, sino que concomitantemente él mismo sabe, es consciente de su pensar y obrar; sabe de sí mismo como pensante y operante. Y porque finito, no sabe plenamente de sí mismo; no sabe absolutamente todo lo cognoscible, sino que el ser y él mismo, porque es ser, son para sí siempre interrogables y cuestionables.

El hombre es un sujeto siempre frente a un objeto. En su salida aprehendente hacia las cosas retorna el hombre de tal manera a sí, que se halla a sí mismo como *sujeto* en contraposición con esas cosas conocidas que están frente a él (*ob-iectum*, *Gegenstand*).

### 3. La pregunta metafísica

La «pregunta por el ser en su totalidad» es nota esencial fundamental del hombre. El hombre *es* pregunta por el ser. En esta expresión se pueden sintetizar las dos aperturas de que hablé antes; es la nota metafísica fundamental que compete al hombre porque es espíritu. Es, pues, una tendencia consciente, innata y apriorística hacia el ser ilimitado y real.

En su conocer y querer, el hombre trasciende más allá de todo lo individual, de todo lo finito, incluso trasciende su propia finitud y creaturalidad, tendiendo hacia la realidad ilimitada, increada: Dios. La apertura hacia sí mismo y la apertura hacia el absoluto se condiciona recíprocamente.

El preguntar es la «menesterosidad» del hombre; Rahner usa el término alemán *Not* que bien se puede traducir por «menesterosidad», implicando un doble significado:

—*Indigencia*, es decir, necesidad de preguntar por el ser, porque el hombre *es* en el ser y aún no lo posee.

— *Tarea*; preguntar por el ser es tarea necesaria y esencial en el hombre.

En los *Escritos de Teología* aparece con frecuencia la expresión «pobre apertura», que viene a significar lo mismo que «menesterosidad» (*Not*) (30).

En torno a la pregunta metafísica como constitutivo fundamental del espíritu humano, habla K. Rahner muchas veces y con gran amplitud en sus obras filosóficas y también en las teológicas.

Pero ahora bástenos saber que es una de las notas que distinguen fundamentalmente al espíritu de lo material.

#### 4. La indefinibilidad del espíritu.

Trato aquí sólo de decir bajo otro punto de vista algo que fundamentalmente ya está dicho.

El espíritu en cuanto tal tiende ilimitadamente hacia el ser ilimitado. Pero esta ilimitación objetiva del ser espiritual nos hace difícil saber a qué está ordenado en concreto ese ser espiritual por su naturaleza misma y a qué no lo está; qué es lo que puede hacer obrando en su libertad y qué es lo que no puede hacer; qué es lo que Dios le puede dar por razón de su naturaleza y qué cosa no.

Una cosa infrapersonal la podemos definir, pero el espíritu, el hombre, por naturaleza es indefinible. Se pueden definir muchos elementos del hombre, como cuando decimos, p. ej., que es «Animal-racional», pero en su totalidad el hombre, porque espíritu, es por esencia la indefinibilidad llegada a sí misma (31).

#### 5. La libertad (32)

La acción libre, en su esencia primigenia, no consiste tanto en la posición de algo otro, de algo extraño, de una obra que se contraponga como algo distinto de la acción, sino que es más bien realización de la propia esencia, toma de posesión de uno mismo, de la realidad del propio poder creativo sobre sí mismo.

La acción es posición libre original, indeducible, pero no es algo que, al que la conoce «en la posición misma», se la ofrezca como algo otro, sino que en el fondo es el actuante mismo. Por eso es luminosa para él mismo, siendo en cambio oscura para otro que no pueda asistir a la posición de la acción, sino únicamente hallarse con la acción ya puesta.

Tal acción libre es lo que más está en sí mismo, por lo cual es lo más luminoso en sí mismo y para sí mismo, y lo menos transmisible a otro. En sí mismo es luminosa y para otro es oscura. (33).

Si el espíritu es estar-dado-a-sí-mismo y la acción libre es lo que más está-dado-a-sí-mismo, es, pues, concluyente que la libertad pertenece a la estructura específicamente espiritual.

El espíritu finito en su infinita apertura hacia el ser ilimitado, hacia Dios, se encuentra en una situación de libertad ante el Dios libre. El hombre tiene que aceptar su existencia que le viene dada de antemano, pero porque es libre la acepta libremente y tiende a disponer plenamente de toda su existencia en libertad ante el Dios que libremente lo puso en la existencia (34).

K. Rahner insiste en la importancia y función de la voluntad libre en esa estructura fundamental del espíritu como apertura radical hacia el ser absoluto y sobre sí mismo (35).

Para Rahner la libertad viene a ser capacidad de realización de la propia esencia, de posesión de uno mismo.

El hombre, porque es espíritu, porque es libre, tiende a la plena posesión de sí mismo, a disponer de sí mismo, de su esencia y existencia en su totalidad. Pero en esta tendencia se encuentra con un dualismo radical específicamente humano: es el dualismo «naturaleza-persona», según doctrina existencialista.

«Naturaleza»: es todo lo que (y en cuanto que) en el hombre tiene que estar previamente dado (*Vorhandenheit*) como objeto y condición, para que la decisión libre del hombre sobre sí mismo sea posible.

«Persona»: es el hombre en cuanto decide sobre sí mismo, disponiendo libremente, en cuanto posee su propia realidad definitiva, como acto de su decisión, libre sobre sí mismo. El dualismo naturaleza persona es específicamente humano, y de fundamental importancia distinguir entre lo que el hombre es antes de empezar a actuar y lo que es en cuanto ser que dispone de sí mismo (36).

La raíz metafísica de este *dualismo naturaleza-persona* que se da en el hombre, no está en la finitud del hombre, ni en el dualismo esencia-existencia, ni en la diferencia real entre sus facultades, sino en el dualismo materia-espíritu (37).

Tenemos, pues, que la libertad es nota que pertenece a la estructura fundamental del espíritu pero que en el hombre por ser espíritu finito y material no puede llegar a esa radical y plena disposición de sí mismo dando lugar a un dualismo radical naturaleza-persona que K. Rahner llama concupiscencia. (Esta viene a ser la impenetrabilidad y resistencia de la naturaleza a ser dominada por la persona y su decisión libre.)

La libertad es una de esos «existencialistas» que le vienen «dados» al hombre en su naturaleza; la libertad es impuesta al hombre por ser espíritu, pero ha de ser una libertad libre, una libertad libremente aceptada; el hombre, llegado a conciencia personal, no tiene otro remedio que ser libre (39).

Un desarrollo de carácter más metafísico y radical nos lo ofrece Rahner en su obra *Geist in Welt* (40).

Allí desarrolla ampliamente la base ontológica de la libertad del espíritu.

## **6. El misterio personal o interioridad poseída en libertad y autoconciencia.**

El ser espiritual posee una interioridad personal de la que tiende a disponer libremente. Se autoposee a sí mismo por razón de su espiritualidad y de la íntima conexión de su espíritu con su cuerpo (41).

El hombre, porque espíritu, dispone de sí mismo ante Dios y la eternidad. Tiene libertad de autorrealización de su propia esencia. Está dado-a-sí-mismo y sólo en libertad se puede dar a otros.

El hombre posee un misterio personal esencialmente abierto al misterio divino y en necesaria dependencia de él (42). No sólo está esencialmente referido al misterio, sino que es esencialmente misterio en sí mismo, es participación del misterio absoluto que es Dios (43).

## **7. Irreductibilidad del espíritu y del hombre a la pura materia.**

Esta irreductibilidad está garantizada, no obstante la relación del hombre con toda la evolución biológica, por la conciencia que el hombre tiene de la propia trascendencia absoluta, de la propia espiritualidad y libertad, y esto antes de todo conocimiento de la pura biosfera y de su relación con el mundo inorgánico (44).

El espíritu, no obstante su unidad con la materia, es esencialmente distinto de ella, irreducible a ella y es por esencia simple e inmortal; sólo puede venir a la existencia en virtud de un acto que se llama *creación*, porque no modifica lo que ya existe y está presente, sino que constituye un nuevo ser en su unidad *inderivable*, y, por esto, presupone un poder absolutamente independiente de toda realidad creada, esto es, Dios (45).

El espíritu es, pues, una realidad primaria, originaria, indeducible de otra cosa y que sólo se puede comprender partiendo de su misma experiencia (46).

El espíritu no sólo es indeducible de otra cosa, sino también *irrepetible* por naturaleza. Es algo que puede acontecer muchas veces, pero cada vez en una manera absolutamente irrepetible. El cosmos llega a estar-dado-a-sí-mismo en cada hombre, pero de un modo irrepetible en cada uno (47).

La irrepetibilidad es otra de las notas trascendentales del espíritu finito como tal, así como su indeductibilidad e inmortalidad (48).

Esto fundamenta lo que Rahner afirma tajantemente: «El hombre es un ser que se diferencia, en sentido estrictamente metafísico, de todo lo infrahumano. En el ámbito de las cosas infrahumanas, puede ser difícil señalar dónde corre entre ellas la frontera metafísica real entre sus esencias; pero el hombre sabe (porque es espíritu, persona, autoconciencia, trascendencia en el conocimiento y en la libertad) que por encima de lo concreto de su mundo ambiente, se distiende hacia lo ilimitado, que conoce «desde dentro» que entre él y todo lo que bajo y junto a él se halla existe una frontera radical y esencial. El hombre no es una simple combinación y variación de lo que existe también en otras partes del mundo material. Lo que el hombre es no puede entenderse como modificación de otras realidades. El hombre tiene una *esencia* realmente diferente de todo lo demás, que, en cuanto una e íntegra, es irreducible a otra. Tiene, por tanto, que ser posición originaria, no modificación de lo ya existente acaecida por las propias fuerzas de esto, sino una génesis nueva puesta por Dios. Todo lo que de lo ya existente en el mundo, viviente o no viviente, pueda quedar incluido en este neocomienzo originario y cualquiera que sea el modo como el hombre pueda tener, dentro de la dimensión una de lo vivo, una conexión realmente genética con el mundo animal, todo esto no cambia nada de lo decisivo; el hombre uno y total, en cuanto totalidad, es resultado de una intervención originante de Dios y no *simple* producto de las fuerzas intramundanas, que hubiesen engendrado al hombre en virtud de las permanentes posibilidades en ellas entrañadas» (49).

Nótese bien que todo cuanto hemos dicho hasta aquí es aplicable al espíritu finito como tal. La espiritualidad de Dios es, a priori, cualitativamente diversa de la espiritualidad que se da en el mundo. Esta es aquella realidad que es diversa de la materia, la presupone y no la crea. Aquella, sin embargo, es el fundamento del espíritu finito y de la materia en el mundo y tiene una relación igualmente inmediata con ambas.

Dios puede ser llamado espíritu únicamente porque la espiritualidad experimentada por nosotros se nos presenta como la realidad más elevada en el ámbito del mundo y su esencia incluye ya la relación trascendental y refleja con el fundamento primero y universal de todo el ser.

**Materialidad del espíritu.**—El sentido de la expresión rahneriana «Espíritu en el mundo» (*Geist in Welt*) hay que entenderlo dentro de las perspectivas de la expresión heideggeriana «Ser-en-el-mundo» (*In-der-Welt-Sein*) (50). No se trata, en efecto, de una simple relación espacial, de un estar-en-el-mundo como en un lugar que le es

indiferente a la manera de un escenario. Se trata más bien de lo que Heidegger llama un «existenciario» (51).

También ayuda a comprender esta mundanidad esencial del espíritu, según Rahner, el concepto heideggeriano de la «facticidad» (*Faktizität*) de la «existencia humana» (*Dasein*) (52). Con ello, sin embargo, no se quiere negar al «en-el-mundo» (*in-Welt*) toda espacialidad. Esta más bien se seguirá como un elemento constituyente de esa mundanidad, o mejor, como una secuela de ese «ser-en-el-mundo» en general (53).

Rahner, como Heidegger, quiere evitar la ingenua interpretación del hombre como si éste fuera ante todo una cosa espiritual puesta luego *en* el mundo.

### Concepto rahneriano de Materia

#### 1. Origen del concepto de materia.

El significado de lo *espiritual* es un dato apriorístico del conocimiento humano, como ya quedó dicho. Y sólo partiendo del significado del espíritu, apriorísticamente conocido, se puede determinar metafísicamente el verdadero significado de lo *material* (54). Es un prejuicio antimetafísico y, en definitiva, materialista y que se da con frecuencia entre los científicos, el pensar que el hombre se ocupa ante todo de la materia, que sepa exactamente qué cosa sea la materia y que sólo después, con gran esfuerzo y de un modo problemático, pueda descubrir qué es el *espíritu*. Pero de esta manera no se sabría nunca con exactitud si eso que se entiende por espíritu no se pueda reducir a la materia. Ni tampoco un materialista podría decir qué es lo que exactamente se entiende por materia (55).

No es, pues, evidente a primera vista qué es la *materia*; ni es cuestión que corresponda a las ciencias, sino a la ontología, el determinar qué es la materia en su conjunto, a partir de una metafísica existencial (56). Y la ontología sólo puede resolver la cuestión sobre qué es la *materia* porque y en cuanto que sabe ya qué cosa es el *espíritu*.

Tampoco se puede determinar qué es la materia a partir de la visión platónica de un espíritu separado. Lo que es materia sólo desde el hombre se puede decir. Y no al revés, lo que es espíritu, desde la materia. Es desde el *hombre* (subraya Rahner) desde donde se dirá aquí, no desde el *espíritu* (también subraya él), lo cual sería algo completamente distinto, sería un platonismo que se hunde igualmente en el materialismo, ya que cree, como el espiritualismo platónico, tener un punto de arranque para la comprensión del conjunto y de sus partes, que es independiente del hombre uno y entero, como único medio en el que pueden ser experimentados en su esencia propia esos momentos, espíritu y materia (57).

Y, partiendo de la experiencia metafísica, originaria y primaria, del espíritu, se puede decir que la materia es la realidad totalmente cerrada a la transcendencia hacia el ser en su totalidad.

En los seres no espirituales no se tiene la presencia del Ser Absoluto. En ellos, por eso, la autosuperación evolutiva es siempre una superación de la «esencia», mientras que en el ser espiritual se da siempre una «anticipación», una apertura hacia todo lo que puede evolucionar por autosuperación (58).

## 2. La materia no tiene «apertura» ni el estar-dada-a-sí-misma.

Rahner pone una profunda diferencia entre el concepto de naturaleza no-espiritual y la espiritual.

En los seres infrapersonales, no-espirituales, la naturaleza es algo cerrado en cuanto que la esencia y con ella su obrar queda referida a un ámbito determinado y limitado (59).

La razón íntima de una naturaleza no-espiritual es la definición y restricción a un cierto, fijo e insuperable ámbito de acciones y de cosas que constituyen su «co-mundo» (*Umwelt*).

El objeto formal de su potencia es absolutamente finito. No posee un misterio personal, no posee *interioridad* de la que pueda disponer en libertad. Está abierta al dominio del ser espiritual. No está dada-a-sí-misma, sino sólo a *otros*. La materia es como la condición-cero asintótica de la vida y del espíritu; en ella la interioridad y apertura al otro del espíritu llegan a su límite inferior, a su condición-cero.

La naturaleza puramente material en apariencia está abierta a la totalidad de la realidad material, siendo, sin embargo, pura función del todo, completamente sujeta a las causas a ella extrínsecas.

Y precisamente por esto no posee una verdadera apertura hacia el total de la realidad; sólo existe como un momento de esa realidad total, porque no posee todavía aquella interioridad y concentración de cara a la totalidad, al menos de un ambiente, que caracterizan al ser viviente.

La pura materia está totalmente abandonada al otro, y por esto, en ese estado de autoalienación tampoco puede experimentar al *otro como tal*, no es verdaderamente «abierta», porque tampoco es interior a sí misma, porque tampoco está abierta a sí misma, dada-a-sí-misma.

En la materia orgánica, en los seres vivientes infrapersonales, no-espirituales, se da ya un cierto grado de interioridad y apertura; cuando la materia llega a poseer en sí misma el propio objetivo, si lo interioriza, entonces tenemos ya la realidad viviente (60).

Es claro que la vida orgánica se desarrolla hacia una interioridad siempre mayor y más compleja, y se abre a un ambiente siempre más amplio (61).

Esta limitación de la materia es de carácter metafísico de manera que si no podemos imaginar que un ente material pueda por sí mismo superar su íntima y real negatividad, y así transformarse en espíritu mediante un proceso evolutivo intramundano. El ser material está siempre determinado a priori por esta limitación esencial causada por la Causa trascendente, y siempre se mueve en el ámbito de esta negatividad sin poder jamás por virtud propia dar un salto hacia la *noosfera* (62).

## 3. Espiritualidad de la materia.

Lo que nosotros llamamos materia, dice Rahner (principalmente como materia ya viva y psíquica), en cuanto por la creación procede de Dios (espíritu personal absoluto), y en cuanto posible coprincipio substancial intrínseco de un espíritu personal creado (hombre), tiene una afinidad interna con la conciencia, la posesión de sí mismo y el espíritu (63).

En el momento de definir qué es la materia, K. Rahner la define repetidas veces como «espíritu congelado» (64).

La materia es en cierto modo espíritu congelado cuyo único significado es hacer posible el verdadero espíritu. Por eso la evolución de la materia hacia el espíritu no es

un concepto irrealizable. Y si hay una evolución en la materia por autosuperación, esa evolución sólo puede darse en dirección del espíritu (65).

Sólo el espíritu puede liberar y de hecho libera al ser limitado, al ser material, de su limitación, y sobre todo cuando este mismo espíritu, como en el hombre, penetra en la materia, de tal manera que, distinguiéndose de ella, la conserva como un momento de su devenir espiritual (66) y de su autorreflexión o «venir a sí». Esto que en el espíritu es liberado de su negatividad es propiamente la realidad espiritual del elemento material. En definitiva, la materia no es «una cosa cualquiera» que sería conocida en su *objetividad* extraña al espíritu, sino un momento del espíritu y de su plenitud de ser.

En una visión cristiana del espíritu finito, no se puede concebir que su perfeccionamiento crezca en proporción a su alejamiento de la materia; eso sería caer en un dualismo platónico (67).

El espíritu finito, al menos en el hombre, es «espíritu en el mundo». Y cuanto se ha dicho llega a estar más claro cuando se piensa en la Encarnación del *Logos*, en la que lo material, la «realidad asunta», viene a ser un simple momento de la automanifestación del *Logos* en su propia esencia, de su propia autoexpresión en la dimensión de lo finito (68).

El alma espiritual es forma del cuerpo, lo que en una filosofía tomista significa que toda realidad, incluso toda realidad material positiva, es en el hombre realidad y expresión de su espíritu. De ahí que la corporeidad del hombre es necesariamente un momento de su devenir espíritu; no una realidad extraña al espíritu, sino un momento limitado de la actuación del espíritu mismo (69).

Otra consecuencia sería la siguiente: El hombre, con su corporalidad propia, se adentra en un mundo ambiente que no es exclusivamente suyo (70). Y esto es de enormes consecuencias. Porque no puedo y no debo decir que lo que me rodea no me importa; no puedo encerrarme en mí mismo quedando indiferente ante aquello que está en torno a mí.

Por razón de mi cuerpo, todo el mundo me concierne con todo lo que en él sucede. Mi cuerpo no termina donde mi piel. La misma física moderna nos enseña que somos un sistema abierto en cierto sentido. Si no existiese la Luna y el Sol, nuestro cuerpo sería distinto. Exagerando un poco, podemos decir que todos habitamos en cierto sentido en un solo cuerpo que es el mundo.

Esta corporalidad total que es el ámbito fundamental de comunicabilidad recíproca de cada uno de los sujetos espirituales puede ser aceptada y amada o dejada a un lado y odiada.

Pero volvamos a lo nuestro. El cuerpo es la autorrealización del espíritu en el espacio y el tiempo que se desarrolla de un modo equívoco y en un ámbito en el que todos los hombres se comunican por naturaleza entre ellos.

En sentido estricto, el cuerpo es aquello por lo que me realizo en un mundo habitado por personas espirituales. Esto, pues, lleva sin duda a una revisión de la concepción cristiana tradicional del cuerpo, lo que no hago aquí porque me llevaría muy lejos (71).

#### **4. Finalización de la materia hacia el espíritu.**

Toda criatura, por serlo, nace con un abanico de posibilidades y anticipaciones que están intrínsecamente orientadas hacia su actualización. En este proceso de actualización, tomado desde su raíz última, la «materia prima», surge el espacio (como multipli-

cidad cuantitativa) y el tiempo, como dos notas esenciales en la actualización de toda criatura, como expresión a la vez de su materialidad y de su finitud; de su finitud en orden a la perfección y de su infinitud en el orden de posibilidades de perfeccionamiento.

Esa finitud y materialidad (es decir, esa vaciedad o apertura radicalmente pobre hacia la perfección) es la raíz última del progreso o movimiento hacia la perfección, ya sea entendido como casual o intencionado. En el pensamiento rahneriano todo está sujeto a la Ley finalizante establecida por Dios en la creación. Toda criatura nace finalizada, es decir, intrínsecamente estructurada en orden a la consecución de una meta. Esta tiene la naturaleza de un perfeccionamiento consumativo que ha de ser alcanzado histórica y progresivamente. Todo está ordenado hacia una perfección siempre mayor. Todo movimiento es originariamente progresivo perfeccionamiento y todo retroceso no es más que falta u omisión de movimiento. Todo movimiento es actualización de posibilidades y por eso perfeccionamiento. El pecado más grave, desde el punto de vista metafísico, en una criatura es el de no desarrollarse, no progresar, no actualizar sus posibilidades ya finalizadas, no moverse hacia su meta. Es un pecado *contra naturam*, contra lo más esencial a su ser de criatura.

Para Rahner, ese movimiento criatural no es casual, ni está abandonado al azar. Todo nace intencionadamente finalizado hacia una meta prevista por el Creador y anticipada en el mismo devenir de la criatura hacia ella (72).

Según K. Rahner, es metafísicamente imposible la creación, de un mundo en el que no se diese alguna intelectualidad (73). Y la razón es que la posibilidad de la creación se apoya en la posibilidad de la autocomunicación de Dios libre y gratuita *extra se*, y ésta sólo se puede dar en la criatura espiritual. Dios en tanto es capaz de crear en cuanto es capaz de amar a alguien distinto de él mismo y este «alguien» sólo puede serlo la criatura espiritual. Por tanto, si Dios crea, es para amar a *alguien* distinto de él; y este *alguien* ha de ser tal que pueda recibir ese amor como amor y corresponder a él. Y sólo la criatura espiritual en cuanto tal tiene esa «apertura» radical, esa «potencia obedencial», para poder recibir y responder a un tal amor de Dios.

El principio de que la materia sólo puede existir finalizada hacia el espíritu, no es original de K. Rahner, pero, no obstante, tiene el mérito de haberle dado una explicación coherente dentro de su doctrina de la creación.

Insiste en que la posibilidad de la autocomunicación de Dios «ad extra» es la condición absolutamente necesaria de la posibilidad de la creación de algo distinto de Dios; pues de lo contrario Dios no tendría a quien autocomunicarse. Dice textualmente: *Quia et in quantum Deus amare potest alium a se et amare ita ut illi quem amat seipsum dat, eatenus est et potest esse creator ex nihilo sui et subiecti* (74).

Y según la Escritura y la Teología, esa autocomunicación de Dios a la criatura no sólo es posible, sino que es un hecho, con lo que la creación aparece como un momento y un *presupuesto* de esta autocomunicación de Dios.

Este es uno de los puntos en que las intuiciones filosóficas y teológicas de Rahner se entrecruzan en mutua dependencia.

El mundo entero, incluida por tanto su materialidad, está intrínsecamente finalizado, es decir, estructurado desde el comienzo de su existencia en orden a un fin último y único: la salvación y consumación escatológicas (75).

Ese fin último, en sentido estricto, es la consumación del espíritu creado que integra en sí mismo la materia como un momento necesario de su devenir, elevándole a su perfección definitiva (76).

La materia, pues, sale del Espíritu y está finalizada próximamente hacia el espíritu finito y últimamente a retornar, a través de ese espíritu creado, a su primer fundamento que es el espíritu creador divino. La materia sólo existe por obra del espíritu y para el espíritu. Su misma «negatividad» o carencia de «apertura» al ser en su totalidad expresa su dependencia del espíritu y la imposibilidad de una transformación en espíritu.

La materia sólo existe orientada hacia una meta, sólo existe constituyendo una historia que por necesidad metafísica es «prehistoria» del espíritu. Rahner dice: «prehistoria» no en el sentido de un existir «antes», lo que no es absolutamente necesario aunque se diera de hecho, sino en el sentido de que el término «prehistoria» puede ser aplicado a una causa material (en términos escolásticos) que como tal no preexiste a la causa formal ontológicamente sino sólo lógicamente (77).

La materia es sólo un momento del espíritu y de su plenitud de ser; un momento de su devenir espíritu. No puede, por tanto, ser un factor extraño al espíritu, sino un factor limitado de ese mismo espíritu. El espíritu, distinguiendo de sí tal factor, lo «pone» en el sentido de la causalidad formal, y con ello hace posible la propia autorreflexión y actuación esencial.

Aplicando esto al cuerpo humano, tenemos que decir que la corporeidad del hombre es sólo un factor de su devenir espiritual; no es realidad extraña al espíritu, sino un coeficiente limitado de la actuación del espíritu mismo.

Y esto vale para toda la realidad material que se debe concebir a priori como «ambiente» y extensión de la corporeidad propia del espíritu humano (78).

La materia, pues, ha sido creada por Dios por amor del espíritu finito y la ha orientado hacia él; por tanto, tampoco, desde el punto de vista de la causa final, se puede considerar la materia como algo que está al lado del espíritu de un modo inconmensurable. Según Rahner, tanto la filosofía como la teología cristianas rechazan el que Dios *pueda* crear un mundo material, no orientado hacia el espíritu, porque sería un absurdo, y lo verdaderamente absurdo es ontológicamente imposible.

Si el devenir es verdaderamente autotranscendencia, que eventualmente puede ser también hacia una nueva esencia, si materia y espíritu no son entidades totalmente dispares, sino que la materia es en cierto sentido «espíritu congelado», cuyo sentido es el de hacer posible el verdadero espíritu, y si, en fin, la espiritualidad creatural permanece siempre espiritualidad-en-la-materialidad hasta su mismo estado definitivo y perfecto, entonces la evolución de la materia hacia el espíritu y el auto-transcenderse de la materia en espíritu, no es un concepto imposible.

Y si, en virtud de la dinámica del ser absoluto, existe en la materia un devenir como autosuperación, dado que ese ser absoluto es espíritu, esa autosuperación de suyo sólo puede darse en dirección hacia el espíritu. No se niega, con todo, la diferencia esencial entre materia y espíritu.

El grado supremo de todo devenir generador es la espiritualidad humana, y hacia ella tiende la materia, como a su último principio esencial y formal, porque el hombre es el fin de todo devenir generador. Tenemos, pues, que la materia sólo puede existir finalizada hacia el espíritu, tendiendo hacia él, evolucionando en auto-transcendencia hacia él (79).

Por otra parte lo material, como ya hice notar, por sí mismo es incapaz de dar el salto a la *noosfera*, no puede por sí sólo dar el paso hacia el espíritu.

## NOTAS

### ABREVIATURAS UTILIZADAS

a. c.	Artículo citado.
Das P. der H.	<i>Das Probleme der Hominisation</i> , por K. Rahner-P. Overhage, Herder, Freiburg im Br. 1965.
Greg.	<i>Gregorianum</i> , Revista de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma.
Gul.	<i>Geist und Leben. Zeitschrift für Ascese und Mystik</i> , (Hasta 1947: ZAM), Würzburg, 1947 ss.
G. in W.	<i>Geist in Welt</i> , por K. Rahner, Kösel Verlag, München 1964, 3.ª edición. Versión española: <i>Espíritu en el mundo</i> , Herder, Brcelona, 1963.
H. des W.	<i>Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie</i> , Herderbücherei, Freiburg im Breisgau, 1971. Versión española: <i>Oyente de la Palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión</i> , Herder, Barcelona, 1967.
HthTI	<i>Herders theologisches Taschenlexikon</i> , publicado por K. Rahner, Verlag Herder, Freiburg im Br. 1972, 8 vol.
l. c.	Lugar citado.
Le point	<i>Le point de départ de la métaphisique</i> , de J. Maréchal, 5 vol., Desclée de Brouwer, Paris 1944-49.
LThK	<i>Lexikon für Theologie und Kirche</i> . 2.ª edición plenamente elaborada bajo la dirección de J. Höfer-K. Rahner, 10 vol. 1957-1967.
o. c.	Obra citada.
M. S.	<i>Mysterium Salutis</i> . Manual de Teología publicado bajo la dirección de J. Feiner y M. Löhrer. Einsiedeln 1965. Versión española en Ediciones Cristiandad, Madrid, 1969-1970 (4 tomos).
S. M.	<i>Sacramentum Mundi</i> , enciclopedia teológica dirigida por K. Rahner, Herder, Freiburg im Br., 1969. Versión española: 6 vol., en Herder, Barcelona 1972-1976.
StdZ	<i>Stimmen der Zeit</i> (antes de 1914: <i>Stimmen aus Maria-Laach</i> ), Freiburg im Br., 1871 ss.
S. zur Tn.	<i>Schriften zur Theologie</i> , de K. Rahner, vol. I-XII, en Benziger Verlag Einsiedeln 1967-1975. Versión española: <i>Escritos de Teología</i> , vol. I-VII, en Taurus Ediciones, Madrid.
v. e.	Versión española.

- (1) De la Pienda, J. A.: *El hombre y la evolución. Teoría de K. Rahner*, Revista «Magister», n.º 1 (1983), pp. 211-249.
- (2) Rahner: S. zur Th., VI, p. 172; v. e., 186. Idem: Das P. der H., pp. 82 s. y nota 17; v. e., pp. 77 s. y nota 19.
- (3) Idem: Das P. der H., p. 83 s.; v. e., p. 78.
- (4) Idem: S. zur Th., VI, p. 182; v. e., p. 178.
- (5) K. Rahner: Das P. der H., p. 21 s.; v. e., p. 27 s. A este respecto, serían de tener en cuenta ciertos textos de Teilhard como éste: «Materia y espíritu no son dos cosas, sino dos estados, dos caras de una misma urdimbre cósmica, según que se la mire o se la prolongue en el sentido en que ella se hace o, al contrario, en el sentido en que se deshace. Cf. Teilhard: *Le coeur de la matière*, 8 s. (es obra inédita y la página corresponde al manuscrito multicopiado). También afirma: «Espíritu y materia se contradicen si se les aísla... *In natura rerum*, el uno es inseparable de la otra; el uno no es sin la otra... No hay concretamente Materia y Espíritu, sino sólo Materia deviniendo Espíritu», Cf. Teilhard: *L'énergie humaine*, Paris 1962, p. 74. Estas dos últimas citas están tomadas de E. Colomer: *Teilhard de Chardin: Evolución y Cristianismo*, en *La Evolución*, BAC, Madrid, 1974, pp. 1032.
- (6) Idem: S. zur Th., VI, p. 199; v. e., p. 195.
- (7) Idem: S. zur Th., VI, p. 201; v. e., p. 196.
- (8) Idem: loc. cit.
- (9) Idem: S. zur Th., VI, pp. 197 y 199; v. e., pp. 192, 195.
- (10) Idem: G. in W., p. 245; v. e., p. 237.
- (11) Idem: S. zur Th., VI, p. 201; v. e., p. 196.
- (12) Idem: S. zur Th., VI, pp. 201, 204; v. e., pp. 196, 199. Idem: *Evolution. Evolutionismus* en HthTI, 2, pp. 254-262; v. e., *Evolución. Evolucionismo*, en S. M., 3, col. 14-25.
- (13) Idem: G. in W., pp. 30-32; v. e., pp. 32-35.
- (14) Idem: Das P. der H., p. 49; v. e., p. 51 s.
- (15) Idem: S. zur Th., VI, p. 208; v. e., p. 203.
- (16) K. Rahner - H. Vorgrimler: *Natur*, en *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Herder, Freiburg im Br. 1961; v. e., *Diccionario Teológico*, Herder, Barcelona, 1966.
- (17) Rahner: S. zur Th., VI, pp. 181 ss.; v. e., p. 177.
- (18) El concepto de *apertura* (*Offenheit, Eröffnung*) viene a ser una variante del concepto de anticipación, si no se identifica del todo con él, en este autor. Véase J.A. de la Pienda: *Antropología Transcendental de K. Rahner*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo, Oviedo 1982, pp. 41-89.
- (19) Rahner: G. in W., p. 232; v. e., p. 225. Idem: H. des W., pp. 63, 81; v. e., pp. 73, 95. El concepto rahneriano de «apertura» (*Offenheit, Eröffnung*) tiene claras reminiscencias del concepto de *Erschlossenheit* (estado de abierto) de Heidegger. Cfr. Heidegger: *Sein und Zeit*, parágrafo 44, principalmente pp. 223 ss.; v. e., 244 ss; parágrafo 68 y passim.
- (20) Rahner: S. zur Th., IV, pp. 229-233; v. e., pp. 235-240.
- (21) Idem: G. in W., pp. 129-134 y passim; v. e., 129-134. Idem: H. des W., pp. 49-77; v. e., pp. 55-88.
- (22) Idem: G. in W., pp. 80-84; v. e., pp. 83-87.
- (23) Idem: H. des W., p. 56; v. e., p. 63.

- (24) Idem: H. des W., p. 56 ss.; v. e., pp. 64 ss.
- (24) Idem: H. des W., pp. 56 ss.; v. e., pp. 64 ss.
- (25) Idem: G. in W., p. 82; v. e., p. 85. Rahner remite a su vez a Santo Tomas: S. C. G.: IV, 11.
- (26) Idem: H. des W., pp. 56 ss.; v. e., pp. 63 s.
- (27) S. Tomas: *S. contra Gentes*, IV, 11, citado por Rahner, esta vez en H. des W., p. 55; v. e., p. 62. Dice Rahner: «En tal grado "tiene" ser un ente en cuanto posee la posibilidad de tal *reditio in seipsium*.»
- (28) Rahner: S. zur Th., V, p. 196; v. e., p. 194. Esta vision cosmica en la que toda realidad mundana se presenta finalizada hacia la aparicion y existencia de la conciencia, recuerda, no solo a Feithard no solo el proceso de concienciacion en Hegel, sino tambien al mismo Leibniz en su teoria de la *perceptio*. Esta se nos presenta con un sentido analogico y en tension evolutiva desde los grados mas infimos hacia los superiores de la *aperceptio* o grado autoconsciente de la percepcion. Cf. *Monadologie*, n.º 14, 19, 23, 25, 27-30, etc.
- (29) Rahner: S. zur Th., V, pp. 198 s.; v. e., pp. 195 s.
- (30) Idem: G. in W., pp. 71-84; v. e., pp. 73-87. Idem: H. des W. I pp. 48-55; v. e., pp. 56-70. A este respecto son de notar las reminiscencias heideggerianas. Cf. Heidegger: Introduccion a *Sein und Zeit* dedicada a la metafisica de la pregunta y a la pregunta metafisica. Cf. Rahner: S. zur Th., IV, pp. 140 ss.; v. e., pp. 142 ss.
- (31) Idem: S. zur Th., IV, p. 140; v. e., p. 142. Ya Heidegger habia advertido sobre la insuficiencia de la definicion del hombre como *animal-rationale*. Cf. Heidegger: o. c., p. 48; v. e., p. 60.
- (32) La teoria de Rahner sobre la libertad puede verse en J. A. de la Prenda: *Antropologia Transcendental de K. Rahner*, pp. 131-159.
- (33) Rahner: H. des W., pp. 108 s.; v. e., p. 129 s.
- (34) Idem: H. des W., pp. 93-120; v. e., pp. 109-141.
- (35) Idem: H. des W., pp. 110-117; v. e., pp. 132-141.
- (36) Idem: S. zur Th., I, p. 393 y nota 1; v. e., p. 395 y nota 14.
- (37) Rahner: S. zur Th., I, pp. 399 s.; v. e., p. 401.
- (38) Cf. Cap. V de esta Segunda Parte.
- (39) Idem: *Sentido teologico de la muerte (Zur Theologie des Todes)*, Herder, Barcelona 1965, p. 94. La libertad, en cuanto realidad *dada* con la que el hombre se encuentra, es un existenciano (una condicion de posibilidad de la existencia especificamente humana) y, en cuanto tal, la denomina Rahner *transcendentale Freiheit, ontologische Freiheit, Urfreiheit*, distinguiendola asi de la libertad en cuanto ya libremente aceptada: *existentielle Freiheit, personale Freiheit*. Cf. Rahner: *Freiheit*, en HthTl, 2, pp. 317 y 320; v. e., Libertad, en S. M., 4, col. 293, 297.
- (40) Idem: G. in W., pp. 294-302; v. e., pp. 283-290. En esta obra desarrolla el autor el caracter mas metafisico y radical de la libertad. Un estudio desde el punto de vista teologico nos lo ofrece Rahner en S. zur Th., VI, pp. 215-237; v. e., pp. 210-232. Vuelve sobre este mismo aspecto de la libertad en *Gnade als Freiheit. Kleine theologische Beitrage*, en Herderbucherei, Band 322, Freiburg i. Br. 1968. No obstante, me limito aqui a presentar la libertad como nota distintiva del espiritu humano, segun este autor.
- (41) Veanse las siguientes publicaciones de Rahner en torno al misterio: *Ueber den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie*, S. zur Th., IV, pp. 51-99; v. e., 53-101. *Geheimnis*, HthTl, 2, pp. 375-380. *Misterio*, en S. M., 4, col. 710-718. *Gnosis*, LThK, 4, col. 1019-1021. A la hora de valorar la teoria rahneriana sobre el misterio creo que habramos de tener en cuenta las reflexiones que Marechal nos ofrece sobre la interioridad y su jerarquizacion. Cf. *Le point.... V*, pp. 346-351. Tambien sena importante la teoria de M. Scheler al respecto.
- (42) Rahner: *Mensch*, HthTl, 5, pp. 35-35; v. e., *Hombre*, en S. M., 3, col. 497-499. Idem: S. zur Th., IV, pp. 140 s.
- (43) Idem: S. zur Th., IV, pp. 67-74, 85 s.; v. e., pp. 70-76, 87 s. Idem: S. zur Th., IV, pp. 150, 154.
- (44) Rahner: S. zur Th., IV, p. 196; v. e., p. 192. Idem: S. zur Th., V, p. 188.
- (45) Idem: G. in W., pp. 294-302; v. e., pp. 283-290. Idem: S. zur Th., VI, pp. 196, 199; v. e., pp. 192, 195.
- (46) Idem: Das P. der H., pp. 23, 49; v. e., pp. 28 s., 32. Idem: G. in W., p. 245; v. e., p. 237.
- (47) Idem: S. zur Th., V, pp. 197 s.; v. e., pp. 195 s.
- (48) Idem: S. zur Th., V, pp. 197 s.; v. e., pp. 195 s. En torno a la superioridad, independencia (libertad) y trascendencia del espiritu sobre la materia, vease G. in W., pp. 294-302; v. e., pp. 283-290.
- (49) Idem: S. zur Th., I, p. 315 s.; v. e., pp. 317 s.
- (50) Heidegger: *Sein und Zeit*, pp. 52-62; v. e., pp. 65-74.
- (51) Idem: o. c., pp. 12, 44, 54, etc.; v. e., 22, 56, 66.
- (52) Idem: o. c., p. 56; v. e., 68.
- (53) Idem: o. c., p. 56 y *passim*; v. e., p. 68.
- (54) Rahner: S. zur Th., pp. 197 s.; v. e., pp. 193 s.
- (55) Idem: S. zur Th., VI, p. 197 s.; v. e., p. 192 s.
- (56) No obstante esta apreciacion de Rahner, la Fisica maneja siempre un determinado concepto de materia. Véase, por ejemplo, el concepto de materia en la fisica y en la Quimica contemporaneas en Gaston Bachelard: *Epistemologie*. Presses Universitaires de France, Paris, 1971, v. e., pp. 73-70, 121-125. Son textos de Bachelard escogidos y publicados por Dominique Lecourt; se trata de un enfoque marxista de la epistemologia.
- (57) Rahner: S. zur Th., V, 189; v. e., p. 186 s.
- (58) Rahner: Das P. der H., pp. 44-49, 74-84; v. e., pp. 46-51, 71-79.
- (59) Rahner-Vorgrimler: *Natur*, en *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Herder, Freiburg i. Br., 1961; v. e., *Diccionario Teologico*, Herder, Barcelona, 1966.
- (60) Idem: S. zur Th., VI, p. 181 s.; v. e., pp. 177 s.
- (61) Idem: S. zur Th., VI, p. 181 s.; v. e., 177 s.
- (62) Idem: Das P. der H., pp. 51 s.; v. e., p. 53 s.
- (63) Idem: *Hominisation*, HthTl, 3, pp. 318 s.; v. e., *Hominizacion*, en S. M., 3, col. 544.
- (64) Idem: S. zur Th., VI, pp. 203, 205, 213; v. e., pp. 198, 200, 208. Idem: Das P. der H., p. 51 s. t p. 78, v. e., pp. 54-74. La expresion alemana con que Rahner designa esta concepcion de la materia es esta: *gefrorener Geist*. Veanse los textos

citados. Evidentemente es una expresión metafórica, pero se pone de relieve la profunda unidad de espíritu y materia, que Rahner quiere resaltar. Esta idea ya se encuentra en Schelling, quien sostiene que la materia es sólo «espíritu desgastado» cuyos hábitos se han convertido en leyes físicas (Cfr. Copleston: *Historia de la Filosofía*, VIII, p. 315). Una idea semejante, aunque desde presupuestos diversos, la sostiene Bergson cuando afirma que la materia no es más que una especialización de la vida o «aliento vital» que tiene su suprema realización en la conciencia de sí mismo.

- (65) Idem: Das P. der H., pp. 52, 78; v. e., pp. 53, 74.
- (66) Rahner: S. zur Th., VI, pp. 203-206; v. e., pp. 198-201. Esta visión cósmica rahneriana, en la que todo se interpreta como una autorrealización del espíritu, es de inspiración claramente hegeliana. Para Rahner, en efecto, el mundo material y, más en concreto, el cuerpo humano respecto del espíritu humano, no es más que un *momento* (término este también hegeliano), el momento del ser-para-otro de la autorealización histórica del espíritu. Ese momento del mundo material, el momento del ser-para-otro del espíritu, está desde el principio, en una tensión hacia el momento del ser-para-sí del mismo espíritu; está en un continuo devenir de retorno hacia su punto de partida. Compárense estas ideas rahnerianas con los siguientes textos de Hegel: Hablando de la infinitud afirmativa dice: *als wahrhafte Unendlichkeit, in sich zurückgebogen, wird deren Bild der Kreis, die sich erreicht habende Linie, die geschlossen und ganz gegenwärtig ist, ohne Anfangspunkt und Ende*. Cf. Hegel: *Wissenschaft der Logik*, I, pp. 138 s.; v. e., p. 132. Y más adelante dice: *Das Fürsichsein ist erstens unmittelbar Fürsichseiendes, Eins. Zweitens geht das Eins in die Vielheit der Eins über. Repulsion, welches Andersein des Eins sich in der Idealität desselben aufhebt, Attraktion*. Cf. Idem: o. c., I, p. 147; v. e., 139. Véase también pp. 141 s., etc. Hegel concibe el devenir como un *desdoblamiento del espíritu absoluto que se realiza en una sucesión de momentos distintos*. Cf. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, pp. 124-129, 136, 166; v. e., pp. 100-104, 109, 134.
- (67) Rahner: Das P. der H., pp. 52 s.; v. e., pp. 54 s.
- (68) Rahner: S. zur Th., IV, 149-151, 154; v. e., pp. 152-154, 157.
- (69) Idem: S. zur Th., VI, p. 204; v. e., p. 199.
- (70) Sobre este aspecto comunitario del mundo material, que participamos mediante nuestro constitutivo *In-der-Welt-sein*, nos habla repetidas veces Heidegger. Cf. *Sein und Zeit*, pp. 52-62; 114-130; v. e., pp. 65-75, 129-147.
- (71) Rahner: S. zur Th., VI, pp. 206; v. e., p. 201. Idem: *Der Leib in der Heilsordnung, Mainz 1967*, pp. 43 s. Idem: *Sentido teológico de la muerte*, pp. 21-26, 28, 33-35, 44, 59.
- (72) Idem: G. in W., pp. 110-113; v. e., pp. 212-123. Idem: *iel des Menschen*, HthTI, 8, pp. 225-234; v. e., *Hombre (fin del)* en S. M., 3, col. 513-525.
- (73) Rahner: Das P. der H., p. 51; v. e., p. 53. Idem: S. zur Th., VI, pp. 203 s. 208; v. e., pp. 198 s., 203. Teilhard de Chardin pone en el hombre el sentido del movimiento entero de lo real. La historia del universo es para él una historia humana. Tiene afirmaciones como ésta: «Sólo un universo irreversiblemente personalizador es capaz de contener en su seno a la persona humana.» Cf. Teilhard: *Le Phénomène humaine*, Paris 1955, p. 323. Su tesis del Cristo-Omega, en cuanto fin que influye atrayendo y, de este modo, dirige, da sentido y consistencia a todo el proceso de la evolución cósmica, preludia de alguna manera la tesis rahneriana que aquí nos ocupa; sin el Cristo-Omega nuestro universo sería un absurdo para Teilhard. Cf. E. Colomer: *Teilhard de Chardin: Evolución y Cristianismo*, en *La evolución*, BAC, Madrid, 1974, p. 1023. Afirma Teilhard: «Dios no ha querido aisladamente (y no habría podido fabricar con piezas separadas) el sol, la tierra, las plantas, el hombre. El ha querido tener su Cristo; y, para poder tener su Cristo, ha debido crear el mundo espiritual, los hombres principalmente, sobre el que Cristo germinaría; y, para tener al hombre, ha debido lanzar el enorme movimiento de la vida orgánica...; y, para que ésta naciese, ha sido precisa la entera agitación cósmica.» Cf. Teilhard: *Science et Christ*, Paris, 1965, p. 108.
- (74) Idem: *Eventus et mediatio salutis*, cursillo dado por Rahner en la Universidad Gregoriana de Roma y multicopiado por el Colegio San Roberto Belarmino también de Roma, curso académico 1967-68. Idem: S. zur Th., IV, pp. 147-149; v. e., pp. 149-151.
- (75) Rahner: *Eine Antwort*, Oientierung 14 (1950), pp. 141-145. Una visión totalmente opuesta a la finalista en el tema de la evolución es la de J. Monod: *Le hasard et la nécessité*, Edit. du Seuil, Paris 1970.
- (76) Rahner: *Homínisation*, HthTI, 3, pp. 319; v. e., *Homínización*, en S. M., 3, col. 544. Idem: *Inmanente und transzendent Vollendung der Welt*, en *Zur Theologie der Zukunft*, pp. 194-209, principalmente pp. 194 ss.
- (77) Idem: Das P. der H., p. 56 s.; v. e., p. 57 s. y las notas correspondientes. Idem: S. zur Th., V, p. 190; v. e., p. 188.
- (78) Idem: Das P. der H., p. 52 s.; v. e., pp. 54 s.
- (79) Idem: S. zur Th., VI, p. 213; v. e., pp. 208 s.