

EL HOMBRE Y LA EVOLUCION Teoría de K. Rahner

Jesús Avelino de la Pienda

INTRODUCCION

En la intención de situar el evolucionismo Rahneriano dentro de la compleja problemática de la evolución, partimos de ésta como de un hecho suficientemente demostrado por las ciencias naturales, no obstante los muchos interrogantes que aún quedan por responder (1).

La evolución, desde el punto de vista de las ciencias es simple y rotundamente eso: un hecho. Por eso, si prescindimos de las distintas interpretaciones que se dan del mismo en el campo de las ciencias positivas, ya no se puede hablar de "evolucionismo", término que indica, por razón de su sufijo "-ismo", una teoría. El "qué" de la evolución está lo suficientemente demostrado como para que podamos admitirlo como un hecho y no como una simple teoría. Otra cosa será cuando se trate de explicar el "cómo" y sobre todo el "por qué" de la evolución. Será entonces cuando las teorías y, por tanto, los "ismos" se introducirán con todo derecho. Y es que este tipo de problemática está muy lejos aún de una respuesta definitivamente aceptada por todos (2).

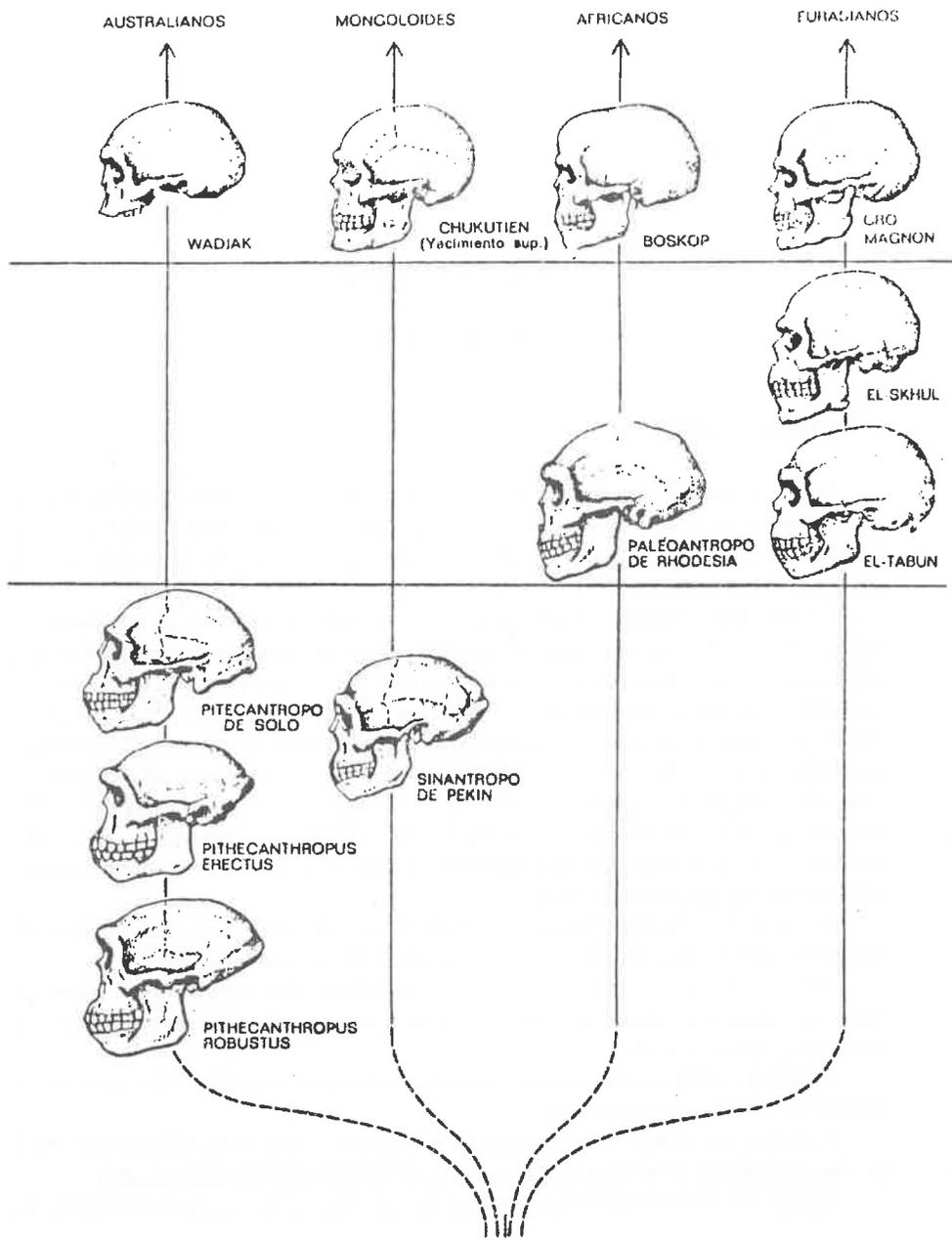
Mientras nos mantengamos en el campo de los hechos es más exacto hablar de *evolución*, por tratarse de algo actualmente admitido sin mayores discusiones.

Por otra parte, el tema de la evolución ha concentrado la atención de sabios de todas las épocas, y desde hace algún tiempo no ha dejado de salpicar todos los campos del saber humano.

Es de la competencia de las ciencias positivas el investigar el "qué" de la evolución, el hecho en cuanto tal.

También cae dentro de su campo el análisis del "cómo" de la evolución. Pero en esta cuestión ya se dividen los científicos formando diversas escuelas (3).

Queda un nuevo interrogante fuera del alcance de las ciencias positivas. Se



trata del "por qué" de la evolución. Es aquí donde la filosofía y la teología entran en juego. Se da una evolución y se da en un sentido determinado. ¿Por qué se dá la evolución? ¿Por qué se dá en dirección hacia grados de existencia cada vez más complicados y más perfectos? ¿Existe causalismo o se puede explicar por un acausalismo? Y, si se dá causalismo, ¿en qué grado es determinista? ¿Se dá una finalización global del devenir o sólo se dan finalizaciones parciales e independientes? . Y, si se dá finalización hacia una única meta, ¿cuál es ésa? . Por otra parte, de no optar por un determinismo total y tampoco por un indeterminismo radical, ¿en qué grado se podrían admitir uno y otro? .

En la interpretación rahneriana se parte del hecho de la evolución entendida como un proceso "hacia adelante", "hacia arriba", *en haut et en avant*, según el lema teilhardiano. Esto supuesto, K. Rahner ensaya una respuesta filosófico—teológica al "por qué" y al "cómo" metafísico de este fenómeno.

Para poder apreciar toda la riqueza de la doctrina rahneriana sobre la relación espíritu—materia, no basta estudiar su filosofía. Creo que se impone la necesidad de recurrir a toda su teología en la que su pensamiento filosófico adquiere pleno sentido y realización, y así una mayor profundización.

Debido a esto, no sería extraño que en el presente trabajo aparezcan indicios de puntos de vista teológicos. Con todo, por principio, intentaré desarrollar el tema bajo una perspectiva preferentemente filosófica (4).

Para una exposición más objetiva del tema sería necesario un estudio más amplio de las fuentes filosófico—teológicas en que este autor se ha inspirado. Pero su obra es de tal amplitud que ella sola es suficiente para satisfacer las necesidades de una investigación de este tipo. No obstante es mi intención llevar a cabo algún día ese estudio comparativo entre la filosofía rahneriana y sus precedentes. Sería interesante ver hasta qué punto K. Rahner es tomista o no en este tema, no obstante las frecuentes citas y armonizaciones que él hace con la doctrina de S. Tomás (5). En todo caso, creo, hay que reconocer que en muchos aspectos su interpretación acerca de S. Tomás no deja de ser original. También sería interesante estudiar su dependencia de Kierkegaard, de la dialéctica hegeliana, del análisis existencial de Heidegger, de la antropología de Blondel y Marechal, de la visión cósmica de Teilhard de Chardin, de la filosofía trascendental de Kant, de la fenomenología de Husserl, de la Hermenéutica de Gadamer, de la axiología de M. Scheler, del dinamismo finalista de Leibniz, etc.

Todo ello nos permitiría poder determinar con más exactitud hasta dónde llega la originalidad propia de Rahner en este tema. Pero un trabajo de esta amplitud nos llevaría demasiado lejos.

Me limitaré, pues, a exponer, de un modo positivo y con la mayor fidelidad que me sea posible, el pensamiento de K. RAHNER en torno a este tema, indicando los límites y problemas del mismo, pero prescindiendo siempre de la fundamenta-

ción que este autor da a su doctrina en las fuentes positivas de la teología (escritura y Magisterio). El presupone siempre los datos positivos de estas fuentes, y en armonía con ellos intenta dar solución a la nueva problemática proveniente de las ciencias positivas y de la filosofía.

Será pues obligado aludir en repetidas ocasiones a su doctrina en torno al sobrenatural. Rahner hace filosofía principalmente en función de su teología.

El tema del devenir en Rahner es sólo una aplicación de su doctrina sobre la relación espíritu—materia. Esta doctrina está desarrollada de un modo más directo en su teoría del conocimiento. En el acto de conocimiento pone Rahner el caso originario en que tiene lugar la realización del concepto de causa y de devenir en sentido más estricto, es decir, entendido como activa autotranscendencia. Dentro de su sistema, es más lógico empezar por una exposición de su doctrina del conocimiento. Esta constituye el punto de partida de su metafísica.

Después de desarrollar sus conceptos de causa y de devenir, haré una breve presentación, aunque sólo indicativa, de cómo entiende éste autor lo que es espíritu y lo que es materia, y en qué relación pone ambos, no sólo en su concepción del hombre, sino también a escala cósmica.

Como punto complementario de su opinión en el problema de la evolución, expondré un breve resumen de su doctrina monogenista, que no tiene ni mucho menos la aceptación que está ganando su teoría del devenir.

Intención de K. Rahner en su doctrina Sobre la relación espíritu—materia.

Rahner intenta redimir el mundo material, revalorizándolo primeramente en el campo de los principios y conceptos filosóficos, para luego llevar a su plenitud esa revalorización en el orden de la salvación; este segundo paso constituye uno de los puntos más salientes de su teología.

Pero quedándonos en el campo de la filosofía, observamos que Rahner intenta:

a) superar todo dualismo platónico o platonizante, en el que el espíritu es entendido como opuesto o extraño a la materia; y la perfección del espíritu se concibe como un apartarse o liberarse de la materia, de manera que *perfección* (como movimiento de aproximación hacia Dios) y *alejamiento* (como liberación) de la materia crecen proporcionadamente (6). Por supuesto, se excluyen todos aquellos dualismos (maniqueo, gnóstico, etc.) en los que la materia es considerada como adivina o antídívina y anti—espiritual (7).

b) Rahner también quiere hacer ver cómo toda visión de la materia, del cosmos, en que éste aparezca como mero "escenario teatral", neutral, en el que se desarrollaría la historia del espíritu, de su salvación o condenación, de su devenir

hacia la eternidad, mientras el mundo material permanecería extraño e indiferente a este proceso espiritual, no sería una visión del mundo cual conviene a una filosofía cristiana (8). No sería una explicación suficiente, ni mucho menos satisfactoria, de por qué el hombre tiene que desarrollar su historia personal en—el—mundo y a partir de él.

c) Pero hay otro extremo que Rahner quiere evitar, y es todo monismo, idealista o materialista. Insiste, pues, en la irreductibilidad, en la inductibilidad del espíritu con relación a la materia.

Según él, el materialismo moderno, con su agudeza en la argumentación filosófica, ha hecho al Cristiano repensar sus posiciones. Considera a los cristianos como representantes de ideologías reaccionarias históricamente superadas, y se considera a sí mismo como representando una doctrina del futuro que ya es victoriosa. Este materialismo moderno plantea cuestiones nuevas, aún sin resolver por el pensamiento cristiano. Rahner intenta esa respuesta desde el lado de una filosofía cristiana (9).

Cuando un materialista dice que sólo hay materia, habrá que preguntarle, dice Rahner, qué entiende por esa materia, porque si *Dios* es materia, las ciencias naturales *no podrán* nunca determinar lo que es la materia ya que fuera de ella, no hay nada, por definición, desde lo que ese todo (materia) pueda ser explicado, y la materia se presenta como totalmente pluralista. La proposición "todo es materia" no tiene, por tanto, en boca de un científico materialista de la naturaleza, ningún sentido aducible, ya que dentro de sus sistema y con sus métodos no puede decir en absoluto lo que entiende por materia. La proposición según la cual todo es materia no debiera querer indicar, si es que ha de tener un sentido, sino el principio postulatorio y eurístico por el que una pluralidad absoluta de realidades dispares es de antemano una representación lógica y objetivamente irrealizable; es, por tanto, un absurdo metafísico (10).

También pone en claro cómo una excesiva espiritualización de la materia llevaría ipso facto a una materialización heterodoxa del espíritu (11).

d) Intenta también hacer ver lo inexacto de la tan común concepción del hombre como un compuesto de alma y cuerpo. Una tal concepción, dice, es empíricamente inexacta. Da una idea de la naturaleza humana de un modo demasiado primitivo.

Rahner dirá que el hombre no es un compuesto de cuerpo y alma, sino de espíritu y de materia prima, de espíritu y de un elemento potencial vacío, distinto del espíritu. Si se dice que el hombre se compone de alma y cuerpo, se supone como posible un cuerpo humano concreto que, de por sí, no implica una relación con el espíritu humano. El espíritu se añadiría al cuerpo y el resultado sería el hombre (12).

Tampoco está Rahner de acuerdo con la filosofía predominante en la filosofía

de Escuela. En ella se enseña un vitalismo dentro de los esquemas del antiguo hilemorfismo: Explica el principio vital fundamental como "forma" o enteiquía que es sustancial e irreducible a lo físico—químico y sus fuerzas internas. Enseña la unidad sustancial y la recíproca hahitud esencial entre la forma y la materia. Cree así salvar la dignidad del hombre frente al materialismo (13). Esta doctrina neoescolástica deja abiertas muchas cuestiones respecto a una interpretación exacta de sí misma, de la naturaleza de esa "enteiquía", de su relación con la materia y de su surgimiento individual.

Por otra parte, el vitalismo no tiene ninguna significación dogmático—apologética en la teología y antropología cristiana. La dogmática puede permanecer neutral en las cuestiones que plantea. El vitalismo neoescolástico en cuanto atalaya de la antropología cristiana en contra del materialismo ni es necesario ni es suficiente (14).

Estas y otras muchas aclaraciones hace K. Rahner con la intención de prevenir malos entendidos, por la parte católica, de la doctrina que va a exponer.

Antes de tocar directamente el problema de la Hominización, consulta la doctrina bíblica y del magisterio de la Iglesia poniendo ante el lector la anchura y los límites de las puertas que ambas fuentes dejan abiertas al científico e investigador (15).

c) Así Rahner viene a un dualismo que se ha de admitir necesariamente en una antropología cristiana; dualismo que radicalmente sólo está superado en la unidad de la divinidad. Es un dualismo de espíritu—materia en el que tan importantes son la diferencia esencial y mutua irreductibilidad de ambos elementos como su mutua inseparabilidad.

En esta visión rahneriana adquiere pleno sentido la existencia del hombre en—el—mundo y, por otra parte, también la materia, el mundo—en—torno del hombre, adquiere plena razón de ser en su finalización hacia el hombre metafísicamente necesaria, y, a través del hombre, en la libre y gratuita finalización de éste hacia la inmediata autocomunicación de Dios a la criatura (en la Unión Hipostática y en la Visión Beatífica) (16).

Espíritu y materia tienen así unidad de origen, unidad en su historia y unidad en el fin. De esta manera la relación espíritu—materia viene a constituir la base metafísica de la solidaridad del mundo con el hombre en su destino.

Para Rahner, el mundo material no es una realidad que existe y se realiza "junto a" aquella otra que suele llamarse espíritu, o también alma. Realidad material y realidad espiritual no son más que dos dimensiones de una misma cosa, dos momentos de un mismo existir.

Para él, tampoco se puede reducir todo a pura materia o a puro espíritu. El mundo material, aún teniendo cualidades y notas constitutivas propias, no posee por sí sólo una plenitud de sentido; es más, sería un absurdo metafísico la existen-

cia de un mundo pura y exclusivamente material. Como también sería irrealizable la existencia de un espíritu creado, como el que de hecho constituye al hombre, sin un mundo material, en el que llevará a cabo su autorrealización. Materia y espíritu creado son mutuamente irreductibles, pero también inseparables manteniendo siempre una primacía de sentido en el espíritu como realidad fundamental que ha de ser explicada por sí mismo y desde sí misma, y a partir de ella ha de ser entendida la materia en su realidad y sentido propios.

Rahner intenta esclarecer la relación que existe entre espíritu y materia, entre el hombre y el mundo. Ensayo una respuesta filosófico—teológica al problema del origen del hombre, implicando, por tanto, la cuestión de la evolución biológica. Se esfuerza en interpretar la perspectiva evolucionista moderna del mundo en los términos de una escatología bíblica.

En este punto, la opinión de Rahner se parece mucho a la de Teilhard de Chardín. Yo diría que sistematiza a Teilhard. La que en Teilhard son intuiciones geniales pero desordenadas, expresadas en un lenguaje impreciso y poco cuidado, adquiere en Rahner una gran precisión, una mayor profundización y alcance y una férrea sistematización (17).

Por otra parte, la visión evolucionista de K. Rahner no se queda en una explicación del origen de la vida, del paso de la materia inorgánica a la orgánica o de esta al espíritu humano. Su doctrina alcanza una explicación integral del cosmos, del fenómeno humano, su aparición y su desarrollo, toda su historia; e incluso el orden conocido como sobrenatural. Es más, este orden sobrenatural constituye para Rahner la clave fundamental de su explicación de la Naturaleza y del fenómeno humano en una perspectiva evolucionista. La autocomunicación de Dios al hombre, libre y absolutamente gratuita, constituye el principio clave de toda la antropología rahneriana. El orden de la gracia sobrenatural es el grado supremo del devenir. Esa autocomunicación de Dios en la gracia sobrenatural constituye el fundamento, la fuerza interna central y la meta de todo el devenir de la materia y del espíritu (18).

Esto exigiría una exposición de toda su doctrina del sobrenatural: Existenciarío Sobrenatural, Gracia creada e Increada, Gracia Ofrecida y Gracia Aceptada, etc. Pero nos llevaría demasiado lejos.

Concepto Rahneriano del devenir

La reflexión filosófico—teológica presupone el hecho de la evolución como garantizado por las ciencias naturales. Con medios puramente filosóficos o teológicos no se puede demostrar ni rechazar este hecho (19).

Para la filosofía y la teología cristianas son verdades ciertas, las siguientes:

1^o) El que todo ente creado, por razón de su finitud, está sujeto al devenir y a las modificaciones.

2º) En la unidad del mundo todo ente está ordenado al único fin del perfeccionamiento último. Por eso, el concepto de evolución se presta a ser utilizado para definir toda realidad distinta de Dios que se halla en el horizonte de nuestra experiencia, con la ventaja de poner siempre de relieve la finalización del hacerse de todos los entes hacia una meta (20).

Rahner se coloca dentro de los límites de un evolucionismo moderado, el único admitido como posible por el Magisterio Eclesiástico. Se trata de un evolucionismo que sólo es aplicable en sentido estricto a la parte corporal del hombre, mientras que el alma o espíritu humano ha de ser tenido como creado inmediatamente por Dios (21).

Por esto, antes de meterse en la especulación personal sobre el devenir, expone en una análisis crítico la doctrina del Magisterio, de la Escritura y la Tradición (22).

Su intención es siempre mantenerse dentro de los límites establecidos por el dato revelado y el Magisterio Eclesiástico. Pero esto no le resta creatividad. Tiene especial intuición y habilidad para desvestir el dato revelado y dogmático de todas las envolturas lingüísticas y doctrinales, sujetas al cambio histórico, y quedarse con lo imprescindiblemente obligatorio para un creyente católico. Sabe plantear los problemas en toda su radicalidad. Hace de la pregunta uno de los rasgos más característicos de su estilo. Y su pregunta tiene, con frecuencia, la fuerza de una enérgica afirmación. Otras veces hace ver la problemática de cuestiones que parecían definitivamente zanjadas o resueltas. Descubre así campos inmensos de investigación, aún manteniéndose dentro de los márgenes de una ortodoxia católica. Hasta tal punto esto es así que, creo, la gran creación rahneriana consiste más en los nuevos caminos que ha abierto a la investigación teológico—filosófica que en la doctrina por él desarrollada, no obstante su sorprendente bastedad. Esto viene confirmado por el número de tesis doctorales ya hechas y en proceso sobre su doctrina y por la inmensa bibliografía por él publicada hasta el presente.

Con estas observaciones sólo quiero poner en claro que la fé católica en que el autor intenta positiva y expresamente mantenerse no resta creatividad ni valor a su obra.

Y con esto paso ya directamente a la exposición de su concepto de devenir.

En seguida surge la cuestión: ¿Cómo explicar la afirmación de las ciencias biológicas de que el hombre tiene una conexión real y ontológica con el reino animal, sin que ello vaya en detrimento de aquella otra afirmación teológica de la creación inmediata por Dios de cada alma humana? ¿Y cómo explicar la creación de cada alma humana sin recurrir al milagro? ¿Cómo salvar la unidad sustancial del hombre ante afirmaciones tan diversas en torno a él? (23). Estas cuestiones y otras muchas que les son anejas intenta Rahner responder en su concepto de "devenir".

De un modo más general, en el concepto del "devenir" hay que explicar dos pasos importantes que se dan en la evolución ascendente de la naturaleza: El paso

de la materia inorgánica a la vida, y el paso de la vida animal al espíritu. Porque materia inorgánica, vida animal y espíritu son tres realidades esencialmente diversas y que, sin embargo, están profundamente ligadas unas a otras (24).

Toda esta problemática la afronta K. Rahner con sus concepto de devenir como "activa—autotranscendencia" y del concurso divino con las causas segundas como "concausalidad creadora" interna a la causalidad finita.

Me fijaré sobre todo en el problema del paso evolutivo de la materia al espíritu, en el que Rahner centra principalmente su atención cuando plantea y resuelve la problemática general del "devenir".

Planteamiento del problema.— K. Rahner hace un enganche en la filosofía escolástica con el fin de servirse de aquellos principios metafísicos que le puedan ayudar en el enfoque y solución del problema, al mismo tiempo que critica las soluciones ya clásicas del mismo. Este enlace con la escolástica nos hará ver con mayor claridad la originalidad de Rahner en este tema (25)

Se presupone la doctrina general escolástica del "acto y la potencia", pero el principio filosófico con el que se quiere explicar el surgir de toda nueva forma substancial es aquel de la *eductio e potentia materiae*.

Un nuevo principio ontológico substancial debe ser producido con causalidad eficiente por un ente finito aunque sea sólo en la potencia ya preexistente. Se dan otras formulaciones de este principio, como: *Productio rei ex praesupposito subiecto*, o *Transitus a non—esse ad esse in aliquo subiecto* (26).

Se da por supuesto que en el mundo inorgánico no existe el surgir de nuevas formas substanciales, lo que, sin embargo, se afirma en el mundo orgánico infrahumano conforme a la doctrina de los "principios vitales". Y se explica ese surgir de una nueva forma substancial como un producto, por causalidad eficiente, de un ser finito. Tal producto se considera como preexistente en la "potencia" del ser finito que lo causa. Así con el nacer de un nuevo ser viviente tenemos una *eductio e potentia materiae*, llevada a cabo por un ser finito. Y se dice llevada a cabo por un ser finito porque se excluye la acción creativa de Dios, afirmada para el surgir de cada alma humana; y porque también se excluye la hipótesis de que en el nacer infrahumano de una nueva vida se trate sólo de la deducción y extensión entelequial de un único principio vital bajo una nueva porción de tiempo y espacio de la materia inorgánica; y, sin embargo, esta hipótesis no parece absurda.

Por tanto el crecimiento y la generación no son procesos esencialmente diversos en el mundo infrahumano; se pueden observar entre ambos pasos absolutamente fluidos.

Según esta explicación escolástico—aristotélica, una criatura puede producir una nueva realidad; lo cual no es, sin embargo, simplemente obvio (27).

Rahner, examinando este modo de explicar el surgir de nuevas formas substanciales, plantea el problema: Según él, hemos de considerar el devenir como un

hecho cierto, pero la cuestión está en saber si todo devenir se puede explicar como un puro "altero—devenir", o si es necesario en muchos casos recurrir a un "plus—devenir".

El devenir como mero "altero—devenir" no implica crecimiento en el orden del ser, *no implica perfección*, sino que es sólo un cambiarse de lugar, un mudar la circunscripción local por otra del mismo tipo. En este devenir lo "nuevo" sustituye a lo "viejo"; éste no viene implicado en lo "nuevo" sino simplemente eliminado. Y el grado de perfección ontológica, el grado de ser, permanece siempre el mismo. Y sin excluir esta explicación del devenir como un *transitus a potentia in actum*, hay que decir que el devenir así entendido es más bien un *transitus ab actu in actum* (28).

Pero cuando en una *eductio e potentia materiae* surge una nueva forma substancial, se dá un crecimiento de ser, un crecimiento en el orden de la realidad, no compensado por otra pérdida de ser. Lo nuevo que surge no está contrarrestado por lo viejo que se pierde. Se da un verdadero aumento en el orden del ser. Se dá un devenir que no puede entenderse en su figura verdadera como un mero altero—devenir en el que una realidad llega a ser de otro modo pero no más, sino que ha de ser comprendido como un "plus—devenir", un surgimiento de realidad.

Ese "más", ese aumento en el ser, no debe ser pensado como simplemente añadido a lo ya existente hasta ahora, sino que ha de ser entendido, por una parte, como lo operado por lo que ya existía hasta ahora, y por otra, como su propio incremento óntico interior. Según esto, devenir, si es que ha de tomarse en serio, ha de ser entendido como "auto—superación", "Auto—trascendencia" real, como alcance activo de la propia plenitud a través del vacío (29).

Esto supuesto, surge la cuestión: ¿Es que se puede explicar metafísicamente la causa de un tal devenir partiendo sólo de la potencia activa del ser finito? ¿puede ser la causa finita *causa suficiente* de tal aumento de ser? .

Realmente, en una tal activa autotrascendencia, si no se quiere hacer de la nada el fundamento del ser, si no se quiere hacer del vacío la fuente de la plenitud, y si el principio metafísico de causalidad en general y de causalidad suficiente más en particular no han de quedar heridos, se impone la necesidad de recurrir a la causalidad divina. Pero ¿cómo? Ya que, por una parte, se ha de salvar la causalidad finita como verdadera, y por otra, ella por sí sola no es causa suficiente de un tal aumento de ser.

Realmente, en una tal activa autotrascendencia, si no se quiere hacer de la nada el fundamento del ser, si no se quiere hacer del vacío la fuente de la plenitud, y si el principio metafísico de causalidad en general y de causalidad suficiente más en particular no han de quedar heridos, se impone la necesidad de recurrir a la causalidad divina. Pero ¿cómo? Ya que, por su parte, se ha de salvar la causalidad finita como verdadera, y por otra, ella por sí sola no es causa suficiente de un tal

aumento de ser.

Veamos ahora algunas soluciones al problema, insuficientes según Rahner:

a) El reducir la causalidad divina a una mera conservación o a un concurso (30) y atribuir ese aumento de ser a la sola acción del ente finito, sería afirmar que un ente puede producir más de lo que él es y tiene; lo cual iría contra el principio de razón suficiente. Y no bastaría decir que el ente finito sólo hace *educir* (31), derivar su efecto de un *otro*; es decir, de la materia, de la que educa la forma (*eductio e potentia materiae*); mientras el ente mismo no aumentaría en su realidad de ser, es decir, no adquiriría más de aquello que poseía antes. Y la razón es que, de hecho, todo efecto transeunte implica una autorrealización en la que el agente de potencial pasa a ser actual, dándose un incremento de ser, y no se puede afirmar que un ente finito pueda darse a sí mismo un aumento de ser sin ir contra el principio de razón suficiente (32). Porque *quidquid movetur ab alio movetur*, y esto porque *quidquid movetur perficitur*; todo lo que se mueve adquiere más ser y el ser sólo lo puede dar Dios; y además lo que se mueve es finito por tanto no puede moverse u obrar por sí solo.

b) Tampoco es explicación satisfactoria el decir que la absoluta e infinita virtud operativa de Dios alcanza terminativamente tal acto, porque en este caso no se explica cómo ese acto sea un acto del ente finito, no sólo en cuanto es recibido en él, sino también en cuanto es puesto causalmente por él.

c) Ni siquiera es suficiente la teoría escolástica de la *praemotio physica* por parte de Dios (33). En esta teoría se intuyó el problema. Se vio claro que la autotranscendencia de la criatura, que tiene lugar en el paso de la potencia al acto, paso que implica un aumento de ser, no se puede explicar sino incluyendo a Dios y su misma acción en la causalidad de la criatura, sin que por otra parte quede comprometida la trascendencia de Dios; es decir, la causalidad divina ha de pertenecer a la "constitución" de la causalidad finita sin que por eso venga a ser un momento esencial de la misma criatura como tal.

Pero esta teoría es infiel a sí misma cuando entiende esa premoción física terminativamente como una realidad creada por Dios, que se dá entre la potencia de la criatura y el acto producido por ella. Es infiel, porque en este caso una tal premoción física, en cuanto realidad finita, explica una entidad categorial mediante otra entidad categorial y, por tanto, no explica nada. Es una realidad demasiado estática y objetivizada, separada de Dios por una parte, y de la criatura por otra. No se entiende por qué una tal premoción, siendo entidad finita, y, por tanto, intramundana y comparable con la potencia del agente creado, pueda explicar ese aumento de ser que como tal sobrepasa el mismo grado de ser de la potencia y de la premoción física juntas. Tampoco se ve claro cómo el acto sea puesto verdaderamente por la potencia y no sólo recibido por ella, ya que es puesto por otra entidad finita e intramundana. Y dos realidades finitas no pueden ser al mismo tiempo y en

igual sentido causa de un mismo efecto (34), sino que cada una tendría su acción y efecto propios (35).

Concepto Rahneriano de causa.— El problema de fondo en el que nos movemos es el de la relación, rectamente entendida desde el punto de vista ontológico, entre el ser finito y el infinito (36).

Para la metafísica, Dios no es el primer miembro de una serie de causas en la que se pueda proceder hacia el infinito y en la que sólo el penúltimo miembro de la serie (el primero que sale de Dios) tendría relación inmediata con el último, es decir, con Dios. Sino que Dios es la condición igualmente inmediata de todo ente (37). Dios no puede ser un momento de y en la realidad creada, sino el fundamento trascendente de toda la realidad que en sí es múltiple. Su actividad no es un momento de nuestra experiencia, sino el fundamento que es implícita y concomitantemente con nuestra acción y que es necesariamente afirmado en el encuentro y conocimiento de toda realidad creada. El Ser Absoluto se nos hace presente sólo y siempre mediante el ente finito.

Ahora paso a la cuestión que inmediatamente nos ocupa. Rahner plantea el origen del alma humana, tanto en el primer hombre como en el nacer de cada uno de nosotros aunque las circunstancias no son exactamente las mismas. En el surgir del primer hombre tenemos el problema del paso de un animal al hombre; en el segundo caso se trata del surgir de un hombre a partir de otro hombre. No obstante, el problema metafísico es idéntico en ambos casos: ¿cómo se origina el espíritu humano? .

Dado el carácter irreductible e indeducible del espíritu con relación a la materia, se impone la necesidad de recurrir a una acción directa de Dios. Pero ¿cómo explicar esa acción directa divina? . Rahner, una vez descartadas aquellas soluciones que cree insuficientes, aún rehusa recurrir a cualquier tipo de intervención divina que tenga sabor a acción milagrosa o extraordinaria, intermitente o no permanente (38).

De ahí que la intervención divina inmediata que tiene lugar en el origen del espíritu humano ha de ser explicado como un caso particular de una acción divina que es sostenimiento activo y permanente de la realidad del universo, y que hace activamente posible al ente finito el trascenderse de un modo activo a sí mismo. De tal manera que este concepto de concurso divino, siendo de valor universal, tiene aplicación en el modo de explicar el origen del espíritu humano (39).

Cuando se trata del hombre (filogenética y ontogenéticamente), la posibilidad dada por Dios a la causa intramundana de superarse a sí misma hacia el hombre significa lo mismo que se designa en teología con la expresión *inmediata creatio* (Dz 2327). Y es que la posibilidad de autosuperación dada por la causalidad trascendente de Dios, debe caracterizarse en función de su término. Cuando en virtud de esa causalidad surge una realidad substancialmente nueva que *in se subsistit*, entonces la

acción divina que hace posible el surgir de esa nueva realidad es una *creación* de carácter *inmediato*. El que la intervención de Dios tenga el carácter de *creación inmediata* no es incompatible con la causalidad creada. Los padres engendran a todo el hombre. Sólo que en este caso, y más claramente en el surgir del primer hombre, la causalidad divina intramundana tiene *inmediatamente* por término la nueva realidad que surge (40).

Es evidente, no obstante, que la relación creativa de Dios con el espíritu humano es, por su término, esencialmente diversa de la relación creativa con el ente puramente material. Pero la acción creativa de Dios es *in se* (no en su término) fundamentalmente la misma (41).

Y así tenemos el problema planteado ya en toda su amplitud. Los extremos a conciliar son:

1. Por una parte el devenir implica trascendencia, superación de sí mismo; un aumento de la propia realidad, del grado de ser del ente que deviene. Por tanto el ente que deviene no es capaz por sí solo de producir ese aumento en su propio grado de ser, porque lo menos no puede producir lo más.

2. Por otra parte esa trascendencia ha de entenderse como "auto-transcendencia". Por ser trascendencia no deja de ser auto-movimiento del ente mismo que deviene. Es decir, el aumento de ser no es puramente *recibido*, de un modo meramente pasivo, en el ser que deviene, sino que ha de tomarse tan en serio la "trascendencia" como el "auto" para poder salvar el genuino concepto de devenir. En el "más" del devenir permanece el "menos"; el "más" es operado por el "menos" ya existente y a la vez en su propio incremento interior (42).

3. Ya hemos visto que un tal devenir no es posible sin el concurso de la acción divina con la causa finita. Pero aquí es necesario armonizar la trascendencia divina con su necesaria inmanencia en la causa finita (43).

Al aplicar la inmanencia de la virtud operativa de Dios, no basta decir que esta afecta "terminativamente" al acto, ya que en tal caso no queda explicado cómo tal acto no sólo es recibido sino también causalmente puesto por el ente finito. Es decir, no se salvaría la causalidad eficiente finita. Es necesario afirmar que la virtud operativa divina pertenece a la *constitución* de la misma causalidad finita como tal (*in actu*), es un factor íntimo del automovimiento del ente finito, pero sin que llegue a ser, sin embargo un momento esencial de la naturaleza finita, quedando así a salvo la trascendencia divina (44).

Nos encontramos, pues, en una afirmación dialéctica en la que se hace comprensible el devenir como autotranscendencia.

La causa finita puede verdaderamente trascenderse a sí misma; su acción es más de lo que es ella misma en virtud de esa causalidad divina que *pertenece a su propia constitución como causa finita (in actu)*.

Rahner repite con frecuencia el término *konstitutiv* para indicar la inmanencia

de la virtud operativa divina. Intenta de esta manera poner en claro cómo un tal concurso divino *no se ha de concebir como una concausalidad al lado de la causa finita*.

Dios sustenta la criatura como *ente en devenir* desde su núcleo más íntimo, también en su hacerse, en la tendencia al propio desarrollo y a la propia superación. Dios no sólo mueve a la criatura desde fuera, sino que también le dá la acción de moverse a sí misma. Este es el sentido del devenir como activa autosuperación. Cualquier otra concepción del devenir cae en definitiva en un ocasionalismo o en un devenir sin causa (45).

Pero Rahner hace notar cómo esa virtud divina, aunque sea constitutiva de la causalidad finita, no es sin embargo, no es ni puede ser, un factor intrínseco de la misma causa finita como tal. Esto sería negar la trascendencia divina y la misma existencia de Dios. Además una tal concepción haría imposible el concepto de devenir como auto—superación, ya que si el acto puro, infinito, pertenece a la causa finita como elemento esencial, ésta ya tendría en sí todo grado de ser posible y sería imposible la autosuperación de sí misma. Sería pues una contradicción en los términos. La virtud operativa divina es *Konstitutiv*, pero no esencial, de la causalidad finita.

Queda pues explicado y justificado el concepto rahneriano de devenir como auto—trascendencia:

Es trascendencia, porque se dá un aumento en el grado de ser, se dá un nuevo ser.

Porque se dá el surgir de un “nuevo” ser, es necesaria una virtud *creativa*, la cual sólo Dios posee. Dondequiera que surja un nuevo ser o aumento de ser es necesario el concurso “creativo” de Dios.

Es sin embargo “auto—trascendencia” del ser finito porque esa virtud operativa pertenece a la “constitución” de la causa finita (*in actu*), pero sin llegar a ser elemento esencial de la misma. El Ser Absoluto, aunque es íntimo momento del ser que se supera a sí mismo, permanece al mismo tiempo libre, como moviente no movido (46).

De este modo el movimiento del ente finito no deja de ser auto—movimiento allí donde comienza a ser auto—superación de sí mismo. Es más, en ésta alcanza su propia esencia. Toda causalidad finita es tal en sí misma en virtud del que siempre y esencialmente la domina desde su interior y desde lo alto (47).

Este concepto de autotranscendencia implica también la trascendencia en lo sustancialmente nuevo, el salto a lo “esencialmente” más alto (como el caso del surgir de un hombre nuevo por medio de los padres).

Pero esta autotranscendencia esencial, como la simple autotranscendencia, no es ninguna contradicción interna mientras se le deje suceder en la dinámica de la fuerza interna del Ser Absoluto, en eso que llamamos conservación y cooperación

de dios con la materia en la sustentabilidad interna y permanente de toda realidad finita en su ser y en su operar, en su ser—devenir, en su ser—auto—devenir, es decir, en la "autotrascendencia" que pertenece a la esencia de todo ente finito (48).

K. Rahner no se limita sin más a firmar un tal concepto de causa, sino que dá una explicación del lugar en el que se puede demostrar la validez y la necesidad METAFísica de tal concepto. Explica pues el lugar trascendental de origen del genuino concepto metafísico de causa del modo siguiente: (49).

1^o. La validez de un concepto auténticamente ontológico debe ser demostrada mediante una *deducción trascendental*, es decir, partiendo de principios y datos que se han de admitir necesariamente (50).

2^o. La actuación propia, y la autoposición, del ente cognoscente es el caso ontológicamente primario y fundamental en el que se experimenta originariamente qué cosa son el "ser", el "obrar" y la "causa" (51).

El concepto de devenir como autorrealización en la que un ente alcanza su perfeccionamiento o cumplimiento, *sólo se puede alcanzar originariamente en el mismo acto de conocer. De este modo la verdadera esencia del obrar y del devenir se manifiesta ante todo en la dimensión del espíritu*. Y en ésta aparece también cuál sea la esencia del obrar y del devenir de todo ente en general.

Ahora bien, la esencia del obrar y devenir en la dimensión del espíritu consiste, en síntesis, en lo siguiente: el cognoscente finito (como el hombre) es aquel ente que toma "conciencia de sí mismo" cuando ante todo ente concreto que se le presenta a posteriori, aprehende el ser—en—general. El espíritu humano no puede conocer ningún ente concreto sino bajo la razón de ser (52).

Pero este ser, que es condición de posibilidad y fundamento de todo conocer objetivo, no es un "objeto" ni siquiera "objetivable", sino el "horizonte" bajo el cual se conoce todo ente concreto. Este ser, este horizonte, no es uno de los posibles objetos del conocimiento, aunque se le puede representar bajo el tipo de un pseudoconcepto (53).

Lo importante para nosotros ahora es que en todo conocimiento objetual concreto se dá una trascendencia hacia el ser como tal. Rahner explica este término "no objetivable" de la trascendencia según tres puntos de vista:

a) Ese término u "horizonte" no objetivable es un factor esencial en todo conocimiento espiritual. Sin este factor es imposible comprender la ontología y la esencia del espíritu y de su actuación. Este término es un factor interno del proceso espiritual del trascendimiento. El espíritu no podría por tanto elegir otra meta u "horizonte" (54).

b) Este término orientativo de tal trascendimiento tiene una inmanencia, una *interioridad* propia, específica, como término orientativo de la tendencia cognoscitiva. Por una parte trasciende el movimiento de esa tendencia, pues la tendencia se dá porque aún no alcanzó su término. Pero a su vez el término ya está presente en la

tendencia, causando una "atracción" hacia sí; y esa atracción, por la que se hace presente, la causa precisamente porque aún no ha sido alcanzado por tal tendencia. Se dá pues una dialéctica de inmanencia—trascendencia. El término se hace inmanente atrayendo y trasciende porque aún no ha sido alcanzado (55).

c) Este término es el *movente*; no sólo es la "meta" sino también el fundamento causal del movimiento. Es el que con su atracción da origen al movimiento. Y esta tendencia causada por el término final, no es tal que pueda ser sustituida y suplida por ningún otro impulso. Se trata de una finalización metafísicamente necesaria del espíritu finito en cuanto espíritu y en cuando finito (56).

Este término orientativo, finalizante, es el condicionamiento causal de la posibilidad del conocimiento en general. Es la causa originaria y el fundamento primero que justifica el movimiento trascendente del espíritu.

Así, en la unidad de la experiencia del automovimiento operativo del sujeto cognoscente con, en y bajo el impulso o atracción del término orientativo que le es trascendente, se dá la experiencia originaria de lo que es *causa* y poder operativo en general.

Este es pues el concepto original de causa y acción:

El ser cognoscente finito es verdadera causa de su acto de conocer, pero tal acto sólo le es posible ponerlo con, en y bajo la "atracción" del ser en general, e implícitamente del Ser Absoluto. Sólo puede conocer los entes concretos en cuanto que es atraído por el Ser Absoluto.

La atracción o impulso ejercido por el Ser Absoluto es, de este modo, constitutivo metafísicamente necesario del concepto originario de causa finita, sin que por ello el Ser Absoluto pertenezca a la esencia o naturaleza de la causa finita, quedando a salvo su trascendencia no obstante su inmanencia en cuanto "atrayente" internamente a la causa creada (57).

N.B. Rahner usa frecuentemente el término *konstitutiv* para indicar el carácter interno, permanente y metafísicamente necesario, de la virtud divina en la causa finita. Creo que el sentido de este término se podría concretizar así:

Konstitutiv significa aquello que sin pertenecer a la esencia de una cosa, sin embargo es absolutamente necesario para que esta cosa pueda llevar a cabo su existencia concreta. Es un constitutivo de la *existencia concreta* de un ser sin serlo de su esencia (58).

Una vez explicado y fundamentado un tal concepto de causa, ya se puede comprender cómo el devenir sea posible como autosuperación o autotrascendencia, gracias a esa virtud divina creativa que es interna a toda causalidad creada, como su constitutivo permanente. Y *todas las otras causas eficientes sólo pueden ser como modos deficientes de esta causalidad*, siempre que se las quiera entender en un sentido verdaderamente ontológico y metafísico.

En efecto, el movimiento de autotrascendencia que tiene lugar en el cognos-

cente hacia el ser en absoluto es verdaderamente un ascender hacia lo más alto. Y en este ascenso se realiza una posesión del ser que es, en el modo más radical, una determinación del sujeto en cuestión, una verdadera determinación ontológica del sujeto que conoce por parte del ser que sobreviene (59).

A este concepto rahneriano de causa creo que aún se le debe añadir esto que Rahner afirma frecuentemente: *Esta dinámica creadora divina que va interna a toda causalidad finita no es de tipo "categorial"* precisamente por estar incluida en la causalidad finita con necesidad metafísica, de un modo ontológico, permanente y apriorístico, y por tanto no hay razón para restringirla al caso del origen del espíritu humano.

Sería categorial esa dinámica creadora divina, si interviniese sólo en determinados puntos espacio-temporales de la historia de la naturaleza y sin la causalidad creatural; de tal manera que, en estos casos, esta dinámica divina no sería interna a la causalidad finita, sino que obraría a "a-su-lado", y, prescindiendo de ella, haría progresar la historia. Este progreso ya no sería "también" resultado de la causalidad creatural. Piénsese en el origen del espíritu humano (60).

Creo oportuno hacer notar aquí que Rahner no entiende esa inmanencia de la causalidad divina como si, dentro del orden natural, pudiese obrar a capricho. No establece unos límites de orden metafísico más allá de los cuales ese obrar divino intramundano adquiere la nota de *milagroso*. Y es que, una vez constituida una criatura capaz por sí misma de determinados efectos, ya no tiene sentido el que el obrar divino produzca esos efectos sin contar con esa causa segunda; su obrar sería un *milagro* y por tanto pertenecería a la historia de la salvación y no al orden natural, de la creación. Sería un antropomorfismo ingenuo pensar que Dios con su obrar ha de rellenar los vacíos del mundo o completar lo que de suyo tiene que ser llevado a cabo por las causas segundas ya existentes (61).

Presupuestos metafísicos del devenir en K. Rahner.— Sólo a modo de indicación, intentaré exponer aquellos principios últimos que, en la doctrina de K. Rahner, constituyen la base primaria para una intelección más profunda del devenir tal como él lo entiende.

Se trata de algunos de los principios base de su doctrina sobre el conocimiento humano.

Al estudiar las estructuras aprióricas de la sensibilidad, propone el *movile* como el apriori más general de ésta. En el concepto de *motus* van incluidos los de "materia prima", "espacio" y "tiempo", como elementos constitutivos fundamentales (62).

La "materia prima", es un concepto constantemente aludido en las obras *Geist in Welt*, así como en *Hörer des Wortes*. Es entendida como el "sobre qué" de nuestro saber, vacío, indeterminado en sí, y con posibilidad para todas las formas. Es también y al mismo tiempo el "en dónde" de lo sabido, de la forma. Es vacía indeterminación e indiferencia'

En sí no contiene ninguna ley (anticipación) que predetermine y haga prever la dirección de las sucesivas determinaciones del movimiento que nace de ella. Posee una infinitud potencial que nunca puede ser transformada de una vez y en su conjunto en actualidad. La potencialidad de su vaciedad es ilimitada (63). No se puede encontrar un límite a su vacía indeterminación (64).

Lo que en la escolástica se llama "materia prima", no es para la ontología una realidad que, multiplicada en sí misma y por sí misma, aparezca repetidamente como elemento intrínseco en los múltiples objetos de experiencia, sino que es el auténtico *principio sustancial universal* de lo material disperso en el espacio y el tiempo; constituye el principio ontológico de lo que en parte es observado y en parte presupuesto como único *campo* sustentador de todos los fenómenos físicos y de la física misma. También la biosfera participa de esta unidad ontológica del espacio y tiempo. Ella está inmersa como en su fundamento (y no por un resultado accesorio de un influjo mutuo) en el único espacio y tiempo del mundo material (65).

La "materia prima" es la misma *nada* indeterminada, constitutivo metafísico de todo ser finito y raíz de la posibilidad de todo movimiento, de todo devenir en los seres finitos. Dondequiera que se dé finitud, limitación con posibilidad de mayor grado de ser, de perfección, allí se dá materialidad en el sentido de no-ser con posibilidad de ser más o de ser de otro modo.

La materialidad es la raíz última del *motus* de lo material. La "materia prima" constituye de esta manera la posibilidad radical o fuente última de todo devenir, de todo progreso, de toda sucesión y tiempo (66).

La "materia prima" en cuanto origen de la "cantidad": Es, en su vacía infinitud, el "en donde" la forma (la idea, lo sabido) se multiplica. Lo sabido o forma sólo en la materia llega a ser algo idéntico y multiplicado en muchos y por eso numerable. Esto significa que una *realidad de ser* sólo por la materia llega a ser *cuantitativa*, singular entre muchos idénticos. Esa vaciedad de la materia hace posible la repetición de lo mismo, la yuxtaposición de lo idéntico (67).

El ser cuantitativo no consiste sólo en primer lugar, en la relación de varias cosas yuxtapuestas, sino que es ya algo interior, con la materia misma, a la cosa singular en sí: es cuantitativo en sentido espacial. Su realidad trascendental está interiormente esparcida en una multiplicidad de lo idéntico, en divisibilidad (68).

En la *quantitas* como expresión de la materia (en oposición de lo cualitativo como expresión de la forma) radican el espacio y el tiempo.

Ambos caracterizan de manera primaria la cantidad y el *motus*. La *quantitas* expresión de la materia en su vacía y extravertida indeterminación. Y en cuanto la materia es el sujeto de la forma, el "en donde" en el que su cualidad se manifiesta por primera vez, la cantidad es también lo primero en el orden de despliegue de un

ser sustancial en sus propiedades accidentales; (*Cuantitas ut accidens absolutum*) (69).

Espacio y tiempo son entendidos como características de lo material, y en íntima conexión mutua en cuanto ambos brotan de la materialidad y de su *ser cuantitativo*.

La espacio—temporalidad (estructura fundamental de la corporeidad) no es la suma posterior, puramente mental, o el abstracto de los entes particulares espacio—temporales, sino su condición de posibilidad, la condición previa, real, una y en cuanto una plenamente derramada, de los entes particulares espacio—temporales.

En esta dirección apuntan tanto la doctrina escolástica de la "materia prima" como las tendencias de la física moderna. Según esto, la realidad concreta de todo ente material está codeterminada por la totalidad de la realidad material (70).

El *móvil*: Así como el espacio es nota de todo ser cuantitativo, así el tiempo lo es del *movible*. Y *movible* es todo lo que se transforma y que, poseyendo una determinada quiddidad, sale de sí mismo y al transformarse *anticipa lo que todavía no es*. Su *motus* no está constituido por una serie de estados yuxtapuestos, sino que es él mismo el que los constituye en su desplegarse asumiendo el pasado y anticipando el futuro. El *motus* no se compone de pretérito, presente y futuro, sino que hace originariamente brotar a estos (71). Así, donde se da *motus* y porque se da *motus* se da necesariamente tiempo. El *motus* constituye el tiempo, y éste de tal manera pertenece al *mobile* que la *quietud* sería la destrucción de su mismo ser (72).

Todo ser finito es *mobile*, al menos en algún grado. El *mobile*, según Santo Tomás en la interpretación de Rahner, es un ente que tiene la totalidad de la relación de sus posibilidades, y cada una de ellas, siempre todavía delante de sí como futuras, y hacia ellas se mueve, deviene, evoluciona.

Una serie sucesiva de estados, cada uno de los cuales descansa en sí y no necesita de ningún otro venidero para ser él mismo, no puede constituir un movimiento. No sería un movimiento propiamente dicho *quia non est de potentia in actus sed de actu in actum* (73).

El movimiento implica en su concepto la ley de la anticipación como constitutivo fundamental. Sólo responde al movimiento en sentido estricto aquello que al transformarse anticipa siempre en algún grado aquello en lo que se transforma.

El *motus* y el tiempo sólo se dan, por tanto, donde se da un devenir tal hacia un término que cada estado actual encuentra su fundamento en este devenir como totalidad (74). Este distenderse, que S. Tomás llama *ordo ad ulteriorem actum*, viene empujado por una finalización interna que es algo más que la pura posibilidad para ese acto ulterior. Una tal posibilidad es sólo el presupuesto de esta finalización y el punto de arranque del movimiento. El movimiento es distinto de la potencia y del estado actual de lo movido. Todo lo que está en movimiento tiende de un estado anterior hacia un futuro. Sólo se encuentra en movimiento y, por tanto,

dentro del tiempo aquello que tiende a transformarse en otra cosa (75).

Y sólo es *motus continuus* generador de tiempo aquella mutación en la que cada uno de sus momentos, para ser él mismo, ha de poseer una referencia a otros anteriores y posteriores a él. Esta continuidad del *motus* es la que constituye al tiempo como momento interno al *motus* como tal. Tal continuidad no es una serie de *nunc succedentia sibi*; tal tiempo no sería el tiempo del *mobile*. La continuidad del *motus* es una secuencia de momento tan poco estática que no permite señalar *puntos* de tiempo, que estuvieran yuxtapuestos unos a otros. Cualquier parte del *motus* es movimiento (76). Todo momento del *motus* contiene en sí el todo del *motus*, por su proveniencia del estado anterior y por la anticipación del futuro en su tendencia hacia él (77).

Todo *mobile* tiene un fin, un "hacia dónde" de su movimiento. En lo material como tal ese fin no es el punto final del movimiento sino la totalidad del movimiento, ya que la potencial infinitud de la materia nunca puede ser agotada, es decir, transformada de una vez en actualidad (78).

Todo movimiento está finalizado en un sentido determinado. Y su fin último ya está presente, en algún grado, desde el primer momento del movimiento. El fin se hace cada vez más presente, más interno al *mobile*, a medida que el movimiento avanza hacia él. El fin está siempre anticipado en algún grado y sentido, en todo el distenderse o devenir del *mobile* y en cada uno de sus momentos. Esto hace que todo ente sólo tenga *un* movimiento hacia *un* fin. Por eso el movimiento comprende en cada momento todos y cada uno de sus momentos: asume los anteriores y anticipa los futuros bajo la dinámica unificante de su único fin. El presente del *motus*, su estado actual, es un hacer válido su pretérito en un anticipar su futuro. El presente es un *desde el pretérito asir el futuro*. El comienzo contiene en sí mismo el fin y en éste se tiene a sí mismo. El móvil anticipa el término final del movimiento y así lo comporta ya siempre consigo en ese anticipar. *Todo verdadero progreso y devenir no se constituye por una añadidura de realidades completamente nuevas y extrañas a lo ya habido, sino en reasumir siempre el pasado en la anticipación del futuro* (79).

Anticipación y finalización constituyen, pues, dos notas fundamentales del movimiento en su sentido metafísico más radical. Son dos notas esenciales al devenir tal como Rahner lo explica.

K. Rahner aplica estas leyes de anticipación y finalización como fundamentales en su doctrina del conocimiento. Piénsese, por ejemplo, en su explicación del brotar de las potencias del alma, en la derivación de la sensibilidad a partir del espíritu, etc. (80).

Anticipación y finalización es doctrina esparcida por todas sus obras y principalmente desarrollada en *Geist in Welt* y en *Hörer des Wortes* (81).

K. Rahner queda, según esto, clasificado entre las tendencias finalistas de la evolución (82). Según estas teorías sólo una tendencia progresiva interna puede

explicar la aparición de organismos cada vez más complejos en el transcurso del tiempo, y ven en la evolución un fenómeno dirigido hacia la consecución del hombre. Entre los finalistas que más influyen en Rahner destaca Teilhard de Chardin con su antropocentrismo cristocéntrico.

El antropocentrismo es fundamental en todo el sistema rahneriano, hasta tal punto que Rahner hace suyo el principio de que es imposible la creación o existencia de un mundo que no esté intrínsecamente finalizado hacia el espíritu creado. Este espíritu es, de hecho, el hombre. Se trata de un antropocentrismo de orden metafísico. (83) Con estos antecedentes paso ya directamente a la exposición del concepto rahneriano de devenir.

Concepto rahneriano de devenir: Conclusiones

La actual *Weltanschauung* se caracteriza por una decisión apriorística a favor de la unidad y de la evolución. Ve la materia, la vida y el espíritu injertados en la historia de una única evolución (84). Una tal visión de la realidad no es necesariamente falsa con tal de que salve las diferencias esenciales de los distintos grados de ser dentro de esa unidad.

Esto en cuanto al hecho de la evolución que, por otra parte, está siendo cada día más confirmado por las ciencias positivas (85).

Para Rahner, si el devenir se ha de tomar en serio, sólo se le puede explicar como "activa auto—trascendencia", autosuperación, "plus—devenir" (86).

Dondequiera que se dá un automovimiento de la criatura, un paso de la potencia al acto llevado a cabo por ella misma, es decir, todo obrar de la criaturam ha de entenderse fundamentalmente como una superación, puesto que toda acción añade ser a la criatura que la pone; la perfecciona en el orden del ser.

Sin embargo, *no todo automovimiento o acción es devenir en idéntico sentido*. Como ya hemos indicado más arriba, Rahner distingue dos tipos fundamentales de devenir: Un devenir menos propiamente dicho y es el que se reduce a un mero "altero—devenir". Implica sólo un cambio de lugar. No se dá autosuperación en el obrar de la criatura. Esta permanece idéntica en su grado de ser y perfección. No obstante, podemos considerar este obrar y devenir como un caso límite del verdadero obrar y devenir en autosuperación.

Podríamos, por tanto, preguntarnos si ya en el mundo inorgánico no se dá un devenir y un obrar en autosuperación, sobre todo allí donde el devenir inorgánico parece moverse hacia la vida y produce estructuras como los aminoácidos macromoleculares, que en sus posibilidades más altas y complicadas parecen constituir la causa material de la vida (87).

El devenir propiamente dicho incluye siempre y por naturaleza una autosuperación del ente que deviene. Devenir es una autotrascendencia del ser que obra,

operada por aquello que está en un nivel inferior; es una superación de sí mismo (88).

Aunque ya he expuesto más arriba las notas fundamentales del concepto rahneriano de devenir, intentaré aquí exponer, aunque sea a costa de algunas repeticiones, otros puntos de vista de dicho concepto.

1º. El devenir es *transcendencia* porque surge un nuevo ser que no es añadido a lo ya existente, sino su incremento óntico interior. El agente trasciende a un grado de ser superior (89).

2º. *Es activa—auto—transcendencia*: El agente no se limita a recibir pasivamente ese incremento de ser, sino que lo opera él mismo. Se trasciende a sí mismo, no es trascendido. Su propia acción le lleva a la autosuperación (90).

3º. La autotranscendencia es *posible*, no repugna ni cuando es de carácter esencial (cuando da origen a una nueva esencia). Esto está confirmado dentro de una metafísica tomista en la que los entes diversos, no obstante su diferencia esencial, son vistos como grados diversos de limitación del ser y no como entidades absolutamente dispares.

Más adelante se hablará de la continuidad y discontinuidad de la autotranscendencia que se da en el devenir (91).

4º. Esta autotranscendencia *no sólo es posible sino real*. Es más, es metafísicamente necesaria en el caso ontológicamente primario y fundamental del devenir: en la actividad espiritual intelectual del espíritu creado. Por otra parte la dificultad que podría surgir del principio de razón suficiente queda satisfactoriamente resuelto en el concepto rahneriano de causa. La virtud creadora divina es *kostitutiv, innensein*, de la causa finita, haciendo a esta capaz de una activa autosuperación y sin menoscabo de la trascendencia divina; ya que, aunque esa dinámica divina sea intrínseca a la causalidad finita, es al mismo tiempo supraesencial (92).

Creo que no hace falta desarrollar el que un *tal concepto de devenir implica el concepto de creación*. La *dinámica creadora de Dios no sólo es necesaria en el origen del alma humana, sino también dondequiera que se dé ese devenir como autotranscendencia*. La virtud creadora de Dios es intrínseca a la causalidad finita, como condición de posibilidad de todo obrar y devenir que impliquen autosuperación (93).

5º. Dentro del devenir propiamente dicho, podemos distinguir: (94) *Un devenir no—esencial*. Tiene lugar en toda autotranscendencia cuyo término no es una nueva esencia, sino sólo un perfeccionamiento del ser que deviene. Por ejemplo, el paso de potencia al acto en un ser inteligente cuando pone el acto de conocer, o el caso de un viviente que nace de otro viviente.

Un devenir esencial. Tiene lugar cuando el término de la autosuperación es una esencia nueva. Por ejemplo, el paso de la materia a la vida, el surgir de una nueva especie, el paso de la vida orgánica al espíritu.

En los seres no espirituales la autosuperación es siempre una superación de su esencia, porque el faltarles "apertura" al Ser Absoluto, toda autosuperación sobrepasa los límites de su esencia. Su esencia es "cerrada", mientras que el ser espiritual está ya ontológicamente abierto a la trascendencia hacia el ser en general (95).

6^o. Pero nótese que esta autotranscendencia esencial no significa que su resultado sea un ente absolutamente diverso en su esencia, como si se tratase de una *generatio aequivoca*. En fuerza del principio tomista antes indicado, es claro que el nuevo ser puede y debe conservar en sí toda la realidad positiva de la esencia del viejo ser del que proviene, como una particularidad propia (96).

En el devenir como autosuperación hay siempre una dialéctica de continuidad y discontinuidad, que pertenece al concepto de devenir como tal. Tanto uno como el otro término de esta dialéctica es esencial al devenir (97).

La continuidad: Se da incluso en la autotranscendencia esencial. El elemento nuevo que surge no es absolutamente dispar de aquel viejo que se supero en el devenir. Por una parte, porque, según el principio tomista antes aludido, los entes diversos, no obstante una diferencia esencial entre ellos, no son sino diversos grados de limitación del ser. Un ser inferior no es, sino una limitación más estrecha del ser en general (98).

Por otra parte, el término nuevo del devenir ha de contener en sí toda la realidad positiva del ente viejo. De lo contrario no se daría un devenir en autosuperación, sino una sustitución de lo viejo por lo nuevo. Lo viejo no sería autosuperado sino suprimido (99).

Además, en el genuino concepto de devenir, la esencia propia de la realidad que deviene superandose constituye la *ley apriorica limitativa de lo que "aquí y ahora"* puede devenir. La esencia del ente del que parte el devenir no constituye un límite de todo aquello que pueda surgir en su autotranscendencia. Indica en primer lugar que de una potencia limitada se deriva algo y que no siempre está ya realizado lo que debe devenir. Es un *signo* de la necesidad de que algo devenga.

En segundo lugar, esa esencia, en cuanto punto de partida del devenir, es siempre una ley limitativa de lo que puede devenir *inmediatamente, aquí y ahora*. Esta limitación del devenir indica que no toda cosa se puede derivar, y menos inmediatamente, de todo agente que se supera y se trasciende a sí mismo. El punto de partida del devenir puede bien indicar la meta hacia la que se avanza inmediatamente (100).

Esta ley limitativa del devenir vale sobre todo para el devenir de los entes no espirituales. *Non omnia possunt fieri omnia, quasi ex communi materia formarentur et indefinite in quodcumque aliud continua evolutione possint transformari*. Esto vale sobre todo de los entes no espirituales porque carecen de esa "apertura" ontológica hacia el Ser Absoluto. No sucede así en los seres espirituales. En ellos, no obstante su ley limitativa de evolución, se puede aplicar aquello de *quoddammodo*

fieri possunt omnia en cuanto están abiertos, y evolucionan siempre, hacia el Ser Absoluto como tal (101). Pero también tienen su ley apriófica limitativa y condición de posibilidad de su efectivo devenir, ya que su obrar ha de ser necesariamente bajo el horizonte del ser en general y ha de actuarse sólo ante la presencia del objeto material que se le presenta a posteriori (102).

No obstante, aunque tiene unos límites de su comenzar a devenir, no los tiene *delante de sí*; es decir, su meta es precisamente el ser ilimitado.

La continuidad en el devenir exige que los *sa/tos* sean lo más pequeños posible y los pasos fluídos al máximo. (103).

La discontinuidad: Es el otro extremo metafísicamente necesario en el concepto de devenir como autosuperación. La continuidad absoluta sería un absurdo metafísico, una negación radical de toda vida, de todo movimiento y devenir. Negada toda discontinuidad, queda negado todo verdadero devenir (104).

Y así, hemos llegado al punto crucial de este tema: ¿Qué grado de evolución alcanza la materia en el espíritu? ¿Cómo se ha de explicar este paso de la materia al espíritu? ¿Qué relaciones tienen entre sí?

La parte anterior sobre el devenir creo que está bien justificada en este trabajo, ya que, como veremos, la materia no puede existir sino como finalizada hacia el espíritu. Ni el espíritu puede realizar su propio devenir sino en estrecha dependencia y contacto con la materia (105).

*Continuará en una segunda parte
"La relación espíritu-materia" en
la obra de K. Rahner".*

SIGLAS

| | |
|--------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| a.c. | Artículo citado. |
| Das P.der H. | <i>Das Problem 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, 1947ss) |
| G. in W. | <i>Geist in Welt</i> , por Rahner, Kösel Verlag, München 1964, 3ª edición. |
| HthTI | <i>Herders Theologisches Taschenlexikon</i> , publicabdo por K. Rahner, Verlag Herder, Freiburg im Br. 1972, 8 vol. |
| H. des W. | <i>Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie</i> . Herderbücherei, Freiburg im Breisgau 1971. |
| l.c. | Lugar citado. |
| La Point.... | <i>Le point de départ de la Métaphisique</i> , J. Maréchal. |
| LThK | <i>Lexikon für Theologie und Kirche</i> , 2ª edición plemanete elaborada bajo la dirección de J. Höfer—K. Rahner, 10 Vol., 1957—1967. |
| o.c. | Obra citada. |
| S.M. | <i>Sacramentum Mundi</i> , encilopedia teológica dirigida por K. Rahner, Herder, Freiburg im Br. 1969. |
| S. zur Th. | <i>Schriften zur Theologie</i> Rahner. |
| v.e. | Versión española. |

NOTAS

- (1) RAHNER presupone como un *hecho* el fenómeno de la evolución y pasa directamente a la problemática filosófico-teológica del *cómo* y del *por qué*. Cf. RAHNER: S. zur Th., V. p. 183; v.e., p. 181. Idem: *Hominisation*, II Theologisch, en HthTl, 3, pp. 315-320; v.e. Hominización, en S.M., 2 3, col. 539-546. Idem: *Evolution. Evolutionismus, II theologisch*, en Hth Tl, 2 pp. 254-262; v.e., *Evolucion, Evolucionismo, II aspecto teológico*, en S.M., 3, col. 14-25.
- Una exposición más amplia del contenido de estos artículos fue hecha por el mismo Rahner en la publicación, juntamente con P. OVERHAGE, *Das Problem der Hominisation*, Herder-Basel 1961. La parte rahneriana abarca las pp. 13-90 de la versión alemana. Respecto al presupuesto *hecho* de la evolución y a la postura filosófica y, sobre todo, teológica de Rahner ante el problema cf. pp. 13 y 18 s. Sobre la comprobación científica del hecho de la evolución nos habla M. CRUSAFONT: *Problemática de la evolución en las ciencias positivas*, en *La evolución* BAC, Madrid 1974, pp. 1-55; y también J. M. BENAVENTE: *Qué es la evolución*, Madrid, 1973, p. 31.
- Aunque se considere la evolución como un hecho científicamente indiscutible, hay que tener en cuenta que la evolución no es algo percibido o comprobado en los hechos, sino algo que se ha razonado sobre la base de hallazgos. De ahí que la teoría de la evolución no se debe a la observación inmediata ni a la experimentación, sino que es más bien un razonamiento. (Cf. Piet SCHOONENBERG: *El mundo de Dios en evolución*, Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aites 1966, p. 12; versión original: *Gods Wordende Wereld*).
- (2) CRUSAFONT: o. c.; p. 4. BENAVENTE: o. c., p. 31.
- (3) CRUSAFONT: o.c. pp. 17 s. *Ciencias y síntesis*, o.c., pp. 953-965.
- E. AGUIRRE; *Problemática de la evolución fuera de las ciencias naturales*, en o.c. pp. 52-79.
- E. COLOMER: *Teilhard de Chardin: Evolución y Cristianismo* en o.c. pp. 853-910.
- CARBALLO, Juan Rof: *El futuro del Hombre*, en o.c. pp. 912-952.
- BENAVENTE: o.c., pp. 27, 31-43.
- E. DELFGAAUW: *Teilhard de Chardin y el problema de la evolución*, Edic. Carlos Lohlé, Buenos Aires 1966, pp. 11-19.
- (4) Una vez más el caso Rahner es una señal de lo difícil que es hacer en la práctica una distinción entre filosofía y teología. Y mucho más si llevamos a todas sus consecuencias su doctrina del "Existenciario Sobrenatural": S. zur Th., I, pp. 232-345; v.e., pp. 325-347.
- (5) J. B. METZ: *Antropocentrismo cristiano*, Sígueme, Salamanca 1972, pp. 19-31 (Prólogo de K. Rahner).
- L. ROBERS, K. Rahner: *sa pensée, son oeuvre, sa méthode*, Maison Mame 1969, pp. 25 y *passim*.
- G. FERRATTI: *La filosofía della religione come antropologia metafísica in un opera di K. Rahner*, Rivista di filosofía neoescolástica, LVI (1964) fasc. I, pp. 99.
- G.B. BOZZO: *Teología como Antropología*, Rinnovatio 1 (1970) 17-39.

- C. FABRO: *Antropología Esistenziale e Metafisica*. En esta obra dice de Rahner que ha destruído la metafísica tomista y puesto en crisis el pensamiento católico.
- B. LAKEBRINK: *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analetik*, Colonia, 1955. No está de acuerdo con la interpretación rahneriana del ser en S. Tomás de Aquino.
- (6) K. RAHNER: *Das P. der H.*, 46; v.e., pp. 49. Idem: *Sentido Teológico de la muerte*, pp. 22. Idem: *Die Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis*, S. zur Th., VI, pp. 188, 195, 205; v.e., pp. 184, 190, 200.
- (7) Idem: S. zur Th., VI, p. 190; v.e., p. 185. El hombre *uno* cuya unidad, en medio de su complejidad, Rahner quiere explicar una y otra vez cuando habla de las relaciones espíritu—materia en su teoría del conocimiento, en su interpretación de la muerte, etc., recuerda el concepto leibniziano de simplicidad de la mónada. Esta simplicidad no excluye una complejidad interna de la mónada, sino que es cualidad propia del *todomonádico* en cuanto es un *todo*. Se trata de una simplicidad que implica indivisibilidad del todo individual en cuanto un *todo*. Rahner, como Leibniz, busca la superación de los dualismos corrientes en la interpretación de la Naturaleza en general y del hombre más en concreto. El concepto de mónada en Leibniz es un paso importante hacia la superación de todo dualismo (maniqueo, platónico, cartesiano, etc.) y en esa línea se puede insertar la filosofía rahneriana.
- (8) RAHNER: S. zur Th., VI, p. 190; v.e., p. 186.
- (9) Idem: o.c., pp. 185 s. 197 s; v.e., pp. 181 s, 193 s.
Idem: *Das Problem der Hominisation*, p. 44—49, v.e., pp. 48—51.
- (10) Idem: S. zur Th., VI, pp. 185 s; y.e., pp. 181 s.
- (11) Idem: S. zur Th., VI, pp. 197 s; v.e., pp. 193 s.
Idem: *Das P. der H.*, pp. 45 s; v.e., pp. 49 s.
- (12) Idem: *Il corpo nel piano della Redenzione*, pp. 19—22; versión original: *Der Leib in der Heilsordnung*, en RAHNER—A. GÖRRES: *Der Leib und das Heil*, Mainz, 1967. Rahner: S. zur Th., VI, pp. 171—173, v.e., pp. 167—169. Sobre esta doctrina escolástica se pueden consultar las tesis 30—35 de F.M. PALMES: *Psychologia*, en *Philosophiae Scholasticae Summa II*, BAC, Madrid 1959, pp. 737—773.
- (13) PALMES: o.c., principalmente tesis 34.
- (14) RAHNER: S. zur Th., VI, pp. 171 s; v.e., pp. 167 s.
- (15) Idem: S. zur Th., VI, pp. 171—179; v.e., pp. 167—175. Idem: *Das P. der H.*, pp. 16—42; v.e., pp. 23—45.
- (16) Tengamos en cuenta además los artículos: *Ziel*, en LThK, 10, col. 1367—1369; *Ziel des Menschen*, en HthTl, 8, pp. 225—234; v.e., *Hombre (fin del)*, en S.M., 3, col. 515—525.
- (17) L. ROBERTS: K. RAHNER. *Sa pensée, son oeuvre, sa méthode*, p. 128.
- (18) RAHNER: S. zur Th., VI, pp. 184; v.e., p. 180.
- (19) RAHNER: *Fixismus*, en LThK. Idem: *Abstammung des Menschen*, también en LThK, 1, col. 81—85, principalmente el apartado *Theologische Nebenbemerkungen*, col. 84 s Respecto al hecho de la evolución téngase en cuenta lo dicho en la nota 1) de la introducción. Únicamente quiero añadir

- aquí que la problemática filosófico—teológica que plantea el hecho de la evolución viene recogida por E. AGUIRRE en su artículo *Problemática de la evolución fuera de las Ciencias Naturales*, en la publicación *La evolución*, BAC, Madrid 1974, pp. 56—84. Por otra parte, los últimos descubrimientos que corroboran el fenómeno de la evolución del hombre vienen recogidos por L.S.B. LEAKY—V.M. GOODALL en la publicación *Hacia el desvelamiento del origen del hombre*. Aguilar, Madrid, 1973; versión original: *Unveiling Man's Origins* Schenkman Publishing Company 1969.
- (20) RAHNER: *Evolution, II Theologisch* en HthTl, 2, pp. 254; v.e. *Evolution, II. Aspecto teológico*, en S.M. 3, col. 14.
- (21) RAHNER: *Das P. der H.*, p. 55—61; v.e., pp. 57—61. A este respecto hay que decir que Teilhard parece más claro y rotundo. Afirma repetidas veces que *todo* el hombre ha nacido de la evolución. Según él, es necesario aceptar que el hombre ha nacido, *todo entero*, del mundo, no sólamete sus huesos y su carne, sino también su increíble poder de pensar. (Cf. TEILHARD: *L'énergie humaine*, París 1962, p. 26. No obstante, para conocer a fondo la problemática filosófica y teológica que lleva consigo la concepción teilhardiana del origen evolutivo del espíritu, hay que tener en cuenta no sólo a P. SCHMULDERS en su obra *La visión de T. de Chardin. Essai de Réflexion theologique* (Desclée de brouwer, París 1964—1965; versión española en Desclée de B., Bilbao 1967), sino también toda la reflexión rahneriana sobre la evolución. (Cf. E. COLOMER: *Teilhard de Chardin. Evolucion y cristianismo*, en *La evolución*, BAC, Madrid 1974, pp. 1034 nota 156.
- (22) RAHNER: *Evolution. II. Theologisch*, HthTl, 2, pp. 254—262. Idem: *Hominisation. II. Theologisch*, HthTl, 3, pp. 315—320; v.e., de ambos artículos, *Evolucion y Hominización*, en S.M., 3, p. OVERHAGE—K. RAHNER: *Das problem der Hominization*, pp. 7; v.e., pp.15. s. RAHNER: *Abstammung des Menschen*, LThK, I, col. 81—85. Idem: *Vom Geheimnis des Lebens*, S. zur. Th., VI, pp. 171—184; v.e., pp. 167—180. Idem: *Die Einheit von Geist und Materie im Christlichen Galubensverständnis* S. zur Th., VI, pp. 185—214. Idem: *Theologisches zum Monogenismus*; S. zur Th., I, pp. 253—322, v.e., pp. 181—209.
- (23) RAHNER: *Das P. der H.*, pp. 55—61; v.e., pp. 57—61.
- (24) Una problemática muy similar ha sido afrontada por M. SCHELER en su obra: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt 1928. München 1947; está traducida al español. W. STEGMÜLER nos ofrece un resumen de esta obra en su publicación *Corrientes fundamentales de la filosofía actual*, Edit. Nova, Buenos Aires, pp. 172—177; versión original: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*.
- (25) RAHNER: *Das P. der H.*, pp. 61—70; v.e., pp. 61—68.
- (26) PALMES: o.c., tesis 36—40. Quiero hacer notar el gran parecido, si no la dependencia, que tiene la interpretación rahneriana de este principio con la doctrina de Leibniz sobre la *posibilidad*. El devenir, según Leibniz, se desarrolla dialécticamente teniendo como fuerza motriz central la *posibilidad* y la *composibilidad* entre posibilidades. La posibilidad aparece a la vez como el horizonte hacia el que la fuerza (mónada) puede tender y como horizonte presente ya en la fuerza misma. Cada mónada es una fuerza

primitiva que tiene delante de sí un haz ilimitado de posibilidades hacia las que tiende (*appetitus*). Véase la interpretación de H.H. HOLZ al respecto en su obra *Leibniz*, Tecnos, Madrid 1970, pp. 113. De manera más concreta haré notar las posibles relaciones de parecido y dependencia de Rahner respecto a Leibniz en el tema del devenir. También nos ayudaría a centrar el planteamiento rahneriano del devenir la ontología de la posibilidad desarrollada por Hartmann así como la teoría de Ernst BLOCH al respecto expuesta principalmente en el primero de los tres volúmenes de su obra *Das Prinzip Hoffnung*, Berlín 1955.

(27) K. RAHNER: *Das P. der H.*, p. 62; v.e., pp. 62 s.

(28) RAHNER: *Das P. der H.*, p. 63; v.e., p. 63 s. El altero—devenir viene a ser un movimiento puramente mecanicista mientras que el plus—devenir se entiende aquí como un movimiento cualitativo o interno. Rahner plantea de esta manera un problema ya viejo en la historia de la filosofía; tan viejo que podemos remontarlo a la filosofía griega. Este problema ha dividido a los filósofos en dos corrientes: mecanicistas (atomismo griego, Lucrecio, Bacon, Descartes, Hobbes, Spinoza, Staeckel, etc.) y finalistas (Anaxágoras, Sócrates, Platón, Aristóteles, Escolásticos medievales, Leibniz, Kant, Driesch, Ravaisson, Teilhard de Chardin, Maréchal, etc.). En la historia de los finalistas merece especial atención Leibniz. Según él, el mecanicismo es admisible sólo en la dimensión fonoménica de los cuerpos pero no lo es como explicación última de todo movimiento; el orden profundo de la realidad exige una explicación finalista (Cf. LEIBNIZ: *Discours de Metaphysique*, n^o 17, 19, 22, 23, etc.)

Rahner, evidentemente, está en la línea finalista. La distinción rahneriana entre altero—devenir y plus—devenir encaja plenamente en aquella otra que hace Maréchal entre movimiento espacial y movimiento cualitativo. Véase al respecto: J. ALEU *De Kant a Maréchal. Hacia una metafísica de la existencia*, Herder, Barcelona 1970, p. 174. Cf. MARECHAL *Le point...*, V, principalmente capítulos III y IV de la Sección III del Libro II, pp. 363 ss.

(29) RAHNER: *S. zur Th.*, p. 191; v.e., p. 189. Idem: *Evolution II. Theologisch*, HthTl, 2, p. 255; v.e., *Evolución, II. Aspecto teológico*, en S.M., 3, col. 16. Rahner plantea aquí el cómo del devenir, entendiendo éste en su sentido más estricto, es decir, como plus—devenir. Como se verá más adelante, esta cuestión lleva implicadas otras como la de la *continuidad* y la *discontinuidad* en el devenir. Es esta una cuestión ya vieja en la historia del problema del devenir. Leibniz, por ejemplo, ha puesto especial hincapié en la *lex continui* y ha recurrido a su teoría de las *petist perceptions* como mediación para explicar el progreso ontológico en el devenir de toda mónada. Afirma expresamente: “Nada se realiza de un golpe, y una de mis grandes máximas y de las más verificadas por mí es que la naturaleza jamás da saltos. A esto llamé yo *ley de la continuidad* (...) y el uso de esta ley es muy considerable en Física. Ella hace ver que se pasa siempre de lo pequeño a lo grande, y al revés, por intermedio de lo mediano, lo mismo en los grados que en las partes; que nunca un movimiento nace inmediatamente del reposo sino mediante un movimiento más pequeño, a la manera como no se termina una línea o longitud sin haber recorrido una línea más

pequeña". Cf. LEIBNIZ: *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, en el Prefacio.

Pero, por otra parte, Leibniz, contrapone entre sí estados discontinuos de diferente constitución cualitativa, como el reposo y el movimiento, el sueño y la vigilia. Entre estos estados cualitativamente diversos median momentos cuantitativamente pequeños, que no por eso dejan de actuar en la acumulación. A estos momentos les denomina *petites perceptions*; éstas vienen a ser las mediaciones que posibilitan el tránsito de un estado inferior a otro superior o cualitativamente diverso en el proceso del devenir de toda realidad. (Cf. LEIBNIZ o.c., Prefacio). Lo cuantitativo, según este autor se presenta como la mediación que hace posible el surgir de lo cualitativamente nuevo. Para Leibniz, el mundo es una estructura universal de relaciones que se encuentra en permanente cambio. Cf. LEIBNIZ: *Monadologie* n^o 10, 56, 71, etc.); y surge algo nuevo en el mundo cuando los miembros de las relaciones se combinan de forma diferente; o, de otra manera, el tránsito a lo cualitativamente nuevo se realiza mediante la conexión heterogénea de elementos cuantitativamente aprehensibles.

Quiero, con esta referencia a Leibniz, hacer notar que el tema del salto cualitativo, tan repetido por Hegel y presente también en el concepto rahneriano de auto-trascendencia, ya está presente en la doctrina leibniziana del devenir. Leibniz insiste preferentemente en el aspecto de la continuidad (Cf. por ejemplo, *Monadologie*, n^o 73); Hegel pondrá más bien de relieve el aspecto de la discontinuidad, Rahner, por su parte, parece intentar una postura de equilibrio entre ambos aspectos. Uno y otro vienen recogidos en las dos partes del término "autotrascendencia": *auto* —indica la continuidad y— *trascendencia* recoge el aspecto de la discontinuidad. Se dá, pues, salto cualitativo, según Rahner, pero *desde lo viejo* o anterior.

La filosofía clásica de la continuidad, contra la que polemizan las paradojas de Zenón de Elea, ha ocultado este cambio cualitativo bajo el punto de vista de la continuidad. Hegel, por su parte, ha dicho, desde una posición dialéctica, lo que hay que decir contra este abuso de la categoría de lo sucesivo. (Cf. *Wissenschaft der Logik*, I, pp. 177—322, principalmente pp. 177—196; v.e., pp. 163—274, principalmente pp. 165—177.

Pero las explicaciones de Hegel no permiten sacar en modo alguno, la conclusión de que el salto cualitativo elimine la continuidad cuantitativa. El salto cualitativo se realiza más bien *en* esta y *por* ésta. Por ello, la continuidad cuantitativa no está en contradicción con el salto cualitativo, sino que es realmente su condición. En el proceso de las transformaciones por saltos cualitativos la continuidad cuantitativa desempeña el papel de la "mediación", como las *petites perceptions* de Leibniz. Para Hegel, continuidad y discontinuidad son dos caras de una misma realidad, es decir, del cambio cualitativo, como ya lo eran en Leibniz. Para Hegel son sólo dos momentos dialécticos de la cantidad; ninguno de ellos puede ser pensado sin el otro; ninguno de ellos es real por separado. (Cf. HEGEL: o.c., pp. 165—177). Algo similar afirma Lenin: Cada individuo está unido, por medio de miles de transiciones, con otra especie distinta de individuos (cosas, fenómenos, procesos)... Y la ciencia natural nos muestra que la naturaleza objetiva posee iguales propiedades: transformación de lo individual en lo

general, de lo contingente en lo necesario, las transiciones, las influencias, la mutua conexión de las contraposiciones. (Cf. LENIN: en sus anotaciones *Zur Frage der Dialektik* en su obra *Aus dem philosophischen Nachlass*, Berlín (1949) p. 285 ss; véase H. H. HOLZ: *Leibniz*, p. 109, de donde tomo la cita de Lenin).

En nota más abajo haré una observación sobre la relación entre el concepto hegeliano *Aufheben* y el rahneriano *Selbsttranszendenz*.

- (30) Defienden esta opinión: DURANDO en 2 d. 1 q. 5 n.11 s; el p. IGLESIAS, en *De Deo in operatione naturae et voluntatis operante*, Buena Prensa, México 1947; el P. STUFLER, en *Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo Operante*, Oeniponte 1923. Según ellos, el concurso divino se limita a conservar en la existencia los seres y sus fuerzas una vez que han sido creadas; las criaturas producen sus efectos y realizan sus acciones según su propia índole y sin ningún concurso de Dios en su causalidad creada. Véase también P.J. HELLIN, en *Cursus Philosophicus, V. Theologia Naturalis*, BAC, Madrid 1950, pp. 779—784.
- (31) F.M. PALMES: o.c. pp. 774—862.
- (32) K. RAHNER: G. in W., pp. 340 s; 356—366. v. e. pp. 326 s; 340—345.
- (33) Fue doctrina defendida por Báñez y los bañecianos y atacada por L. Molina en la controversia *De auxiliis* (s. XVI). La doctrina bañeciana sobre la *predeterminación* es expuesta con precisión por SUAREZ en DM 22,2 y Opus 1, 1—5 Véase también J. HELLIN: o.c. pp. 798—824.
- (34) RAHNER: S. zur Th., VI, P. 209; v.e., p. 204. Idem Das P. der H., p. 68—70; v.e., pp. 66—68. Una vez sentado que en el devenir en sentido estricto se dá el salto cualitativo o autotranscendencia, surge la cuestión de su posibilidad, de cuáles son los factores que hacen posible y real un tal devenir. Si continuamos en este tema el cotejo de Rahner con Leibniz y Hegel, no es difícil advertir que Rahner toma una solución fundamentalmente teológica.

Ya hice constar en la nota 8 que para Leibniz los factores que determinan y promueven el devenir son ante todo el de la *posibilidad* y el de la *composibilidad* entre posibilidades. A esto hay que añadir que toda realidad es *fuerza* en último término y la fuerza no es concebible sino en continua actividad o movimiento interno. (Cf. LEIBNIZ: Carta a Arnauld de 1914; *Monadologie* n^o 17, 18, 49, etc.; *Discours de Metaphysique* n^o 8). Pero nótese bien que para este autor no se dá repetición cualitativa. Cada mónada, cada momento de su devenir es irrepetible (*lex indiscernibilium*) (Cf. *Monadologie* n^o 9, 65, etc.; véase también el comentario de H.H. HOLZ: *Leibniz*, p. 137). En esta explicación leibniziana del devenir, la causalidad divina no parece jugar un papel lógico inmediato de gran importancia. Es verdad que Leibniz pone en Dios la última razón suficiente de todo (Cf. *Monadologie*, n^o 31—48) y que, según él, la mónada, en cuanto última realidad simple, sólo puede existir por creación y terminar por aniquilación. Pero, en la explicación misma del salto cualitativo, es decir, en la explicación del surgir de una nueva mónada como un todo cualitativamente distinto, Leibniz habla más bien de combinación de relaciones sin profundizar más en la problemática metafísica del devenir mismo. (Cf. *Monadologie*, n^o 6, 73, etc.) El devenir es determinado por una

fuerza interna (tendencia o appetitus) que es afirmado como un principio propio de toda realidad creada.

Para Hegel, el factor determinante del salto cualitativo es la contrariedad u oposición.

Rahner, por su parte, hace un planteamiento metafísico en el que el salto cualitativo no parece posible sin la intervención directa de la acción divina. En todo salto cualitativo se dá un paso del no-ser (ser menos) al ser (ser más). Ahora bien, el paso del no-ser al ser sólo puede realizar el Ser Absoluto, mediante una acción creativa. El devenir en sentido estricto es, por tanto, un continuo proceso creativo.

De esta manera, Rahner resuelve con facilidad el problema del salto cualitativo, pero se le plantea otro no menos difícil de resolver y ya muy viejo en la historia de la filosofía: cómo explicar la cooperación entre la causalidad divina inmanente y la causalidad propia de la criatura de manera que no queden comprometidas la trascendencia divina, la autonomía de la criatura y la unidad de la creación.

(35) J. HELLIN: o.c., pp. 787—790.

(36) RAHNER: *Das P. der H.*, p. 65; v.e., p. 64. Esta problemática está sin duda relacionada, con el módulo hegeliano finito—infinito. (Cf. HEGEL: *Wissenschaft der Logik I*, pp. 116—145, 183—193, 221—278, etc.; v.e., pp. 115—136, 168—175, 198—240.

(37) RAHNER: *S. zur Th.*, VI, p. 172; v.e., p. 168.

(38) Idem: *Das P. der H.*, p. 58—60; v.e., p. 59—61.

(39) Idem: *S. zur Th.*, VI, p. 172, 179 s, 210 s; v.e. pp. 168, 176, 206.

(40) Idem: *Evolution. II. Theologisch*, HthTl, 2, pp. 257—260; v.e. *Evolución. II. Aspecto teológico*, en S.M., 3, col. 19—22.

(41) Idem: *Das P. der H.*, pp. 60 s; v.e., pp. 61.

(42) Véase nota 11. El concepto rahneriano de *Selbsttranszendenz* parece ser una nueva versión del *Aufheben* de Hegel. No obstante, hace referencia a este concepto hegeliano sólo muy raras veces. El *Aufheben* es uno de esos conceptos que caracterizan toda la filosofía de un autor, como la *Mónada* en Leibniz, el *Dasein* en Heidegger, etc., y cuya riqueza de contenido difículta, cuando no hace imposible, definir adecuadamente su significado. Lo que sí es claro es que el *Aufheben* tiene un sentido dialéctico interno, tiene lo que Hegel llama *momentos* internos que se oponen entre sí sin que puedan separarse. En el *Aufheben* se da a la vez un eliminar, un conservar y un superar, una lucha interna entre el perecer de lo viejo y el nacer de lo nuevo, entre el ser y la nada, como momentos que no existen aislados sino sólo en una unidad dialéctica. (Cf. Hegel: *Wissenschaft der Logik I*, p. 93 v.e. pp. 97 s. El *Aufheben* aparece en infinidad de páginas de la obra de Hegel, véase, por ejemplo, *Wissenschaft der Logik I*, pp. 96, 99—102, 106, 110—112, 135, 161, 168 s. Idem: *Phänomenologie des Geistes*, Edic. Meiner, Hamburg, 1952, pp. 126; 136, 166; v.e., pp. 102, 109, 134, etc.

El *Aufheben* es explicado en otros textos como un movimiento dialéctico interno entre los momentos *negación* y *negación de la negación*, dando así al proceso, no un sentido meramente analítico, sino más bien sintético creador. (Cf. R. MONDOLFO: *Prólogo a la Ciencia de la Lógica*, pp. 11). El *Aufheben* es un movimiento progresivo en el que el grado inferior queda

a la vez eliminado, conservado y superado en una realización más elevada (Cf. o.c., p. 9). Esta dialéctica entre el momento negativo y el positivo del *Aufheben* viene recogida por Rahner en la explicación de los dos momentos fundamentales del devenir: el *Selbst-* (auto-), que indica conservación e interioridad de la acción, y el *-transzendenz*, que significa la superación creadora. Esta misma dialéctica del *Aufheben* impregna el sentido dialéctico interno del *Vorgriff* en cuanto significa anticipación-vacía; y se deja notar también en la concepción rahneriana del devenir histórico en cuanto es esencialmente, en cada uno de sus instantes, una unidad dialéctica de *anamnesis* y *prognosis*.

Con esta referencia a Hegel de los conceptos básicos del pensamiento filosófico de Rahner quiero dar a entender la profunda dependencia de éste respecto a aquél, no obstante la escasez de referencias a la obra de Hegel en los escritos rahnerianos.

La gran diferencia entre el *Aufheben* y la *Selbsttranszendenz* está en la inmanencia de la virtud operativa divina que Rahner pone como momento interno de su concepto, al menos en el modo como incluye y en la importancia que dá a ese momento divino como condición de posibilidad de todo devenir en sentido estricto.

Esa virtud creadora divina, que es inmanente al devenir y lo hace posible, según Rahner, recuerda, por otra parte, el concepto teilhardiano de *unión creadora*. Teilhard se ha servido de este concepto con finalidades muy similares a las que han guiado el pensamiento rahneriano en el uso del concepto de *virtud creadora divina inmanente*. En ambos autores se trata de explicar cómo es posible un enriquecimiento o crecimiento en el ser sin incurrir en contradicción con los principios clásicos. (Sobre este tema en Teilhard véase Carlos PARIS: *Ser y evolución*, en *La evolución*, BAC, Madrid 1974, pp. 926-928). El paso de la cantidad a la cualidad de la dialéctica hegeliana y marxista también es reproducido en la sistemática de Teilhard. (Cf. TELIHARD: *L'activation de l'énergie*, Editions du Seuil, París 1963, p. 32, 314, etc.). Y es en el enfoque teilhardiano del tema donde más directamente parece enlazar la visión que del mismo nos presenta K. Rahner.

- (43) RAHNER: S. zur Th., VI, p. 211; v.e., p. 206.
- (44) Idem: l.c.
- (45) Idem: S. zur Th., VI, pp. 211-213; v.e., pp. 206-208. Idem: S. zur Th., I, pp. 315-322; v.e., pp. 317-324.
- (46) Idem: S. zur Th., VI, pp. 172, 180, 211; v.e., pp. 168, 176, 206.
- (47) Idem: S. zur Th., VI, pp. 211; v.e., pp. 206. Idem: S. zur Th., V; p. 191; v.e., p. 189. Idem: Das P. der H., pp. 57-61, 65-70; v.e., pp. 58-61, 64-68.
- (48) Idem: S. zur Th., V, p. 192; v.e., p. 190.
- (49) Idem S. zur Th. VI. p. 210; v.e., p. 205.
- (50) La aplicación del método transcendental, tal como Rahner lo entiende, es otro de los puntos a destacar dentro de sus sistema. Cf. RAHNER: *Hörer des Wortes*, pp. 151, 162 y nota 2; v.e., pp. 185, 201; y *passim*.
- (51) Este antropocentrismo no es más que un reflejo de aquella unidad originaria entre metafísica y antropología pregonada por Heidegger. El antropo-

centrismo rahneriano, desde el punto de vista filosófico, tiene una de sus fuentes más determinantes, sino la principal el la hermenéutica de Heidegger en torno al Dasein. Este, una vez sentado el sentido original del *Logos* como un "permitir ver" (*sehenlassen* que traduce el término griego $\varphi\alpha\iota\lambda\omicron\sigma\omicron\upsilon\sigma\theta\alpha\iota$ cf. HEIDEGGER *Sein und Zeit*, pp. 32-34; v.e., pp. 42-45), hace notar que el *logos* propio de la fenomenología del Dasein tiene el carácter de $\epsilon\rho\mu\epsilon\upsilon\epsilon\sigma\epsilon\iota\upsilon$, mediante el cual se dan a conocer a la comprensión del ser inherente al Dasein el sentido propio del ser y las estructuras fundamentales de su peculiar ser. Este descubrimiento del sentido del ser y de las estructuras fundamentales del Dasein determina toda otra investigación ontológica, incluso la de los entes distintos del Dasein. De ahí resulta una hermenéutica como desarrollo de las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica y que, en su sentido primario, se concretiza en una analítica existencial del Dasein. (Cf. HEIDEGGER: o.c., pp. 37 s. y párrafo 42; v.e., pp. 48). Se trata, por tanto, de una interpretación que el hombre recibe de sí mismo ya hecha acerca de sí mismo. (Cf. o.c., párrafos 32-34).

- (52) RAHNER: G. in W., pp. 163-166, 183-188; v.e., pp. 161-164, 179-184. En G. in W. pp. 200-232 (v.e., pp. 195-225) se explica el "esse" como el objeto formal de todo conocimiento humano, el modo como es coaprehendido (*miterkannt, miterfasst*, etc. G. in W. p. 226 s) y su dependencia y relaciones con el conocimiento del objeto material concreto.
- (53) RAHNER : G. in W., pp. 153-156, 187-189; v.e., pp. 151-154, 183-185.
- (54) RAHNER: G. in W., pp. 154; v.e., p. 152.
- (55) Es de tener en cuenta aquí el aspecto anticipante de la prengunata y la dialéctica interna del concepto mismo de anticipación. RAHNER: *Ziel*, en LThK, vol. 10, col. 1367-1369. Idem: *Ziel des Menschen*, en HthTl, 8, pp. 225-234; v.e., *Fin del Hombre*, en S.M., 3. col. 515-525. En este tema Rahner acepta la doctrina del anónimo D: *Ein Weg zur Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade*, *Orientierung* 14 (1950) pp. 140s. La respuesta de Rahner a este artículo viene a continuación dentro del mismo artículo de *Orientierung* pp. 141-145. Esta misma temática de la finalización es ampliamente tratada por Maréchal (Cf. MARECHAL: *Le point...*, V, pp. 357-468). Seguramente que tanto Rahner como el anónimo D. deben mucho a Maréchal en este tema.
- (56) RAHNER: G. in W., pp. 274-277; v.e., pp. 273-276. Aunque en estas páginas Rahner sólo cita a S. Tomás, el tema del *Begierde* ("apetito") entendido como "apertura dinámica" (*dynamische Offenheit*) recuerda la teoría leibniziana del *appetitus* así como la de Maréchal sobre el *appetit naturel*, la *finalité interne*, la *finalité antecédente*, la *volonté naturelle*. (Cf., por ejemplo, MARECHAL: *Le point...*, V. pp. 310 s).
- (57) K. RAHNER: *Das P. der H.*, pp. 70-74; v.e., pp. 68-71. Sobre la doctrina del conocimiento y la estructura de su intencionalidad, destacan las principales obras filosóficas de este autor: *Geist in Welt*, *Hörer des Wortes*. La doctrina del conocimiento impregna toda su obra. Sólo teniendo en cuenta las diversas proyecciones de su pensamiento, puede uno darse cuenta de

- todo el alcance que en este autor tiene esa doctrina. Y adquiere especial importancia en su doctrina del sobrenatural.
- (58) RAHNER: S. zur Th., V, pp. 191, 193; v.e., pp. 189-191. Idem: S. zur Th., VI, pp. 172, 180, 188, 207; v.e., pp. 168, 176, 184, 206. Idem: Das P. der H., 69 s., 75-84; v.e., pp. 67 s., 71-79.
- (59) Idem: Das P. der H., p. 74 s; v.e., p. 71 s.
- (60) Idem: S. zur Th., VI, p. 172; v.e., p. 168. Idem: Das P. der H., pp. 82-84 y passim; v.e., p. 77-79.
- (61) Idem: S. zur Th., I, pp. 315-322; v.e., pp. 317-324. M. FLICK nos da un breve juicio crítico sobre este concepto rahneriano de causa: *Problemi teologici sull'Ominazione*, Greg. 44 (1963) 62-70.
- (62) RAHNER: G. in W., pp. 110-128; v.e., pp. 111-128. En cuanto al concepto metafísico de materia podría mostrarse una línea recta que en este problema va desde Aristóteles a Leibniz pasando por S. Tomás. Leibniz, por su parte, parece acentuar el aspecto dinámico de la materia, y Rahner viene a resaltar lo mismo. (Cf. H.H. HOLZ: *Leibniz*, p. 91). Todos ellos ponen como raíz última del devenir o movimiento el concepto de materia; pero en Leibniz, Hegel y Rahner el devenir adquiere un sentido dialéctico. También Maréchal nos ofrece una interpretación dinámica de la "materia prima". Para él se trata de una *aptitude positive à être*, (MARECHAL: *Le point...*, V, pp. 424 s).
- (63) Sobre la limitación *privativa* de la materia y sus limitaciones, cf. RAHNER: G. in W., pp. 158-165; v. e., pp. 157-162.
- (64) RAHNER: G. in W., pp. 110-128, 341-344 y passim; v. e., pp. 111-128, 327-330.
- (65) Idem: *Evolution. Evolutionismus*, HthTl, 2, pp. 256; v.e. Evolución. Evolucionismo. en S.M., 3, col. 17.
- (66) Idem: H. des W., pp. 142 s; v.e., pp. 172 s.
- (67) Idem: G. in W., pp. 114 s; v.e., pp. 115 s.
- (68) Idem: loc. cit.
- (69) Idem: G. in W., p. 127 y nota 111; v.e., p. 127 y nota 111.
- (70) Idem: *Theologisches zum Monogenismus*, X, zur Th., I, pp. 253-322; v.e., pp. 253-324. Véase también el artículo de RAHNER *Monogenismus* en H. thTl, 5 pp. 100-104. La idea rahneriana de que la realidad concreta de todo ente material está determinada por la realidad de la totalidad material trae a la memoria la *representatio mundi* que Leibniz propone como nota constitutiva de cada Mónada. Recuerda también aquella dialéctica entre sustancialidad y carácter estructural que Holz afirma como el núcleo del pensamiento leibniziano (Cf. HOLZ: *Leibniz*, 29-88 de la v.e.). Por otra parte, esta pancosmicidad de la corporalidad de cada ente material será, como veremos más adelante, uno de los fundamentos de la tesis rahneriana de la pancosmicidad del espíritu humano después de la muerte.
- (71) Reflexiones muy similares las tenemos en Heidegger para diferenciar el concepto vulgar de tiempo (en cuanto constituido de pasado, presente y futuro) del concepto técnico del mismo (que en cuanto tal, es anterior a las significaciones de pasado, presente y futuro). Cf. HEIDEGGER: o.c., pp. 326; v.e., p. 354. Y afirma con cierto énfasis: *Das primäre Phänomen der ursprüngliche und eigentlichen Zeitlichkeit ist Zukunft*

- die Zukunft*. (Cf. o.c., p. 329; v.e., p. 357). J. Gaos traduce el *Zukunft* por *advenir*, es decir, le dá un sentido dinámico lo cual está en directa relación con el *motus cualitativo* a que Rahner se refiere.
- (73) RAHNER: G. in W., pp. 120 s; v.e., pp. 121 S. TOMAS: I Senten. dist. 37 q. 4 a. 1 corp.
- (74) RAHNER: G. in W., pp. 120 s; v.e., pp. 121.
- (75) Seguramente que el análisis de Maréchal sobre el movimiento y la finalidad ha sido tenido en cuenta por Rahner en esta exposición metafísica suya del movimiento. Maréchal distingue entre movimiento "espacial" y movimiento "cualitativo". El espacial se caracteriza por lo siguiente: Es un movimiento puramente material en el que la perfección del acto (momento) presente viene sólo determinada por la *situación* obtenida en tal momento. No implica finalización interna ni, por tanto, anticipación del fin en cada uno de los momentos de su desarrollo. La lejanía o proximidad respecto al fin (meta) son sólo de orden cuantitativo (geométrico). Por el contrario, en un movimiento cualitativo el sujeto movido tiene una ordenación interna hacia el fin en la que el mismo fin viene anticipado. Cada momento de ese movimiento contiene virtualmente el acto del momento que le ha de seguir. La proximidad o lejanía del fin no viene geoméricamente determinada sino cualitativamente por el grado de asimilación del fin anticipado. Maréchal insiste una y otra vez en la finalización interna como esencial en todo movimiento cualitativo y en la que el fin del movimiento es siempre anticipado en cada uno de sus momentos. Esa finalización, si es consciente, es llamada *finalité élicite* y, si no lo es, *finalité naturelle*. Tanto una como otra viene estudiada por Maréchal bajo el concepto más general de *tendencia* entendiendo por tal toda actividad que se despliega por un paso de potencia al acto. (Cf. MARECHAL: *Le point...*, V, p. 370).
- Ahora bien, la teoría de Rahner sobre el movimiento presenta la finalización y la anticipación del fin como un elemento estructural esencial. Se trata, pues, de un movimiento cualitativo en sentido marechaliano. (Para el estudio de la teoría de Marechal al respecto Cf. MARECHAL: *Le point...*, V, pp. 357—468 y principalmente pp. 363—372. Véase también el comentario de ALEU: *De Kant a Maréchal*, pp. 173—176).
- (76) S. TOMAS: I Sent. dist. 37 q. 4 a.1.1. ad 3, citado por Rahner.
- (77) RAHNER: G. in W., pp. 121 s; v.e., pp. 121—123. Ya mucho antes que Rahner, Leibniz había prestado especial atención a este carácter anticipativo de cada momento del *mobile*. En él, el devenir esencial es desarrollo de una fórmula matemática, de una ley de una determinación que lo contiene todo de antemano. No se dá agregación sino despliegue interno. Cada momento del movimiento es fuerza que tiende al siguiente y lo preenvuelve. (Cf. LEIBNIZ: *Carta a Valder del 21 de Enero de 1704*. Este aspecto lo recoge MARZOA en su *Hª de la Filosofía*, II, pp. 119—120). Cada momento del motus es *anamnisis* de su pasado y *prognosis* de su futuro. Esta idea se repite con frecuencia en Leibniz. Véase, por ejemplo, LEIBNIZ: *Discours de Metaphysique* n.º 8; *Monadologie*, n.º 22; *Theodicé* n.º 360.
- (78) RAHNER: G. in W., p. 122; v.e., p. 123.

- (79) Idem: G. in W., pp. 122 s; v.e., pp. 123. Compárense estos textos rahnerianos con el siguiente de Leibniz: "Se puede decir incluso que, a consecuencia de estas percepciones pequeñas, el presente está grávido del futuro y lleva en sí lo pasado, conspirando todo a un mismo fin, como decía Hipócrates; y en la menor de las sustancias, si pudiéramos tener ojos tan penetrantes como los de Dios, nos sería posible leer la serie entera de las cosas del universo, *quae sint, quae fuerint, quae mox futura trahantur*. Estas percepciones insensibles distinguen también y constituyen al mismo individuo, que está caracterizado por los rastros que las percepciones pequeñas conservan todavía de los estados precedentes de este individuo, estableciendo la conexión con su estado presente". (LEIBNIZ: *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Prefacio). Según esto, todo el pasado de la Mónada se encuentra en su presente concreto; pero, como también lo venidero se desarrolla a partir de la esencia actual, en el presente está incluido también el futuro.
- (80) RAHNER: G. in W., pp. 251—258 y passim; v.e., pp. 248—258.
- (81) RAHNER: *Ueber den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie*, en S. zur Th., IV, pp. 51—99; v.e., pp. 53—104. Idem: G. in W., principalmente en las pp. 210—230; v.e., pp. 205—224. Idem: H. des W., pp. 63—77; v.e., pp. 73—91. J.P. RESWEBER: *La relation de l'homme a Dieu selon K. Rahner et M. Blondel*, RSR (1972) pp. 20—37. P.H. GALENDE: *Oyente de la Palabra*, en la Rev. Cultura y Religión 14 (1968) 20—38. G. FERRETTI: *La filosofía della religione come antropologia metafisica in un opera di K. Rahner*. Rivista di filosofia Neoscolástica, Meiland, LVI (1964) fasc. I. G.B. BOZZO: *Teologia come antropologia*, en Renovatio 1(1970) pp. 17—38.
- (82) CRUSAFONT: *Problemática de la evolución en las ciencias positivas*, en *La evolución*, BAC Madrid (1974) pp 1—55. J. TEMPLADO: *El desarrollo histórico de las ideas evolucionistas*, en *La evolución*, pp. 85—100.
- (83) Este antropocentrismo rahneriano se acentúa aún más en la doctrina de este autor en torno al sobrenatural. Cf. RAHNER: *Ueber das Verhältnis von Natur und Gnade*, S. zur Th., I, pp. 323—346; v.e., pp. 325—348. También resalta el antropocentrismo en la explicación que da de la Historia de la Salvación. Cf. RAHNER: *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, en *Theologie der Zukunft*, dtv-Wissenschaftliche Reihe, München 1971, pp. 9—27, o en S. zur Th., V, pp. 115—135; v.e., pp. 115—134. Idem: *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, S. zur Th., V, pp. 183—221; v.e., pp. 181—220. *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis*, S. Zur Th., III, pp. 47—60; v.e., pp. 47—59. Idem: *inmanente und transzendente Vollendung der Welt*, S. zur Th., VIII, pp. 593—612.
- En todo este antropocentrismo de Rahner no es difícil ver claras influencias de la *Weltanschauung teilhardiana*, en la que todo converge hacia la aparición de la conciencia humana y, en último término, hacia el Hombre—Cristo como punto Omega.
- (84) Rahner no precisa a qué *Weltanschauung* se refiere en concreto.
- (85) CRUSAFONT: art. cit. P. OVERHAGE: *Evolution. Evolutionismus. I. Naturwissenschaftlich*, HthTl, 2, pp. 249—254; v.e., *Evolución. Evolucionis-*

- mo, en S.M., 3, col. 7—14.
- (86) RAHNER: S. zur Th., V, p. 191 s; v.e., pp. 189 s.
- (87) Idem: Das P. der H., p. 82 y nota 17; v.e., p. 77 y nota 19.
- (88) Idem: S. zur Th., VI, p. 210; v.e., p. 205.
- (89) Idem: Das P. der H. pp 75 s; v.e., pp. 72. Idem: S. zur Th., V, p. 191 s; v.e., pp. 189 s.
- (90) Idem: S. zur Th., VI, pp. 172, 180, 211; v.e., pp. 168, 176, 206. Idem: S. zur Th, V. p. 191 s; v.e., pp. 189 s. Idem: Das P. der H., pp. 61, 75 s; v.e., pp. 61, 72 s.
- (91) Idem: Das P. der H., p. 77 s; v.e., pp. 74.
- (92) Idem: S. zur Th., V, p. 191 s; v.e., pp. 189 s. Idem: S. zur Th., VI; pp. 210 s; v.e., p. 206. Idem: Das P. der H., pp. 69 s, 75 s; v.e., pp. 67 s y 72 s. También Teilhard de Chardin entiende la acción creadora de Dios como continuada a lo largo de la historia del Universo y no como haciendo las cosas sino como haciendo que ellas se hagan. (Cf. TEILHARD: *La visión du passé*, París (1957, p. 188). La entiende no como empujando intrusamente sus obras en medio de los seres preexistentes, sino *haciendo nacer* en el seno de las cosas los términos sucesivos de su obra. Pero, por ello, no es ni menos esencial ni menos universal ni menos íntima. (Cf. TEILHARD: *L'avenir de l'homme*, París 1959, p. 104).
- (93) RAHNER: S. zur Th., V, p. 191—193; v.e., pp. 189—191. Idem: S. zur Th., VI, pp. 172, 180, 208 s; v.e., pp. 168, 176, 204. Idem: Das p. der H., pp. 61, 69, 82—84, v.e., pp. 61, 67 s, 77—79.
- (94) Idem: *Evolution. Evolutionismus*, HthTl, pp. 254 s; v.e., en S.M., 3, col. 14 s. Se sitúa Rahner dentro de la problemática trascendental de Kant y Maréchal, pero bajo unas perspectivas de ontología general. Kant preguntaba por las condiciones de posibilidad del conocer. Maréchal y Blondel trasladan la metódica kantiana del plano impersonal al personal y se preguntan por las condiciones de posibilidad de nuestro dinamismo intelectual y volitivo, problema que también afrontará Rahner. Pero, en la problemática del devenir, Rahner pregunta por las condiciones de posibilidad del mismo.
- (95) RAHNER: Das P. der H., p. 76 s; v.e., p. 73 s. Idem: S. zur Th., VI, pp. 172, 181; v.e., pp. 168, 177 s. Véase también en el Cap. II de esta Segunda Parte el apartado sobre el concepto de naturaleza espiritual.
- (96) Idem: Das P. der H., p. 76 s; v.e., p. 73 s.
- (97) Ya era un problema base e intención de Teilhard el salvar a la vez la continuidad y la discontinuidad del proceso evolutivo. (Cf. E. COLOMER: *Teilhard de Chardin: Evolución y Cristianismo*, en la evolución, BAC, Madrid 1974, pp. 1007).
- (98) RAHNER: S. zur Th., VI, pp. 211—213; v.e., pp. 105—208.
- (99) Idem: Loc. cit. Idem: Das p. der H., p. 76 s; v.e. p. 73 s. A propósito de esta dialéctica de continuidad y discontinuidad en el devenir, téngase en cuenta la ya aludida teoría de Leibniz sobre la anamnesis y la prognosis (no usa estos términos pero sí su contenido) en cada momento del movimiento. También son de recordar las reflexiones de Hegel sobre la dialéctica de la continuidad y de la discontinuidad en cuanto momentos irreductibles e inseparables de una misma realidad: La cantidad. (Cf. HEGEL:

- Wissenschaft der Logik*, I, pp. 178—196; v.e., pp. 164—177. Y también su concepto de *Aufheben* en cuanto recoge en sí dicha dialéctica.
- (100) Es de notar la dialéctica que se manifiesta entre la *apertura* que se da en la anticipación y la *limitación* que esa misma apertura lleva consigo en cuanto ya anticipa el contenido de su plenificación.
- (101) RAHNER: G. in W., pp. 192, 195, 284 s; v.e., pp. 187, 190 s, 273. Idem: H. des W., pp. 81—83; v.e., pp. 95, 97.
- (102) Idem: H. des W., p. 94; v.e., p. 111.
- (103) Téngase en cuenta la teoría de Leibniz sobre las *petits perceptions*.
- (104) RAHNER: S. zur Th., VI, pp. 210, 213; v.e., pp. 205, 208. Idem: Das P. der H., pp. 76—78; v.e., pp. 73—75.
- (105) Otra bibliografía consultada para este concepto de evolución: K. RAHNER: *Erbsünde und evolution*, en *Concilium* 3 (1967) 459—465; los siguientes artículos en la obra *Sacramentum Mundi: Auferstehung Jesu I: Vorüberlegungen* col. 403—405; *Auferstehung Jesu III: Der fundamental-theologische Aspect der Auferstehung Jesu 2. Die Auferstehungserfahrung der Jünger und des Mensche überhaupt im ganzen des Daseins verständnisses*, col. 416—420. *Auferstehung Jesu IV: Zur Theologie der Auferstehung Jesu* col. 420—425. RAHNER VORGRIMLER: *Evolución* en *Diccionario de Teología*, Herder, Barcelona 1966. M. FLICK: *Problemi teologici sull'Ominazione*, en *Greg.* 44 (1963) 62—70; *Peccato originale ed evolucionismo*, en *Civiltá Cattolica* III (1966) 15—26; *L'origine del corpo del primo uomo alla luce della filosofia e della teologia* en *Greg.* 29 (1948). E. COLOMER: *Teilhard de Chardin: Evolución y Cristianismo*, colaboración en *La evolución*, BAC, Madrid, 1966, pp. 761—791.

