

## LA NOCIÓN DE SÍMBOLO ESENCIAL RAHNERIANA REVISADA A PARTIR DE LA ANTROPOLOGÍA TRASCENDENTAL DE LEONARDO POLO

Rahner parte de la tesis de que «hoy la teología dogmática debe configurarse como antropología teológica»<sup>1</sup>. Entre otras razones para llevar a cabo este “viraje antropológico”, Rahner señala una de índole coyuntural y otra de índole esencial. La razón coyuntural es que la teología «no puede y no debe permitirse permanecer atrás respecto de la revolución antropológica-trascendental llevada a cabo por la filosofía moderna a partir de Descartes, Kant, a través del idealismo alemán (que incluye las diversas corrientes opuestas), hasta la fenomenología, la filosofía existencialista y la ontología fundamental actual»<sup>2</sup>. En línea con esta razón coyuntural, Benedicto XVI escribe que corresponde a la teología de hoy comprender la doctrina cristológica del Concilio de Calcedonia en el nuevo contexto del pensamiento moderno, «en el que los conceptos de naturaleza y persona han asumido un significado distinto del que tenían entonces»<sup>3</sup>. La difícil tarea de llevar la teología a la actual situación histórica de la filosofía la emprendió con decisión Rahner, y por ello que su teología haya tenido, y tiene, una importante acogida y difusión.

Sin embargo su antropología teológica no ha sido pacíficamente asumida en la teología católica. ¿La causa? Por la razón esencial que enuncia Rahner para dar el “viraje antropológico”: que el hombre no es un tema particular juntos a otros (el mundo material, los ángeles, Dios), sino que todo enunciado sobre un objeto particular es, al mismo tiempo, un enunciado «sobre las condiciones necesarias de la posibilidad de conocer y de actuar del sujeto que conoce»<sup>4</sup>. Al asumir esta razón, Rahner manifiesta que asume el paso de la filosofía del ser —propia de la filosofía clásica— a una filosofía del sujeto —propia de la filosofía moderna—, de modo que la antropología trascendental ocupa el lugar que la filosofía clásica otorgaba a la metafísica. No resulta entonces extraño que la antropología trascendental rahneriana suscite dudas, perplejidades y ataques, sobre todo si tenemos en cuenta que incluso el magisterio reciente enseña que «la metafísica no se ha de considerar como alternativa a la antropología, ya que la metafísica permite precisamente dar un fundamento al concepto de dignidad de la persona por su condición espiritual. La persona, en particular, es el ámbito privilegiado para el encuentro con el ser y, por tanto, con la reflexión metafísica»<sup>5</sup>.

¿Es posible una antropología trascendental que no derive en la subordinación de la metafísica o en la conversión de la metafísica en antropología trascendental? Éste es el intento de Leonardo Polo. Según este filósofo español, la filosofía moderna ha sacado a la luz los límites e insuficiencias de la antropología clásica, que considera el conocer, el amar y la libertad como actos segundos del sujeto. Polo propone la conveniencia de llevar a cabo una antropología trascendental; una filosofía que alcance la radicalidad de la existencia humana, es decir, que alcance la conversión del conocer, del amar y de la libertad con el ser personal. Pero ello no conlleva sustituir o subordinar la metafísica a la antropología, sino advertir que ambas ciencias estudian un sentido de ser diverso. «“Metafísico” significa transfísico: lo que está más allá de lo físico o es primordial respecto de ello. Por eso, como la física filosófica se ocupa de los principios o causas predicamentales, la filosofía primera —que es el título propiamente aristotélico— es el estudio del ser como principio; es decir, del sentido principal del ser. ¿Hay que considerar superada esta noción? No. La metafísica ha de seguir estudiando ese tema, del que no se debe decir que

---

<sup>1</sup> K. RAHNER, *Theologie und Anthropologie*, in *Schriften zur Theologie*, VIII, Benziger, Zürich ; Köln 1967, 43.

<sup>2</sup> O. MUCK, *The Logical Structure of Transcendental Method*, «International Philosophical Quarterly» 9 (1969) 56.

<sup>3</sup> BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazareth. Segunda parte: Desde la entrada en Jerusalén hasta la resurrección*, Encuentro, Madrid 2011, 188.

<sup>4</sup> RAHNER, *Theologie und Anthropologie*, 44.

<sup>5</sup> JUAN PABLO II, Enc. *Fides et ratio*, n. 83.

pertenezca al pasado o esté anticuado. El sentido principal del ser es innegable. Por tanto, la metafísica no queda eliminada ni sustituida. Pero la persona no es principio, sino otro sentido del ser. Por consiguiente, al proponer la ampliación de los trascendentales, se suprime el monopolio de la metafísica: el estudio del ser no le incumbe sólo a ella, porque —tal como ha sido planteada y ha de seguir siéndolo— estudia el ser como principio. Pero conviene estudiar un acto de ser distinto de éste: la persona. El ser como persona humana es también radical, pero —según propongo— dicha radicalidad no se debe asimilar a la noción de principio»<sup>6</sup>.

En este trabajo nos detenemos en una categoría rahneriana clave de su antropología: la noción de símbolo esencial o real. Para la filosofía moderna, el sujeto no puede ser definido al margen de su actividad: la sustancialidad del sujeto coincide con su actividad. «El sujeto no está acabado y constituido de antemano, su estatuto ontológico no es independiente y separado —sustancia—, sino que, por el contrario, la propia *subjetividad* está por realizar, alcanzar y desarrollar»<sup>7</sup>. Precisamente, con la categoría de símbolo esencial, Rahner sintetiza la dinámica existencial de la persona humana como sujeto que, a través de su propia actividad, alcanza una identidad que no posee originariamente en acto y a la que tiende.

En un primer momento se analiza su noción de símbolo de esencial. A continuación se lleva a cabo un estudio crítico para valorar la validez y congruencia de su propuesta. Y, por último, a partir de los límites que se señalarán, se propone una rectificación de su noción de símbolo esencial con la antropología trascendental de Polo.

## 1. LA NOCIÓN RAHNERIANA DE SÍMBOLO ESENCIAL O REAL

Karl Rahner distingue dos sentidos de símbolo: el de símbolo esencial o real y el de símbolo vicario. El símbolo esencial es la «manifestación y tangibilidad histórica, espacial y temporal, en la que un ser, al ponerse de manifiesto, se anuncia, y al anunciarse se pone presente, originando esta manifestación que es realmente distinta de él»<sup>8</sup>; y define el símbolo vicario como algo que remite a otra cosa por alguna semejanza o coincidencia entre ellas<sup>9</sup>.

Rahner añade que la noción de símbolo esencial es primaria u original, mientras que la otra es secundaria o derivada. La razón de esta distinción jerárquica se encuentra en que el símbolo real es constitutivo del ente —«el ente es por sí mismo necesariamente simbólico porque necesariamente se “expresa” para hallar su propio ser»<sup>10</sup>—, mientras que el remitir a otra cosa es algo accidental o sobreañadido al ente.

El símbolo esencial aparece así asociado a la “expresión” del ente, pero sin reducirlo al orden intencional porque el ente existe en cuanto se expresa. Establecido de este modo que el símbolo real se debe aferrar en el orden ontológico, su comprensión no se puede llevar a término dejando al margen el estudio de la metafísica rahneriana.

### 1.1. La conversión de la metafísica en antropología trascendental

Rahner sostiene que la pregunta por el ser que da origen a la metafísica es problemática. Por un lado, si se pregunta por el ser, se pregunta porque no se conoce; por otro lado, sin embargo, la pregunta presupone que ya se tiene noticia del ser, porque no se puede preguntar ni por lo absolutamente incognoscible, ni por lo absolutamente desconocido. Si la pregunta por el ser presupone que ya se conoce de algún modo el ser, se debe concluir que, en última instancia, la

---

<sup>6</sup> L. POLO BARRENA, *Antropología trascendental I. La persona humana*, EUNSA, Pamplona 1999, 88–89.

<sup>7</sup> S. PIÁ TARAZONA, *El hombre como ser dual: estudio de las dualidades radicales según la “Antropología trascendental” de Leonardo Polo*, EUNSA, Pamplona 2001, 113.

<sup>8</sup> K. RAHNER, *La Iglesia y los Sacramentos*, Herder, Barcelona 1964, 40–41.

<sup>9</sup> Cfr. K. RAHNER, *Para una teología del símbolo*, in *Escritos de teología*, IV, Taurus, Madrid 1961, 286–288.

<sup>10</sup> *Ibidem*, 286.

pregunta metafísica radical es la pregunta por las condiciones de posibilidad o a priori de la aparición de la pregunta por el ser. La metafísica, por ello, es metafísica del conocimiento finito o antropología trascendental.

Deteniéndose todavía en la problemática de la pregunta por el ser, Rahner deduce dos identidades reales sobre las que construye su metafísica del conocimiento: la identidad originaria o primigenia y la identidad actual o realizada de ser y conocer. La identidad originaria aparece ante el hecho de que la pregunta por el ser supone preguntarse por lo que ya se conoce. Para Rahner, ello significa que la relación entre ser y conocer no puede ser accidental o sobreañadida a ambos, sino que ser y conocer son idénticos<sup>11</sup>. «Nos hallamos, pues, en la primera tesis de nuestra ontología general, que resulta del primer aspecto de nuestra pregunta general por el ser: la esencia del ser es conocer y ser conocido en una unidad primigenia que nosotros designamos como el estar consigo (conociendo) del ser. O si queremos expresarlo con un término usado ya en la filosofía actual: el ser de los entes se halla iluminado en sí mismo. El ser “es” por sí mismo luminosidad»<sup>12</sup>.

La tesis de la identidad originaria, sin embargo, parece contradecir la ignorancia que supone la pregunta por el ser. Para superar la presunta aporía, Rahner asienta que el hombre, porque es, «está ya implantado en el ser»<sup>13</sup> y conoce el ser; pero por ser finito, no conoce actualmente u objetivamente la totalidad del ser. Rahner precisa que la identidad originaria es ontológica y, por ello, es la condición a priori o de posibilidad de la identidad actual. «El conocer es concebido como subjetividad del ser mismo, como “ser cabe sí” del ser. El ser mismo es ya la *primigenia* unidad de ser y conocer, es *ontológico*; y toda unidad actual de ser y conocer en el proceso del conocimiento, es solo la potenciación de aquella síntesis trascendental, que el ser mismo “en sí” es»<sup>14</sup>.

Conforme a esta relación establecida entre la identidad originaria y el conocimiento actual, Rahner asienta la segunda identidad denominada identidad actual o realizada: el entendimiento en acto y lo conocido en acto son idénticos. Por ello que sostenga que es un puro equivoco hablar de unidad intencional entre el cognoscente y la cosa conocida en el conocimiento actual, ya que el objeto conocido es real y es el mismo acto de conocer, es decir, la realidad entitativa del entendimiento<sup>15</sup>.

Establecida así la identidad entre acto de conocer y objeto conocido se asoma el peligro de clausurar el conocimiento actual en un acto autorreferencial. Para evitar esta clausura, y abrir el conocimiento actual al mundo material que realmente existe fuera del sujeto cognoscente, Rahner caracteriza este conocimiento como intuitivo, es decir, un conocimiento por la «aprehensión inmediata del objeto a conocer en su propia, real y presencia *mismidad*»<sup>16</sup>. Pero si el objeto conocido es el propio acto de conocer, hay que concluir que «el conocer llega a conocer algo en la medida en que él es ese algo»<sup>17</sup> y, por tanto, «en el ser de un *cognoscente* está establecida a priori lo que él puede conocer; porque su ser es la legalidad a priori de lo que él puede llegar a ser. La estructura de ser de un *cognoscente* es la ley apriórica de sus posibles objetos»<sup>18</sup>. Rahner generaliza también esta última tesis al conocimiento de Dios, y por eso sostiene que si el hombre quiere hablar del mundo material o de Dios, que son realmente distintos del hombre, debe hablar en última instancia de sí mismo. De este modo queda definitivamente consolidada la conversión de la metafísica en antropología trascendental: la metafísica es ontología del conocimiento finito.

---

<sup>11</sup> Cfr. K. RAHNER, *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás*, Herder, Barcelona 1963, 2 ed., 83–87.

<sup>12</sup> K. RAHNER, *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Herder, Barcelona 1976, 62–63.

<sup>13</sup> RAHNER, *Espíritu en el mundo*, 87.

<sup>14</sup> *Ibidem*, 86.

<sup>15</sup> Cfr. *Ibidem*, 85; RAHNER, *Oyente de la palabra*, 65–66.

<sup>16</sup> RAHNER, *Espíritu en el mundo*, 41.

<sup>17</sup> *Ibidem*, 111.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

## 1.2. El ente y la analogía de la posesión del ser

La tesis trascendental de la identidad entre ser y conocer permite afirmar que la esencia del ser es conocer y ser conocido en una identidad originaria que Rahner denomina como el ser cabe sí, estar consigo, reflexividad, subjetividad del ser. El ser de suyo es conocer; y conocer es, en definitiva, *reditio rei in seipsam*.

Esta identidad, sin embargo, no se atribuye unívocamente a todos los entes, porque no todo ente es *subjetividad* de igual manera. Según Rahner existen grados diversos de volver sobre sí mismo: desde el ser puramente material hasta Dios. La gradación de la subjetividad de los entes es proporcional al modo en que cada ente conoce objetivamente el ser, es decir al modo de su identidad actual entre conocer y objeto conocido. Este conocimiento actual se logra mediante una doble fase: en primer lugar mediante una efusión o exteriorización de la propia esencia del ente arrancada de su propio fondo —una *emanatio*—; y, en segundo lugar, mediante un volver a recoger en sí la esencia así exteriorizada o manifestada. El grado de subjetividad o tenencia de ser de un ente se corresponde con su capacidad para expresarse y a la vez retener en sí lo expresado, de percibir la esencia misma expresada<sup>19</sup>.

Se aprecia entonces que la razón última de que todo ente sea simbólico está en que todo ente es posesión de sí, subjetividad. «Todo aspira a retornar a sí mismo, quiere llegar a sí mismo, quiere tomar posesión de sí, puesto que es “posesión del ser” —como quiere serlo— en la medida en que toma posesión de sí mismo. Todo hacer y obrar, desde lo puramente material hasta la vida interna del Dios trino, no son sino variaciones de este único tema metafísico, de este mismo sentido del ser: posesión de sí, subjetividad»<sup>20</sup>.

Rahner concluye el análisis de la ontología general del símbolo con la individuación del principio que determina la gradación de la riqueza de ser de un ente. Este principio es la materia prima<sup>21</sup>. Dios, cuya esencia no incluye una relación intrínseca a la materia, es por sí mismo unidad actual de ser, conocer y ser conocido: el Logos es el símbolo real del Padre; engendrado por el Padre como su imagen y expresión en un proceso necesario porque sin él no puede existir el acto absoluto de la autoposesión cognoscente de Dios<sup>22</sup>. Los ángeles, que esencialmente tiene una relación con el mundo material, por su pura inmaterialidad es una relación pancósmica. Por esta relación los ángeles obran necesariamente en el mundo, y en este obrar en el mundo expresan su propia perfección<sup>23</sup>. Los hombres, que esencialmente están en relación con la materia por informar un cuerpo, vuelven sobre sí mismos —conocen en acto— por medio de la *conversio ad phantasma*. Y por último los entes materiales, que no alcanzan a ser conocidos en acto por sí mismos, sino en cuanto son conocidos en acto por el hombre.

## 1.3. El método de la antropología trascendental

Antes de continuar con el estudio de la metafísica gnoseológica de Rahner, con el fin de alcanzar una comprensión profunda de la noción de símbolo esencial o real, conviene presentar el método propio de su antropología trascendental. Con este método se alcanza la estructura esencial del hombre, que Rahner define como «todo lo que el hombre es y necesariamente tiene que ser»<sup>24</sup>.

Rahner precisa que el método es doble. Por un lado es el estudio de todo lo que aparece como implícitamente necesario en la pregunta acerca del ser. Como se ha expuesto, esta pregunta aparece porque el hombre ya está implantado en la totalidad del ser —identidad originaria—, pero en el conocimiento actual u objetivo —identidad actual— no conoce el ser totalmente. Por ello que,

---

<sup>19</sup> Cfr. RAHNER, *Oyente de la palabra*, 74–75.

<sup>20</sup> *Ibidem*, 74.

<sup>21</sup> Cfr. RAHNER, *Espíritu en el mundo*, 88–92.

<sup>22</sup> Cfr. RAHNER, *Para una teología del símbolo*, 301.

<sup>23</sup> Cfr. K. RAHNER, *Sentido teológico de la muerte*, Herder, Barcelona 1965, 25–26, 57–62..

<sup>24</sup> K. RAHNER, *Dignidad y libertad del hombre*, in *Escritos de teología*, II, Taurus, Madrid 1963, 246.

en última instancia, el estudio de las condiciones de posibilidad de la aparición de la pregunta por el ser se resuelve, en última instancia, en el estudio acerca de las condiciones a priori del conocimiento objetivo. Éste es el saber metafísico en sentido estricto y por eso que lo denomina método trascendental. Este método no es original suyo, sino que está en armonía con el método trascendental neokantiano de Maréchal<sup>25</sup>.

El segundo método es la analítica existencial, y que recibe una importante influencia de la filosofía de Heidegger contenida en su obra *Ser y tiempo*. Con este método se reflexiona acerca la experiencia histórica y cultural del hombre sobre sí mismo, es decir se reflexiona acerca de las manifestaciones de la esencia humana en el tiempo y en el espacio. «Esta reflexión es imprescindible porque sólo con ella se pueden conocer las posibilidades de la esencia del hombre como ser libre y, por tanto, no deducibles adecuadamente de algún dato anterior. Como esta reflexión, por ser ella misma proceso histórico, está esencialmente inacabada, el conocimiento de la esencia, no obstante su elemento apriorístico y metafísico trascendental, permanece en vías de formación»<sup>26</sup>. Sin embargo, Rahner precisa que la reflexión debe ser crítica, «porque no todo lo que es, ya por ello es recto y “racional”», y por ello que la analítica existencial «remite la experiencia histórica al método metafísico trascendental del propio conocimiento y al juicio de Dios sobre el hombre expresado en la revelación»<sup>27</sup>.

Con este doble método se alcanzan los existenciales humanos, que se pueden definir como las determinaciones ontológicas que componen la estructura esencial del ser del hombre.

#### **1.4. El método trascendental: el fundamento metafísico de la naturaleza simbólica del ente**

Como se ha indicado precedentemente, la reflexión acerca de la pregunta por el ser ha conducido a convertir la metafísica en antropología trascendental. Por ello que el estudio del fundamento metafísico de la naturaleza simbólica del ser se resuelve, en última instancia, en el estudio de la ontología del conocimiento finito del hombre.

##### **a) El conocimiento sensible**

Rahner lleva a cabo su exposición del conocimiento sensible apoyándose en algunos textos de santo Tomás<sup>28</sup>. En primer lugar hace referencia a la tesis tomista de que el sensible en acto —lo conocido por las potencias sensibles— es el sentido en acto<sup>29</sup>. Esta tesis la establece a partir de dos características del conocimiento sensible. En primer lugar, que el conocimiento sensible es una operación inmanente: el objeto, que es término de la operación de conocer, no está fuera de la operación sino en la misma operación. En segundo lugar, que el sentido sólo conoce si está informado por la especie sensible, que es una imagen sensible recibida desde el exterior. Por tanto que el sensible en acto sea el sentido en acto quiere decir que solo hay objeto conocido —sensible en acto— si el sentido está en acto al estar informado por la especie sensible.

Sin embargo santo Tomás también afirma en algunos pasajes que el sensible en acto está fuera del alma<sup>30</sup>. Rahner establece la armonía entre ambas tesis sosteniendo que el conocer, el objeto conocido y la cosa conocida son idénticos en el orden del conocimiento sensible: las facultades sensibles aprehenden inmediatamente la cosa conocida en su propia, real y presencial mismidad.

---

<sup>25</sup> Otto Muck, en su libro *Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart* publicado en 1964, hace una síntesis de este método analizando las obras de quienes lo emplean, entre ellos Rahner.

<sup>26</sup> RAHNER, *Dignidad y libertad del hombre*, 247.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> Cfr. RAHNER, *Espíritu en el mundo*, 97–111.

<sup>29</sup> Cfr. *In III De Anima*, lect. 9, n. 5; *S. Th.*, I, q. 14, a. 2, c; I, q. 55, a. 1, ad 2.

<sup>30</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 79, a. 3, ad 1; I, q. 84, a. 4, obi. 2 y ad 4.

Rahner añade que esta interpretación del conocimiento sensible del Aquinate es coherente con la omisión por parte del mismo santo Tomás del empleo del término *especie expresa*. Para Rahner, esta omisión significa que el estímulo recibido por la facultad sensible para conocer o especie impresa —por ejemplo la impresión de luz en el ojo para ver— es idéntica al objeto conocido o especie expresa. Rahner no olvida que la especie impresa es una forma de un órgano corporal, y por tanto su ser es físico o material. No sólo no lo olvida sino que lo indica expresamente porque de otro modo no cabría establecer la unión real —acto— entre el cognoscente y la cosa conocida, que es una realidad material. Si el conocimiento sensible conoce las cosas materiales en su propia, real y presencial mismidad, «ha de ser esencialmente material»<sup>31</sup>.

En armonía con todo lo dicho, Rahner niega que el objeto conocido sea intencional en su sentido moderno de oposición a lo real. Aquí también trae algunos textos de santo Tomás para sostener su tesis. En concreto se refiere a los textos en los que el Aquinate indica que el ser intencional se da allí donde para nada se trata del conocimiento. «Así, por ejemplo, la luz y los colores están en un *esse intentionale spiritualiter* en el aire (*S. Th.*, I, q.67, a.3, c; *De veritate* q.27, a, 4, ad 4); la virtud del *agens principale* está “intencionalmente” en el instrumento (*De veritate* q.27, a.4, ad 4; *De potentia* q.3, a.7, ad 7; q.3, a.11, ad 14). Evidentemente, en tales casos, el *esse intentionale* es un ser físico real»<sup>32</sup>. Según Rahner, se dice que la luz y los colores están en el aire intencionalmente, no porque no sean reales, sino porque dependen del agente tanto en su brotar como en su ser permanente. Por esta dependencia también la especie —idéntica al objeto— se denomina intencional, pues si bien es una determinación producida por el paciente, no se da sin el influjo del agente<sup>33</sup>.

El conocimiento sensible, como el mismo Rahner reconoce, supone que un agente externo sea causa externa de la especie sensible impresa en la facultad sensible. Si la única especie sensible es la especie impresa —identidad real entre especie impresa y expresa—, y el conocimiento es intuitivo, para no eliminar el carácter causal de la cosa conocida concluye que «la cosa misma tiene que penetrar con su “mismidad” en el *medium* de la sensibilidad»<sup>34</sup>.

Tenemos así que la especie sensible es en simultaneidad y mismidad real forma del agente exterior y forma del paciente o cognoscente. Rahner es consciente que está describiendo un movimiento material en el que está identificando la acción del motor con la del móvil, el ser formal de la acción del agente con la del paciente. Se ve así en la necesidad de justificar cómo es posible tal identificación, y se detiene a explicar la naturaleza de la causalidad eficiente. «Para santo Tomás —según Rahner— la causalidad eficiente de un agente exterior es sólo el modo sintético de una triple causalidad “intrínseca”. Por una parte, a saber, se presenta esta causalidad eficiente como modo peculiar de una causalidad formal: la actividad como auto-proceso del agente mismo (*actio perfectio agentis*). Por otra parte, constituye el modo específico de una causalidad material: la materia determinable del paciente como “en dónde” del auto-proceso del agente. Y, finalmente, incluye una vez más el aspecto de una causalidad formal: el auto-proceso activo del paciente como actualización precisamente de esta materia. Como consecuencia de esta reducción de la causalidad eficiente a un modo triplemente sintético de causalidad intrínseca, no es, para santo Tomás, en modo alguno contradictorio que la determinación del paciente desde fuera sea en estrictísima identidad su propia acción desde dentro (como determinación del fundamento formal que se actúa a sí mismo), y que esta actuación intrínseca no puede ser concebida como una reacción posterior sobre la impresión óptica del *agens externum*, sólo pasivamente recibida»<sup>35</sup>.

Para entender por qué Rahner excluye alguna contradicción en este movimiento propio del conocimiento sensible conviene detenerse en su descripción de cada uno de los principios intrínsecos.

---

<sup>31</sup> RAHNER, *Espíritu en el mundo*, 104.

<sup>32</sup> *Ibidem*, 103–104.

<sup>33</sup> Cfr. *Ibidem*, 350–360.

<sup>34</sup> *Ibidem*, 101.

<sup>35</sup> *Ibidem*, 342.

Iniciemos con la forma del agente<sup>36</sup>. Ésta no es una forma que el agente posee desde siempre, pues es una determinación que alcanza en el cognoscente sensible y sólo en él. Esta forma es su *logos* propio y manifestativo de sí mismo, es decir, su ser conocido. Si no olvidamos que ser es conocer, flexión sobre sí mismo, subjetividad, la riqueza de ser que alcanza el objeto sensible es, precisamente, el ser formal de la cosa elevado a conciencia. Este estado de flexión sobre sí mismo no lo puede alcanzar el ente material por sí mismo, porque no posee aquella riqueza de ser que le permita manifestarse y retener su manifestación desde su propio ser. Tan sólo puede volver sobre sí mismo, ser conocido, en el cognoscente sensible: el ente material es el que está consigo mismo en lo otro. Hay que insistir que, para Rahner, el ser conocido es una relación que determina realmente al ente material, porque ser es conocer y ser conocido. La hipótesis de un ente puramente material sin cognoscente sensible es absurda por imposibilidad metafísica: pertenece a su esencia real el ser conocido por el cognoscente sensible, porque todo ser es flexión sobre sí mismo o subjetividad, y el ente material es subjetividad en el cognoscente sensible. La especie sensible es por tanto una determinación y perfección del mismo agente por el que alcanza su propio ser. El agente se autorrealiza «introduciéndose e manteniéndose en el *medium* del otro; lo que mora “en” el paciente es, por tanto, el mismo agente en su ser cumplido»<sup>37</sup>.

Pasemos a la forma del paciente<sup>38</sup>. Si el objeto sensible conocido no es capaz de alcanzar la riqueza de ser, que es su estado de reflectividad, compete a la sensibilidad misma prestarle su ser subjetivo. La especie sensible, que es la realidad del objeto mismo, es operada por el cognoscente sensible que, de este modo, vuelve sobre sí, se autorrealiza. Por la superioridad ontológica del cognoscente sensible sobre el objeto sensible, la especie no puede estar determinada por el agente exterior, aunque no se dé sin su influjo. Ello es posible porque, en última instancia, el cognoscente sensible posee desde siempre en una vacía anticipación todos los objetos posibles y, a la vez, sólo posee su ser —alcanza conciencia sensible de sí mismo— al producir la especie impresa bajo el influjo del agente<sup>39</sup>. En concreto, Rahner señala que si el conocimiento es esencialmente un movimiento material, y a éste le es esencialmente inherente el espacio y el tiempo, ambas hay que considerarlas como las estructuras aprioricas de la sensibilidad pura en las que se anticipan todos los posibles objetos sensibles. Reconoce que el espacio y el tiempo delimitan con suficiencia relativa tan sólo el a priori de la imaginación —cuyo objeto es el fantasma—, pero como es la facultad radical de la sensibilidad en general de la que brotan como de su raíz las demás facultades sensibles, les impone su prioridad de modo que el espacio y tiempo son los sensibles comunes<sup>40</sup>.

La relación entre el agente y el paciente, propia de la pasividad del conocimiento sensible, queda especificada del siguiente modo<sup>41</sup>. El agente no determina la especie sensible, no es el fundamento de la autorrealización del paciente, sino que éste, en virtud de la vacía anticipación de todos los objetos posibles, se determina por sí mismo hacia una de sus posibilidades. Que la especie sensible no se origina sin el influjo del agente quiere decir solamente que el agente es el fundamento de que el paciente se despliegue más bien hacia una u otra determinación.

Hemos considerado la forma del agente y del paciente por separado, pero ambas se identifican con la especie sensible y ésta es única. Y es que la determinación del agente y del paciente es una e idéntica realidad porque “ambas formas” son en la única materia del paciente<sup>42</sup>. Para comprender cómo una forma o perfección de un ente sustancial —el agente— sea la forma que informa la materia de otro ente sustancial —paciente—, Rahner se detiene a explicar la unidad intrínseca entre los entes corporales en virtud de la materia prima<sup>43</sup>. Parte de la consideración de la materia prima como potencia susceptible de ser actualizada por múltiples formas, y de la tesis de

---

<sup>36</sup> Cfr. *Ibidem*, 101–105.

<sup>37</sup> *Ibidem*, 343.

<sup>38</sup> Cfr. *Ibidem*, 105–106.

<sup>39</sup> Cfr. *Ibidem*, 106–111, 343–344.

<sup>40</sup> *Ibidem*, 111–128.

<sup>41</sup> Cfr. *Ibidem*, 335–340.

<sup>42</sup> Cfr. *Ibidem*, 343–350.

<sup>43</sup> Cfr. *Ibidem*, 331–335.

que el espacio y el tiempo pertenecen a la materia prima por sí misma porque son las formas a priori de la sensibilidad. La materia prima es actualizada y determinada por la forma, y de ellas recibe toda la actualidad y la existencia misma, según el principio tomista de que *forma dat esse*. La peculiaridad de ser de la materia prima, respecto del espacio, es la espacialidad absoluta, pero en cuanto su actualidad y existencia la recibe de la forma, la espacialidad no constituye inmediatamente el ser de la materia, sino que existe delimitada por la forma. Ahora bien, ninguna forma actualiza la potencialidad de la materia prima, de modo que ninguna forma rompe su unidad de espacialidad absoluta. «Como espacialidad absoluta, por tanto, la materia es, de la manera postulada, al mismo tiempo y de modo igualmente esencial una y muchas»<sup>44</sup>. Puesto que los entes materiales son uno en la materia prima sin romper su unidad, son entes que ontológicamente están mutuamente imbricados. Cada ente material posee una potencialidad hacia la espacialidad absoluta que, al estar delimitada por las formas, no es distinta de la espacialidad realmente dada en los otros entes materiales: «la potencialidad, que conviene a cada cuerpo como propia, respecto a la espacialidad absoluta, y vista desde su fundamento que es la materia, es esencialmente la real espacialidad de los otros cuerpos»<sup>45</sup>. A partir de esta unidad ontológica entre los entes materiales, fundamentada precisamente en la unidad de la materia, Rahner sostiene que una forma —la especie sensible—, que actualiza y determina la materia del paciente, puede ser a la vez forma de un agente externo.

Ahora bien, esta única forma, conforme a la mutua imbricación descrita entre los entes materiales, se origina a partir del agente y del paciente. Si el agente no es causa de la especie sensible, ¿cómo se ha de entender la naturaleza de su influencia en la determinación del paciente? Rahner ofrece la siguiente explicación de la mutua dependencia entre el agente y el paciente que originan una e idéntica realidad: «la autorrealización del agente, teniendo lugar en la materia del otro, depende de la materia del paciente; esta materia es, a su vez, dependiente de la forma del paciente *inquantum dat materiae esse actu*. La autorrealización del agente, por tanto, depende del *dare materiae esse actu* de la forma del paciente. La realización (actuación) de la posibilidad de la materia es así, sin más, una correalización del autoproceso del agente, al dar la forma del paciente realidad a esta su materia, bajo el influjo del autoproceso del agente. Y al revés: el autoproceso del paciente, de su forma, es dependiente de su materia, *inquantum materia sustentat ipsam formam*; pero esta materia está determinada en su posibilidad concreta por el autoproceso del agente en ella, y así este mismo autoproceso determina entonces la concreta actuación de la posibilidad de la materia por la forma del mismo paciente»<sup>46</sup>.

A lo largo de toda esta explicación se mantiene abierta una pregunta: si la especie sensible es la forma del agente en la materia del paciente, y se identifica con el objeto sensible conocido, ¿los colores, los sonidos, los sabores, etc., sólo existen realmente en las facultades sensibles? Rahner no rechaza la respuesta afirmativa, y sostiene que sería conforme al planteamiento de santo Tomás, pero no excluye que «este mismo cualitativo autoproceso del *sensible*, en ciertos casos, pueda expandirse en otro *medium* distinto del de la sensibilidad. Ciertamente, santo Tomás lo acepta, por ejemplo, en el caso de los colores en el aire; más aún, parece que él atribuye ya de antemano a cada cuerpo una permanente expansión (que no es *motus*) en un *medium*, como la más elevada operatividad esencial»<sup>47</sup>. Lo que sí excluye Rahner es que tales formas se encuentren en la materia del agente: «en cuanto que este autoproceso del *sensible* sólo puede expandirse y mantenerse en el *medium* del paciente (concretamente del *sentiens*), es la *species*, aunque perteneciente al ser del *sensible*, sin embargo, un nuevo autoproceso del *sensible*, y no pertenece, sin embargo, como tal, a un excogitable “en sí” del objeto sensible, tal y como este puede ser pensado “precediendo” a la percepción actual»<sup>48</sup>.

---

<sup>44</sup> *Ibidem*, 333.

<sup>45</sup> *Ibidem*, 334.

<sup>46</sup> *Ibidem*, 248–349.

<sup>47</sup> *Ibidem*, 361.

<sup>48</sup> *Ibidem*.



## b) La abstracción

La peculiaridad del conocimiento intelectual humano, que lo distingue del conocimiento divino y angelical, está en que el hombre, por su peculiar riqueza de ser, «sólo llega a sí mismo en cuanto receptivamente permite presentarse lo otro, y sin este receptivo “dejarse hacer presente” al otro no se encuentra él mismo cabe sí»<sup>49</sup>. Esta tesis supone para Rahner que el hombre no puede conocerse al margen de la sensibilidad, porque todo conocimiento receptivo tiene lugar en la materia por ser el principio que posibilita la acción de un agente sobre un paciente y la asunción por parte del paciente de la acción del agente: en la materia del paciente mora el mismo agente en su ser cumplido y, a la vez, es el lugar de la autorrealización del paciente bajo el influjo del agente.

Al igual que hizo con el conocimiento sensible, Rahner se detiene a precisar la noción de especie, ahora en el orden del conocimiento intelectual. Conforme al grado establecido de posesión del ser de la persona humana, y manteniendo la identidad real entre ser, conocer y ser conocido, Rahner concluye que la especie inteligible «tiene que ser el “ser cabe sí” del espíritu y la patente determinación del objeto contrapuesto al espíritu»<sup>50</sup>. Así como la especie sensible es la autorrealización de la sensibilidad, la especie inteligible es la autorrealización del espíritu: la vuelta sobre sí mismo; pero si la sensibilidad no puede alcanzar conciencia de sí mismo como distinto del objeto sensible, pues la cosa misma penetra con su “mismidad” en el *medium* de la sensibilidad —no hay sensible en potencia—, el espíritu toma conciencia de sí mismo porque advierte el objeto conocido como otro opuesto a sí mismo —el objeto conocido es inteligible en potencia en la imaginación e inteligible en acto en el intelecto—. En esta *reditio completa in seipsum* estriba precisamente la peculiaridad metafísica del intelecto frente a la sensibilidad, del conocimiento intelectual frente al conocimiento sensible.

El inteligible en potencia pasa a inteligible en acto en virtud de la iluminación del fantasma por el intelecto agente. A esta iluminación Rahner denomina abstracción, y sostiene que el inteligible en acto es universal<sup>51</sup> —*unum in multis*—. Así concluye que «la “abstractio” como ganancia del concepto universal es, por tanto, la realización de esta “reditio “reflexio” subiecti in seipsum”»<sup>52</sup>. Fíjese bien que con la abstracción el espíritu alcanza su autorrealización, por lo que sobra toda operación cognoscitiva que la prosiga. Si Rahner entendiera la abstracción como una primera operación intelectual que debe ser proseguida por otras en orden a alcanzar un mejor conocimiento de la realidad, tendría que admitir la distinción real entre conocimiento actual y ser, entre acto de conocer y acto del cognoscente. Su tesis inicial de la identidad real entre ser, conocer y ser conocido no admite tal distinción.

Rahner sale entonces al paso de quienes establecen el entendimiento posible como una potencia intelectual que pasa a acto en virtud de la iluminación del fantasma por el entendimiento agente. El entendimiento agente «no es la potencia de acuñar sobre el *intellectus possibilis* una imagen espiritual de la especie de lo sensiblemente intuido. El *intellectus agens* es, mas bien, la capacidad de reconocer lo intuido sensiblemente como limitado, “como” *concretio* realizada; y sólo de esta manera él “universaliza” la forma aprehendida sensiblemente, sólo así libera la forma de su concreción material»<sup>53</sup>. Respecto a la posible objeción de que ha eliminado del conocimiento el juicio pues es una operación que prosigue al conocimiento del universal, sostiene que el juicio tiene lugar en la abstracción<sup>54</sup>. Según Rahner, al ser el concepto universal —*unum in multis*— le

---

<sup>49</sup> *Ibidem*, 240.

<sup>50</sup> *Ibidem*, 232.

<sup>51</sup> «La abstracción es, por tanto, el conocimiento de la posibilidad de desgajar el “qué”, la “quiddidad” dada en la percepción sensible, separándola del individuo particular en que se da concretamente. Es conocer que no es esencial a ese “qué” verificarse justo en ese individuo y sólo en él. La abstracción es, pues, el conocimiento de la ilimitación del “qué” dado en un individuo, concibiéndolo como nota posible para otros individuos»: RAHNER, *Oyente de la palabra*, 85.

<sup>52</sup> RAHNER, *Espíritu en el mundo*, 134. La cursiva es del original.

<sup>53</sup> *Ibidem*, 151.

<sup>54</sup> Cfr. *Ibidem*, 134–137.

pertenece intrínsecamente la referencia de la esencia a muchos posibles sujetos; y esta referencia es precisamente un juicio, pues consiste en atribuir una esencia a diversos posibles sujetos. No hay por tanto universal sin juicio. Este juicio lo denomina síntesis posible entre el sujeto y el predicado, y lo distingue de la síntesis efectivamente realizada o síntesis afirmativa, que es la síntesis que tiene lugar cuando el cognoscente refiere el universal sabido a un *suppositum* que es en sí. Rahner sostiene además que la síntesis afirmativa es anterior a la síntesis posible, porque no hay inteligible en acto sin iluminación del fantasma, de modo que un concepto universal es aprehendido como esencia del objeto realmente dado en la sensibilidad.

A partir de esta descripción de la abstracción, Rahner precisa que el reconocimiento de lo intuitivo sensiblemente como forma limitada por la materia sólo es posible si el entendimiento agente abarca el campo entero de sus posibilidades por sí mismo y previamente a la aprehensión de la forma singular, pues sólo de esta manera puede experimentar tal forma como limitación de sus posibilidades, y conocer la misma forma como multiplicable en muchos<sup>55</sup>. A esta apertura general del intelecto agente lo denomina anticipación, y su horizonte es el *esse*, el ser en sí, el ser absoluto, Dios<sup>56</sup>.

La anticipación es una pieza clave en la metafísica gnoseológica rahneriana, porque es condición a priori de todo conocimiento actual: todo inteligible en acto sólo es aprehensible dentro de la anticipación. La anticipación no puede ser aprehendida conceptualmente, pero llega a ser consciente para el cognoscente «cuando el conocimiento, en el mismo acto de aprehensión del objeto singular, se experimenta a sí mismo en su radical movimiento de trascendencia por encima del objeto singular; al conocer a su objeto de tal manera en el horizonte de sus posibles objetos, que la anticipación se revela a sí misma en el movimiento sobre la totalidad de los objetos. De esta manera, la anticipación posee un ser que la hace aprehensible, sin que necesite de un objeto por detrás de aquel cuya objetivación ella posibilita»<sup>57</sup>. Hay por tanto un conocimiento de la anticipación —del ser absoluto— pero de suyo no es objetivo sino atemático<sup>58</sup>.

### c) La unificación entre la sensibilidad y la abstracción

Rahner rechaza cualquier influjo causal de la sensibilidad sobre el espíritu. Sin embargo a primera vista no parece posible porque, según el grado de ser del espíritu humano, el entendimiento agente conoce iluminando el fantasma: el espíritu humano no es cabe sí sin la sensibilidad. Su solución consiste en hacer depender la sensibilidad —el fantasma— del espíritu; en establecer que el mismo espíritu hace brotar de sí la sensibilidad como potencia suya sin agotarse en ella<sup>59</sup>. De esta manera, «el espíritu es *intellectus possibilis*, es decir, receptivo, en cuanto opera necesariamente la sensibilidad como su intuición receptiva»<sup>60</sup>.

¿Cómo entender este brotar? Rahner sostiene que, según la metafísica tomista, el hombre no es la unión entre cuerpo y alma, sino entre espíritu y materia prima. Y como la materia prima es pura potencialidad, toda forma y actualidad de la sensibilidad del hombre la recibe del espíritu: la sensibilidad no es sino el ser del espíritu en lo otro, o la potencia de intuición del espíritu mismo en su peculiar estructura humana. Brotar de sí la sensibilidad significa, por tanto, que el espíritu humano, sin dejar de ser subsistente, se entrega a la materia como acto de la materia; y así se da por

---

<sup>55</sup> Cfr. *Ibidem*, 148–152.

<sup>56</sup> Cfr. *Ibidem*, 170–187. Dada la intrínseca relación entre juicio y universal la anticipación también debe ser copercibida en el juicio y ser fundamento de la síntesis afirmativa. Así es, y Rahner repite continuamente que el juicio, como síntesis afirmativa, recae sobre el *esse*, en cuanto en él cobran su unidad y actualidad todas las determinaciones esenciales; y por ello en todos los juicios es anticipado el mismo *esse*.

<sup>57</sup> *Ibidem*, 154. «La “anticipación” es la apertura, en cierto modo “percibida” (*gewusst*), implícita y concomitantemente en el acto de conocer, del horizonte dentro del cual se conoce (*gewusst wird*) el objeto particular del conocimiento humano»: RAHNER, *Oyente de la palabra*, 88.

<sup>58</sup> Cfr. RAHNER, *Espíritu en el mundo*, 152–154.

<sup>59</sup> Cfr. *Ibidem*, 243–244.

<sup>60</sup> *Ibidem*, 311.

sí mismo el horizonte dentro del cual se puede presentar el objeto singular. La conversión al fantasma es precisamente este brotar de la sensibilidad por el entendimiento posible, en virtud del cual el espíritu recibe en sí la sensibilidad como facultad propia<sup>61</sup>.

Puesto que el alma se une con la materia prima completamente indeterminada y vacía, todas las determinaciones sustanciales y accidentales del hombre completo son originadas por el alma. «El alma no recibe realidad ninguna de un cuerpo que tuviera por sí mismo realidad, sino que opera toda la realidad del cuerpo por sí misma, de manera que la realidad del cuerpo es su propia realidad»<sup>62</sup>. Ahora bien, hemos visto que el conocimiento sensible es pasivo. ¿Cómo una determinación operada desde fuera es producida por el alma? La respuesta la hemos señalada más arriba: la reducción de la causalidad eficiente a un modo triplemente sintético de causalidad intrínseca.

A partir de esta ontología de la conversión al fantasma, Rahner concluye que la «*illuminatio* abstractiva resulta idéntica ella misma con la *conversio ad phantasmata*. Ésta no es meramente una aplicación del espíritu a la sensibilidad que precede lógicamente al conocimiento actual de lo singular, como posibilitación de éste que es, sino que es precisamente aquel movimiento del espíritu en el que el contenido sensible es conformado por la estructura apriórica del espíritu, por su “luz” cabe decir, o sea, es visto en el ser en general sobre el que el espíritu se anticipa y es así conocido en su universalidad. *Abstractio* y *conversio* son las dos caras de un mismo proceso. La *abstractio* se realiza al tener lugar una *conversio* de la estructura apriórica del espíritu mismo sobre la sensibilidad. Donde esta *conversio* tiene lugar, lo sensible es conocido en su universalidad, “abstraído”. Y en cuanto esta estructura apriórica del espíritu (la auténtica *species intelligibilis* universal en sentido estricto) sólo puede ser conocida en lo sensible, al que es aplicada, toda *abstractio*, es decir, todo conocimiento universal es esencialmente *conversio ad phantasmata*»<sup>63</sup>.

De esta descripción de la identidad entre abstracción y conversión conviene evidenciar algunos puntos que pueden pasar desapercibidos<sup>64</sup>. En primer lugar, que el contenido sensible conformado por la estructura apriórica del espíritu no es otra cosa que el fantasma. Por ello que Rahner caracterice la luz del intelecto agente como forma de lo sensiblemente dado; forma por la que el espíritu se asimila lo sensible y lo hace así inteligible. En segundo lugar aparece una tesis ya señalada anteriormente, pero ahora fundamentada de un modo nuevo: que la luz del intelecto agente —la estructura apriórica del espíritu— es copercibida en el objeto universal como forma del fantasma. Y, por último, que la actualidad del cognoscente es la luz del intelecto agente que se percibe en el universal. De este modo la actualidad del cognoscente y del inteligible en acto es la misma: el inteligible en acto no posee otra actualidad que la otorgada por el entendimiento agente, que es el acto del inteligible en acto. En definitiva, aparece asentada en el orden intelectual la tesis de la identidad entre conocer y ser conocido.

#### d) El hombre como oyente de la palabra

Con su análisis de la abstracción Rahner concluye que el entendimiento agente se encuentra en el orden trascendental. Es cierto que describe el entendimiento agente como la facultad de la aprehensión de lo universal, pero lo es en virtud de ser la espontánea anticipación sobre el ser absoluto. El entendimiento agente es en definitiva «el lugar metafísico en el que el espíritu finito encuentra su apertura a Dios y su dependencia de Él. Y esto no sólo de manera general, según la cual todo ente finito remite al ser absoluto, sino en el sentido de que el *esse absolutum* viene coafirmado implícitamente en toda operación del *intellectus agens*, en todo juicio. Y por esto puede Tomás de Aquino concebir el *intellectus agens* de manera especial como participación en la luz del espíritu absoluto, no solamente porque aquél, dependiente de éste, le es efectivamente semejante,

---

<sup>61</sup> Cfr. *Ibidem*, 258–271.

<sup>62</sup> *Ibidem*, 316.

<sup>63</sup> *Ibidem*, 271.

<sup>64</sup> Cfr. *Ibidem*, 212–225; 307–312.

sino porque el espíritu finito es espíritu sólo por la anticipación sobre el ser en general, en el que el ser absoluto es ya siempre aprehendido»<sup>65</sup>.

La radicalidad ontológica de la anticipación, del estar del hombre ante Dios la expresa Rahner sosteniendo que el hombre no se encuentra ante Dios porque es espíritu, sino que «la “definición” del espíritu creado es su “apertura” al ser en absoluto»<sup>66</sup>. Y puesto que Dios trasciende todo orden creado añade que «sin una trascendencia abierta a lo sobrenatural, no hay espíritu»<sup>67</sup>. Rahner puede señalar entonces la vía antropológica para la demostración de la existencia de Dios: «con la misma necesidad con que se pone esta “anticipación”, se afirma simultáneamente a Dios como el ente de absoluta “posesión del ser”. Ciertamente que la “anticipación” no ofrece inmediatamente a Dios como objeto al espíritu, ya que la “anticipación”, en cuanto condición que posibilita el conocimiento objetivo, no representa de suyo objeto alguno en su identidad. Pero en esta “anticipación” —como condición necesaria y realizada en todos los casos de todo conocer y obrar humano— está también ya afirmada simultáneamente, aunque no representada, la existencia de un ente de absoluta “posesión del ser”, es decir, la existencia de Dios»<sup>68</sup>.

Junto a esta advertencia de Dios en la anticipación como el ser absoluto, el hombre también lo descubre como el ser libre<sup>69</sup>. Y entonces la criatura sabe que se encuentra ante un Dios que lo alcanza siempre como desconocido, y «es que frente a la posición libre de algo no necesario no se da ningún antecedente apriorístico por el que aquélla pudiera ser sabida. Sólo puede ser sabida partiendo de ella misma»<sup>70</sup>.

Rahner añade inmediatamente que «dado que la libre posición por parte de Dios determina su relación personal para con nosotros, el conocimiento de esta relación depende siempre de su libre decisión»<sup>71</sup>. De este modo el hombre se encuentra ante Dios como ante aquel que puede permanecer en silencio o revelar su posición ante Él. El hombre «será siempre y esencialmente, en virtud de la estructura fundamental de su ser, alguien que presta oído a la palabra de Dios, alguien que debe contar con una posible revelación de Dios, revelación que no consiste en la representación directa e inmediata de lo revelado en su misma identidad, sino en su comunicación mediante un signo que hace sus veces, en una indicación de lo que se ha de revelar, hecha por algo distinto»<sup>72</sup>.

Esta revelación de Dios, si tiene lugar, tan sólo es posible en la palabra, entendida como signo conceptual del espíritu. Según Rahner, la única vía para conocer la esencia de algo que no se da a conocer en su propia identidad al conocimiento receptivo es la vía negativa, pues sólo negando lo que se conoce inmediatamente es posible objetivar el horizonte de la anticipación bajo el cual cae un ente extramundano en su relación con los entes inmediatamente conocidos. Pero una negación en cuanto tal tiene su único lugar posible en la palabra pues ella no representa al ente en su identidad y, mediante su negación, tiene la posibilidad de determinar en función del fenómeno a todo ente, aun fuera del campo del fenómeno<sup>73</sup>.

## 1.5. Los existenciales del hombre

Rahner ha caracterizado el intelecto agente como la estructura o ley apriorística de todos los posibles objetos, porque es la espontánea anticipación del ser en absoluto. El hombre se pregunta por el ser porque tiene noticia de él en la anticipación. Pero la misma pregunta revela que no lo conoce cabalmente. La razón está en que en la anticipación el conocimiento del ser es atemático,

---

<sup>65</sup> *Ibidem*, 225.

<sup>66</sup> K. RAHNER, *Naturaleza y gracia*, in *Escritos de teología*, IV, Taurus, Madrid 1961, 237–238.

<sup>67</sup> K. RAHNER, *Naturaleza y gracia*, in J. FEINER, J. TRÜTSCH, B. FRANZ (eds.), *Panorama de la teología actual*, Guadarrama, Madrid 1961, 293.

<sup>68</sup> RAHNER, *Oyente de la palabra*, 93.

<sup>69</sup> Véase el capítulo titulado *El desconocido libre* en *Ibidem*, 119–132.

<sup>70</sup> *Ibidem*, 127.

<sup>71</sup> *Ibidem*.

<sup>72</sup> *Ibidem*, 160–161.

<sup>73</sup> Cfr. *Ibidem*, 212–218.

vacío de cualquier contenido formal u objetivo. Rahner señala entonces que en la anticipación el espíritu es de algún modo todas las cosas, pero este “de algún modo” hay que entenderlo como en potencia y en orientación dinámica<sup>74</sup>. Solamente en la abstracción el espíritu humano objetiva y va “llenando” el vacío formal del ser dado en la anticipación. Por todo ello hay que incluir el intelecto agente entre los existenciales humanos, es decir como parte de la estructura esencial del ser del hombre. El intelecto agente es el primer existencial que se alcanza con el método trascendental, pero no es el único; y tanto con este método como con la analítica existencial se descubren otros existenciales. Además los existenciales no son autónomos sino que están mutuamente entrelazados, de modo que se explican mutuamente.

Para dar razón de la dinámica del espíritu, que no sólo es posibilidad de recepción de todo ser sino también principio activo que hace brotar la sensibilidad por sí misma para lograr la perfección de su propia constitución esencial, Rahner introduce otro existencial: la voluntad como apetito o tendencia hacia el ser en absoluto. El espíritu humano no sólo posee anticipadamente el ser en absoluto, sino que es tendencia hacia él como fin del espíritu como tal. «Así pues, es dentro de este apetito que, continuamente proyectado sobre el ser, anticipa a éste y en el que consiste la *abstractio*, como el espíritu produce la sensibilidad. Y necesita producirla, porque él no es en sí mismo sino apetito»<sup>75</sup>.

Rahner explica el mutuo entrelazamiento de la voluntad con el intelecto agente de la siguiente manera. En primer lugar sostiene que en la unidad primigenia entre ser e intelecto agente —en la anticipación— el hombre se advierte como potencia de ser en absoluto y, por tanto, como ser contingente, a la vez que no puede negar el hecho de su existencia. Ahora bien, el ser contingente no tiene en su esencia *quidditativa* ninguna razón para afirmar absolutamente su existencia, de modo que tal afirmación es la aceptación voluntaria ineludible de su existencia. «En el fondo de la existencia, en medio de la primera trascendencia hacia el ser, tiene, por tanto, lugar la (necesaria) acción de la voluntad. La apertura del ser para la existencia es efectuada por la voluntad como momento *intrínseco* del conocimiento mismo»<sup>76</sup>. Establecido así que la luminosidad originaria por la que se comprende el ser es un acto voluntario de afirmación necesaria de la propia existencia, si entendemos el amor como «la acción libre que está consigo», el conocimiento es, en último análisis, la claridad luminosa del amor<sup>77</sup>.

En segundo lugar, Rahner afirma que en el orden trascendental el hombre debe conocerse como voluntad, pues de otro modo el ser no sería subjetividad al no poder cumplir plenamente la vuelta sobre sí mismo que tiene lugar mediante el conocimiento objetivo. Por eso añade que «este ponerse voluntariamente, que tiene lugar en la trascendencia hacia el ser en general, es necesario por el hecho de ser ineludible. Pero no se debe confundir con una presencia ciega e insensible, con una especie de inercia metafísica, sino que es *intelección*. El hombre se afirma como algo porque su afirmación, aunque implícita, tiene lugar de forma esciente»<sup>78</sup>.

Un tercer existencial humano señalado por Rahner es la libertad. Sin embargo, a primera vista, no parece que sea un existencial porque el espíritu se expresa para hallar su propio ser necesariamente. ¿Cómo conjugar esta necesidad con la libertad humana? Ciertamente el espíritu hace brotar la sensibilidad para estar consigo mismo, y este proceso esencial a la subjetividad del hombre puede considerarse como una alienación del espíritu humano. Ahora bien, el espíritu es el origen de la sensibilidad —*conversio*— y el fin del movimiento —*abstractio*—, de modo que la materia no impone al espíritu su propia ley: no lo determina. Rahner precisa que el alma no es sólo forma de la materia prima, por lo que ella otorga su propia ley a la sensibilidad, sino que además es forma subsistente en sí misma. «Y por esto, su estructura apriórica es forma del *phantasma* y, a pesar de ello, forma que subsiste en sí misma, percibida como estructura de lo sensiblemente dado,

---

<sup>74</sup> Cfr. RAHNER, *Espíritu en el mundo*, 273–276.

<sup>75</sup> *Ibidem*, 276.

<sup>76</sup> RAHNER, *Oyente de la palabra*, 124.

<sup>77</sup> Cfr. *Ibidem*, 140–141.

<sup>78</sup> *Ibidem*, 144.

de lo singular dado en la sensibilidad, pero de tal manera, que no se oscurece en su universalidad absorbiéndose en la singularidad del singular sensible»<sup>79</sup>. Para Rahner, la libertad del hombre es este elevarse del espíritu sobre la sensibilidad «que constituye por identidad el regreso del espíritu sobre sí mismo»<sup>80</sup>.

Además de estos existenciales del hombre, Rahner señala entre otros el ser viviente material y corpóreo, ya que el alma es forma de la materia prima; el ser social que forma una multiplicidad de comunidades con su cultura e historia propias; el ser religioso; y el existencial sobrenatural<sup>81</sup>.

A partir de esta caracterización de estos existenciales, se delinea la vida moral de la persona humana. Según Rahner en la aceptación voluntaria ineludible por parte del hombre de su existencia conlleva implícitamente la afirmación voluntaria de su fundamentación: la acción libre creadora del ser absoluto de Dios. Por ello que «el hecho de hallarse el hombre ante Dios, que tiene lugar en el conocimiento y que constituye la esencia del hombre como espíritu, lleva implícito cierto amor de Dios»<sup>82</sup>.

Esta dignidad originaria no puede ser suprimida por el hombre, pero puede entenderla realmente de tal modo que existencialmente puesta la contradiga. ¿Cómo es posible tal contradicción existencial? Para Rahner todo objeto conocido es aprehendido bajo el aspecto de bien para quien conoce —como fines de una acción voluntaria— porque conoce mediante una actitud voluntaria frente a sí mismo. El ser contingente conocido objetivamente se presenta a la voluntad como un bien finito, por lo que el hombre frente a él es libre. La libertad del hombre ante el bien finito está posibilitada por la apertura del hombre al ser en absoluto, pero permite al hombre determinarse frente al mundo de modo que su existencia puede ser acorde o contradecir su posición ante Dios. «Así, aparte del verdadero orden del amor, que es siempre afirmado implícitamente (los antiguos lo llamaban *sindéresis*), se forma en el hombre su propio orden del amor; el hombre conoce y obra conforme a este orden por él establecido, conforme a aquello que él mismo se ha determinado con posición libre»<sup>83</sup>.

El hombre contradice existencialmente su dignidad originaria cuando estrecha con un amor torcido el horizonte absoluto de apertura hacia el ser en general, al conceder rango absoluto a un valor terrestre —frente al cual es libre de determinarse voluntariamente— que lo eleva a última norma de su existencia. De este modo deja de creer que la plenitud infinita de todos los valores se encuentra detrás de todos los valores mundanos, y se cierra anticipadamente a Dios<sup>84</sup>.

## 1.6. Síntesis conclusiva

A partir de la explicación de la metafísica del conocimiento sensible e intelectual, Rahner establece la dimensión simbólica del ente material y del hombre.

La materia ha sido caracterizada como lo que impide la vuelta sobre sí mismo del ser. Aunque ha establecido que ser es estar consigo, no niega atribuir al ente material el ser. Tal atribución lo justifica con su metafísica de la especie sensible, por la que define el ente material como aquél que se alcanza en el cognoscente sensible. Con palabras de Rahner, «el ente material se expresa todavía en cierto modo en su acción *ad extra*; muestra lo que es. Pero lo mostrado, la manifestación de su fondo en su obrar, no está en él mismo; en cuanto expresado no puede ser tomado en posesión por el que lo expresa: únicamente actúa en otros; propiamente sólo a otros muestra lo que es, y al hacerlo permanece oculto a sí mismo. No es ya transparente a sí mismo, sino

---

<sup>79</sup> RAHNER, *Espíritu en el mundo*, 285.

<sup>80</sup> *Ibidem*, 286.

<sup>81</sup> Cfr. RAHNER, *Dignidad y libertad del hombre*, 250–251.

<sup>82</sup> RAHNER, *Oyente de la palabra*, 142.

<sup>83</sup> *Ibidem*, 148.

<sup>84</sup> Cfr. *Ibidem*, 152; RAHNER, *Dignidad y libertad del hombre*, 252–253 y 256–257; K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe: introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona 2007, 468–472.

únicamente para otros, desprendiéndose de sí»<sup>85</sup>. De este modo puede concluir que «la “*species*” de las cosas materiales es indudablemente el “símbolo” causado a partir del fondo esencial, retenido en la unidad distinta con el fondo activo, el “símbolo” que es la “mediación” necesaria de la autorrealización, en el cual el ente material se posee y mostrándose se ofrece en la amplitud de variación de su esencia»<sup>86</sup>.

El espíritu, en cambio, vuelve sobre sí mismo y, por ello, no es un ser en el otro sino subsistente. El hombre, por ser espíritu, está consigo mismo: «al mostrar el hombre, pensando y obrando, lo que es, sabe él de sí mismo; se “percibe” y “comprende”»<sup>87</sup>. Ahora bien, el hombre tan sólo llega a sí mismo en la sensibilidad que el mismo espíritu hace brotar de sí mismo, por eso que no sea solamente espíritu, sino espíritu en el mundo. En una primera aproximación a la determinación de lo simbólico en el hombre, Rahner sostiene que conforme a la «doctrina tomista de que el alma es la forma substancial de la materia se sigue sin más que el cuerpo puede y tiene que ser considerado cómo símbolo, es decir, como símbolo real del hombre»<sup>88</sup>. A continuación especifica todavía más: «el cuerpo es símbolo del alma en tanto es formado como la autorrealización —bien que no adecuada— del alma y en tanto el alma se hace presente y “aparece” en el cuerpo diversa de ella»<sup>89</sup>. Sin embargo hay que evitar reducir el símbolo del ser hombre a la realidad puramente física o biológica del cuerpo humano, e incluir todas las manifestaciones del espíritu en virtud de las formas de la sensibilidad, que son el tiempo y el espacio, como por ejemplo las diversas comunidades con su índole y cultura propias.

## 2. VALORACIÓN CRÍTICA DE LA NOCIÓN RAHNERIANA DE SÍMBOLO ESENCIAL

La valoración crítica que se lleva a cabo a continuación procura realizarse dentro del marco general de la filosofía tomista, que es el marco en el que se establece el mismo Rahner en su diálogo con la filosofía moderna. Esto nos permitirá señalar el camino para dar entrada a una antropología trascendental —la propuesta por Leonardo Polo— en la tradición tomista que intente superar los límites introducidos por Rahner.

### 2.1. El conocimiento sensible

En su análisis del conocimiento sensible, Rahner establece que es un acto material, idéntico al objeto conocido, y que no hay distinción entre especie sensible y objeto.

En primer lugar interesa subrayar que esta caracterización supone la identidad entre el órgano de la facultad y la misma facultad sensible —el ojo es la vista; el oído es la audición, etc.—, ya que el órgano es el único principio material propio de cada facultad. Para santo Tomás en cambio el acto de una forma que se limita a informar la materia no puede ser un acto cognoscitivo, pues la inmaterialidad de la forma es la razón de su naturaleza cognoscitiva. Precisamente el grado de conocimiento del entendimiento es mayor que el de los sentidos porque está más separado de la materia y no se mezcla con ella<sup>90</sup>. Las facultades sensibles se “mezclan” con la materia, pero no se limitan a informar el órgano porque entonces no serían inmateriales y no conocerían, por ello que afirma que «el sentido es cierta forma receptiva sin materia»<sup>91</sup>.

No cabe duda que la facultad sensible es una facultad orgánica, de modo que la forma de la facultad informa un órgano; pero si se identifica la facultad sensible con el órgano, se tendría que

---

<sup>85</sup> RAHNER, *Oyente de la palabra*, 75.

<sup>86</sup> RAHNER, *Para una teología del símbolo*, 298.

<sup>87</sup> RAHNER, *Oyente de la palabra*, 75.

<sup>88</sup> RAHNER, *Para una teología del símbolo*, 314.

<sup>89</sup> *Ibidem*, 315.

<sup>90</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q.14, a.1, c.

<sup>91</sup> *In De Anima*, a.13, c.

identificar el acto de conocer con el acto de informar el órgano, y se concluiría que la facultad sensible siempre estaría conociendo —en todo momento se estaría viendo, escuchando, etc.—, lo que es absurdo. Esto evidencia una primera aporía en la metafísica gnoseológica rahneriana. Si la forma de la facultad sensible se limita a informar un órgano habría que concluir que siempre se debería estar conociendo, pero Rahner sostiene a la vez el carácter pasivo del conocimiento sensible, es decir, el concurso de un agente externo para que la facultad sensible conozca.

Es cierto que santo Tomás no utiliza la distinción entre especie impresa y expresa, que aparece en la escolástica posterior; e incluso en algunos textos parece identificar especie sensible y objeto. Pero hay textos explícitos en que los distingue. Así, por ejemplo, afirma que «la especie sensible no es lo que se siente, sino más bien aquello por lo que el sentido siente»<sup>92</sup>; o «la especie que está en la vista no es lo que se ve, sino aquello por lo que la vista ve: lo que se ve es el color, que está en el cuerpo»<sup>93</sup>. Un estudio atento de los textos tomistas puede concluir que la especie sensible es previa a las operaciones cognoscitivas sensibles y a sus objetos<sup>94</sup>.

Otro límite que se encuentra en Rahner es su caracterización del conocimiento sensible como reflexivo, es decir que la operación sea idéntica con el objeto. «Pretender que una potencia sensitiva reflexione sobre su propio acto conduce a un proceso al infinito. El sentido es una potencia que requiere órgano como instrumento de su conocimiento. El acto del sentido es acto de una potencia orgánica. Por ello, para que el sentido conociera su propio acto tendría que conocer su propio órgano. Pero, como la potencia sensitiva nada conoce sino mediante el órgano, necesitaría otro órgano para conocer el primero. Ese otro órgano y su acto quedarían a su vez ignotos a menos que admitiéramos un tercer órgano en la potencia. De este modo se regresa al infinito»<sup>95</sup>.

Para sostener que la especie —que es idéntica con el objeto— es forma tanto del agente como del paciente en la materia del paciente, Rahner trae la tesis tomista de que el sensible en acto está fuera de la operación de conocer sensible, mientras que no existen inteligibles en acto fuera del acto de conocer del entendimiento. Ciertamente puede decirse que el sensible en acto está fuera de la operación sensible, porque el agente ejerce cierto influjo causal sobre el órgano de la facultad, de modo que está en grado de proporcionar a la facultad su especie impresa. «En este sentido el color iluminado es un sensible en acto que puede estar fuera de la vista. No porque de suyo sea un *objeto* sensible, sino porque a él le corresponde ser el principio activo que inmuta el órgano. Tomás de Aquino afirma: “el sentido es cierta forma receptiva sin materia” (*In De Anima*, lect. 13), es decir, es capaz de una recepción formal. Pero la forma en que consiste la facultad es receptiva mediante el órgano que informa. La facultad sensible no es una forma inmaterial; por eso cabe más bien llamarla sobranter formal respecto del órgano que informa. Sin embargo, el entendimiento no tiene órgano material. Se trata de una forma pura o inmaterial. Otro modo de exponer esta independencia del entendimiento respecto de lo conocido es afirmar que no puede haber un inteligible material en acto que no esté en la inteligencia según su operación intelectual. Lo material no dispone de la eficacia necesaria para influir en la potencia inmaterial»<sup>96</sup>.

Rahner sostiene que las formas a priori de la sensibilidad —el espacio y el tiempo— son las condiciones de posibilidad del conocimiento sensible, y niega la intencionalidad del objeto conocido. La unidad entre el cognoscente y la cosa conocida en el conocimiento la establece, en última instancia, en la unidad de la materia prima. En virtud de esta unidad un ser material se puede expandir en la materia de otro ente material, de modo que la materia del paciente está informada por la forma del paciente y la del agente. No podemos olvidar que para Rahner todo ente es simbólico, de modo que todo ente físico, esencialmente, se expande en la materia de otro ser físico. Dada esta

---

<sup>92</sup> *S. Th.*, I, q. 85, a. 2, sc.

<sup>93</sup> *In III de Anima*, lect. 8. n. 19.

<sup>94</sup> Un estudio que justifica esta lectura es el de J. J. SANGUINETI, *La especie cognitiva en Tomás de Aquino*, «Tópicos» 40 (2011), especialmente las páginas 87-90.

<sup>95</sup> F. HAYA, *Tomás de Aquino ante la crítica*, EUNSA, Pamplona 1992, 227-228.

<sup>96</sup> J. I. MURILLO, *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 1998, 140.



mutua imbricación entre los entes materiales, el universo no aparece como un caos de entes, sino dotado de unidad. ¿Qué tipo de unidad? La respuesta es sencilla. Si la unidad del universo físico se debe a la unidad de materia prima, la unidad es sustancial. La forma sustancial del universo son, precisamente, las formas a priori de la sensibilidad; y el resto de las formas hay que considerarlas como formas accidentales. De aquí que pueda concluir que la sensibilidad, informada por el espacio y el tiempo, posea en un vacío anticipado todas las cosas físicas; y que la sensibilidad no puede alcanzar conciencia de sí mismo como distinto del objeto sensible. ¿Pero cabe reducir la unidad del universo a una unidad sustancial? Lo que está claro es que esta tesis no es aristotélica ni tomista, para quienes la materia prima es principio de individuación y de incomunicación de las formas.

Para avalar su postura en santo Tomás, Rahner trae los textos en los que el doctor angélico atribuye un “ser intencional” al medio físico. De este modo entiende que el objeto es real, y se denomina intencional en cuanto no se conoce sin influjo del agente externo. En estos textos tomistas se puede notar una influencia de un modelo óptico de origen árabe predominante en la Edad Media, según el cual la fuente luminosa multiplica sus “especies” en el medio transparente y así llega a impresionar el órgano. Sin embargo santo Tomás no sostiene que este “esse intentionale” sea físico, porque precisamente denomina a la especie como intencional para no caer en una visión burdamente fisicalista del conocimiento sensible, según la cual los sentidos reciben de las cosas ciertas características cualitativas o cuantitativas según ser natural o real<sup>97</sup>. Si santo Tomás denomina a la especie como intencional es, precisamente, para distinguir entre conocimiento y realidad ya desde la antecendencia del conocimiento sensible que es la inmutación del órgano.

## 2.2. La articulación entre conocimiento sensible e intelectual

Rahner establece la articulación entre el conocimiento sensible e intelectual de modo semejante a la indicada entre el alma humana y la materia. Así como el alma es forma de la materia, la luz del intelecto agente es forma del fantasma; y así como el alma no se limita a informar porque es subsistente, la estructura del intelecto agente es apriorica respecto del fantasma. Esta articulación es una pieza de suma importancia en su metafísica gnoseológica. Según Rahner todo conocimiento es intuitivo, es decir, aprehensión inmediata en acto del objeto en su propia y real mismidad. El conocimiento intelectual también es intuitivo precisamente porque, si bien abstrae del fantasma, las formas a priori de la sensibilidad —el espacio y el tiempo— son en última instancia la luz del entendimiento agente en cuanto forma de la materia. No sólo «la sensibilidad se encuentra ya siempre en el espacio y en el tiempo, porque ella misma constituye el espacio y el tiempo»<sup>98</sup>, sino «que el espíritu tiene ya siempre en sí mismo su tenencia de mundo producida por él mismo. El espíritu mismo se abre activamente el acceso al mundo haciendo brotar la sensibilidad y se da por sí mismo el horizonte dentro del cual, ya siempre desplegado, se puede presentar el objeto singular sensible»<sup>99</sup>.

Rahner, a su vez, establece la identidad entre abstracción y conversión al fantasma, lo que significa que el intelecto agente conoce objetivamente lo que es en cuanto forma del fantasma; o, con otras palabras, el intelecto agente vuelve sobre sí al conocerse en la materia. Por último, sitúa el intelecto agente en el orden del ser, y niega su distinción real con el entendimiento posible.

Sin embargo esta solución es tan sólo aparente, porque con ella contradice su tesis del carácter reflexivo del conocimiento intelectual. Rahner no sólo reduce el conocimiento sensible a una acción puramente material o física, sino que también equipara la facultad intelectual a una facultad sensible, porque establece como característica común el acto de informar una realidad

---

<sup>97</sup> Cfr. SANGUINETI, *La especie cognitiva en Tomás de Aquino*, 70–73. Este autor concluye que «la atribución de un “ser intencional” al medio físico, aunque sea a mero título de *transiens*, está equivocada y depende de una física anticuada, lo mismo que la remisión de este tipo de efectos “supra-físicos” a la causalidad de las sustancias separadas»: *Ibidem*, 72.

<sup>98</sup> RAHNER, *Espíritu en el mundo*, 128.

<sup>99</sup> *Ibidem*, 258–259.

sensible: un fantasma o un órgano respectivamente. Y así como la facultad sensible, por informar un órgano, no puede volver sobre sí misma, tampoco en el orden intelectual se puede dar la identidad entre conocer y ser conocido. En la metafísica gnoseológica rahneriana, el acto del intelecto agente —abstracción— es forma del fantasma —conversión—, de modo que el intelecto agente debe conocer el fantasma del que abstrae para conocer su propio acto. Puesto que el intelecto agente nada conoce objetivamente sin el fantasma, necesita de otro fantasma para conocer el primero, y así se cae en el absurdo de un proceso hasta el infinito. En conclusión, si el alma espiritual puede volver completamente sobre sí misma, sus facultades intelectuales no pueden mezclarse con la materia.

Además, conforme a esta articulación, se concluye que, así como el alma no cesa en su acto de informar el cuerpo hasta el momento de la muerte, el intelecto agente no cesa de conocer objetivamente, ni siquiera en un estado de inconsciencia como el estar dormido. Precisamente santo Tomás admite la existencia del entendimiento posible por el hecho de que no siempre estamos conociendo operativamente. Ante tal evidencia concluye que es necesario que exista una facultad —el entendimiento posible— que antes de entender esté en potencia con respecto a lo inteligible, y que pase a acto cuando lo conoce. La admisión del entendimiento agente se debe a que el entendimiento posible no puede pasar a acto por sí mismo, sino que necesita de un principio que haga inteligible en acto lo que fuera del alma existe como inteligible en potencia<sup>100</sup>.

### 2.3. El conocimiento como *reditio completa in seipsum*

Hemos señalado que las potencias sensibles no pueden volver sobre sí mismas porque son orgánicas. En cambio el entendimiento es pura potencia formal, y ello significa para santo Tomás que puede volver sobre su propio acto y retornar sobre sí mismo<sup>101</sup>. La filosofía moderna y contemporánea, como ocurre con Rahner, ha reducido el conocimiento al operativo, y por ello que haya buscado explicar como el acto de conocer comparece en el objeto. La solución final, que Rahner hace propia, es establecer la identidad entre objeto conocido y acto de conocer, de modo que el conocimiento se caracteriza como *reditio completa in seipsum*. En cambio cabe otra solución que en santo Tomás se encuentran indicaciones precisas.

Para santo Tomás la especie inteligible —el fantasma iluminado por el intelecto agente— no es lo entendido en acto —el objeto de la operación— sino la forma por la que el entendimiento posible entiende<sup>102</sup>. Y sostiene que las especies inteligibles permanecen en el entendimiento posible aun cuando no conozca en acto<sup>103</sup>. Las especies inteligibles son por tanto un complemento a la potencia intelectual que la perfecciona para pasar a acto: es una perfección de la potencia intelectual en cuanto potencia. Por ello que las caracteriza como un hábito intelectual<sup>104</sup>. Este hábito no debe entenderse como un requisito precognoscitivo, sino preobjetivo. No es un conocimiento objetivo pero es un verdadero conocimiento, porque es, en definitiva, la unidad en acto en el orden intelectual entre el cognoscente y lo conocido en virtud de la cual es posible que lo entendido en acto y el intelecto en acto sean uno en acto. Sin embargo, aunque el hábito sea un acto —es una perfección de orden cognoscitivo—, no es actual como el conocimiento operativo; por ello que al caracterizarlo en función del acto de la operación del entendimiento posible, que es un acto actual,

---

<sup>100</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 54, a. 4, c.

<sup>101</sup> Cfr. *De ver.* q. 1, a. 9, c.

<sup>102</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 85, a. 2, c.

<sup>103</sup> Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 67, a. 3, c.

<sup>104</sup> «Habitudo enim qui in intellectu est, sunt species intelligibiles, quibus intelligit actu»: *S. Th.*, I-II, q. 50 a. 5 arg. 1; «Omnis autem intellectus in habitu per aliquas species intelligit: nam habitus vel est habitatio quaedam intellectus ad recipiendum species intelligibiles quibus actu fiat intelligens; vel est ordinata aggregatio ipsarum specierum existentium in intellectu non secundum completum actum, sed medio modo inter potentiam et actum»: *C. G.*, I, c. 56 56.

santo Tomás tienda a caracterizarlo como una perfección entre la potencia y el acto<sup>105</sup>. La especie como hábito intelectual es así condición de posibilidad del conocimiento actual.

El Aquinate afirma que no se conoce perfectamente una cosa en un sólo acto, sino que es necesario un progreso que denomina razonar. «El conocimiento humano, al pasar de la potencia al acto, guarda una cierta semejanza con los seres susceptibles de generación, los cuales no poseen inmediatamente toda su perfección, sino que la adquieren gradualmente. Tampoco el entendimiento humano adquiere de repente el conocimiento perfecto de una cosa al percibirla por primera vez, sino que empieza por conocer algo de ella, esto es, su esencia, que es el objeto primero y propio del entendimiento. Después conoce las propiedades, accidentes y relaciones que acompañan a la esencia. Esto exige unir o separar unos con otros los objetos percibidos y pasar de una composición o división a otra, y esto es raciocinar»<sup>106</sup>. Sin embargo el paso de la operación abstractiva, en la que se conoce la esencia, a la de juzgar, que compone y divide, no es inmediata sino que requiere la reflexión o vuelta del entendimiento sobre su propia operación. Dada la importancia que tiene para Rahner la reflexión, conviene que nos detengamos, aunque sea de manera sumaria, en el modo en que explica santo Tomás esta vuelta del entendimiento sobre sí mismo<sup>107</sup>.

En la *Suma Teológica* se sostiene que el entendimiento no puede conocer directamente el singular, porque el principio de singularización en las cosas materiales es la materia individual, y nuestro entendimiento conoce abstrayendo la especie inteligible de la materia individual. En cambio puede conocer el singular, y por tanto el principio de singularización que es la materia individual, indirectamente y como por cierta reflexión<sup>108</sup>. Lo conocido en acto, la especie inteligible, no es un principio real, sino una forma abstraída de la materia. La clave gnoseológica del Aquinate para no caer en el platonismo, que otorga un estatuto real a las ideas, consiste en advertir que el entendimiento puede reflexionar, es decir, volver sobre su propio acto. Al conocer la operación, se conoce la intencionalidad que otorga a su propio objeto, que comporta a su vez conocer que la intencionalidad versa sobre el fantasma.

Hay que advertir que la operación no comparece como contenido del objeto poseído, pues el acto de conocer algo es distinto del acto por el que se conoce la operación<sup>109</sup>. Ambos actos son simultáneos, pues de otro modo se conocería la operación conforme al principio que algo se conoce cuando está en acto. Y como no es posible que dos operaciones tengan lugar simultáneamente en el entendimiento<sup>110</sup>, concluimos que la operación no se conoce operativamente.

En la operación, la intencionalidad del objeto continúa y refuerza la intencionalidad del fantasma, que es una imagen sensible de los singulares. Por ello que en la operación se conoce la forma de la cosa abstraída de la materia. En la reflexión, en cambio, el fantasma comparece de un modo nuevo que su carácter intencional ocultaba, porque desconecta al fantasma de su referencia a lo real. De este modo la reflexión muestra la insuficiencia de la operación para conocer el universal tal y como es en la realidad, y ello permite una operación sucesiva en la que la especie ya no es sólo la iluminación del fantasma, sino que puede ser utilizada como medio para conocer lo real tal y como es en la materia sensible. En virtud de la reflexión, el entendimiento posible, sin necesidad de salir de sí mismo, cosa absurda, puede conocer intelectualmente la materia como principio real de la forma que posee abstraída de ella. Es en esta nueva operación que sigue a la abstracción,

---

<sup>105</sup> Cfr. MURILLO, *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, 140–149; SANGUINETI, *La especie cognitiva en Tomás de Aquino*, 90–94.

<sup>106</sup> *S. Th.*, I, q. 85, a. 5, c.

<sup>107</sup> En la lectura que hacemos del conocimiento de la operación en santo Tomás seguimos a la realizada por MURILLO, *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, 75–110.

<sup>108</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 86, a. 1, c.

<sup>109</sup> «Est autem alius intellectus, scilicet humanus, qui nec est suum intelligere, nec sui intelligere est obiectum primum ipsa eius essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei. Et ideo id quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est huiusmodi obiectum; et secundario cognoscitur ipse actus quo cognoscitur obiectum»: *S. Th.*, I, q. 86, a. 3, c.

<sup>110</sup> Cfr. *De Anima*, a. 18, ad 5.

denominada simple aprehensión, que el universal se conoce como realizada en muchos: *unum in multis*<sup>111</sup>.

La simple aprehensión sin embargo no es conocimiento de todos los principios reales del universal abstracto, porque no comparecen la causa eficiente y final. Éstas se conocen en el juicio porque en el juicio comparece la verdad —se conoce la adecuación del intelecto a la realidad—, y conocer la verdad de algo es conocer sus principios reales en que se resuelve el contenido de lo conocido. ¿Cómo se conocen las cuatro causas reales? Santo Tomás vuelve a sostener que es gracias a que el entendimiento reflexiona sobre sí mismo<sup>112</sup>. Es decir, en virtud de que el entendimiento vuelve sobre la simple aprehensión puede advertir la insuficiencia de esta operación para conocer todos los principios reales, y estar en grado de una nueva operación —el juicio— en el que se conoce intelectualmente todas las causas reales del universal conocido en la abstracción. En concreto, al conocer la simple aprehensión se advierte la insuficiencia para conectar los diversos conceptos que ofrece; pero si es posible hacerse cargo de ellas en su pluralidad y conectarlas lógicamente con la afirmación, ello quiere decir que el juicio presupone el conocimiento de la conexión real que corresponde a los conceptos. «Reconocer un orden real es, por lo tanto, el otro fruto de la reflexión que capta la dimensión comparativa de nuestra operación conceptual. Estas dos captaciones permiten un nuevo modo de atenerse al fantasma y de profundizar en la causalidad que representa, que busque la coordinación según un criterio que no pone la razón mediante sus reglas, sino que reconoce como exterior y exigente de adecuación»<sup>113</sup>.

Por tanto la composición que se da en el juicio tiene como requisito la reflexión del entendimiento sobre la simple aprehensión, en el que se destaca el acto de conocer respecto de los principios reales, pero ahora no sólo como principio material sino también como un orden que mide el conocimiento. «Lo captado por el acto de juzgar en primera instancia es el principio real según el cual se da la comunidad entre las nociones. Pero la unidad real no es la mismidad de los contenidos mentales, sino que debe corresponder a la efectividad de los principios. Y esa unidad en la realidad se da en el movimiento. De él dependen las formas reales que no son estáticas [...] sino que se dan en él. El movimiento no puede ser captado sin hacerse cargo de la eficiencia, que es la causa de la que procede el movimiento, y que es respectiva al fin»<sup>114</sup>. Por ello que el acto de juzgar, propiamente, es la devolución de lo abstraído al movimiento, que no es captado suficientemente en la simple aprehensión.

¿Al juicio le prosigue alguna operación? ¿Las causas físicas son los principios últimos de la realidad material? Si al juicio no le prosiguiera operación alguna habría que concluir que el ser, que en cuanto principio último todavía no ha comparecido, no es un principio real, y la física se constituiría en ciencia última. Pero santo Tomás afirma que el sentido principal de ser es el de acto de ser como realmente distinto de la esencia, y es el tema de la metafísica. ¿Cómo se conoce la principalidad del ser?

Según el texto de santo Tomás citado más arriba<sup>115</sup> con el conocimiento del universal y la composición y división se conoce la esencia de la realidad material. El juicio, por tanto, desvela las cuatro causas de la realidad material y deja oculto el ser en cuanto principio último. Ello significa que el juicio debe ser todavía fundamentado en el conocimiento del ser y, en armonía con lo expuesto en la ascensión de las operaciones, la condición de posibilidad debe ser un conocimiento de la propia operación. Todo ello parece sugerirlo santo Tomás cuando afirma que «el juicio se

---

<sup>111</sup> A partir del texto *De Ver.*, q. 2, a. 6, c, en el que santo Tomás compara el fantasma a la imagen de una cosa en el espejo, y el inteligible en acto a la imagen en la vista de la cosa reflejada en el espejo, Murillo explica que la reflexión permite percibir que no se conoce la cosa tal y como es en la realidad, así como si percibo que la imagen del espejo es sólo un reflejo percibo que la realidad a la que se refiere la vista se encuentra más allá del espejo. Entonces el entendimiento no endosa a la realidad la forma tal y como la posee, sino que percibe que la materia es aquel principio más allá del fantasma del que la forma ha sido abstraída.

<sup>112</sup> Cfr. *De Ver.*, q. 1, a. 9, c.

<sup>113</sup> MURILLO, *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, 96.

<sup>114</sup> *Ibidem*, 98.

<sup>115</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 85, a. 5, c.

encuentra en el poder del que juzga en la medida en que puede juzgar de su juicio: pues de aquello que está en nuestro poder podemos juzgar. Juzgar del propio juicio pertenece sólo a la razón que reflexiona sobre su propio acto y conoce los modos de ser de las cosas acerca de las cuales juzga, y mediante las cuales juzga»<sup>116</sup>. Podemos decir que mediante la reflexión sobre el acto de juzgar es posible descubrir su limitación y fundamentarlo en un orden superior. A esta última operación la denominamos resolución, conforme a la enseñanza del Aquinate que sostiene que «en las cuestiones especulativas la ciencia demostrativa se llama judicativa en cuanto que, mediante la resolución en los primeros principios, se juzga acerca de la verdad de las cosas investigadas»<sup>117</sup>.

Con esta lectura de santo Tomás aparece claro la importancia de la reflexión para conocer lo exterior al pensamiento según sus principios reales. La reflexión es necesaria porque el objeto conocido por la operación es intencional, y solo conociendo el propio acto —cosa que las facultades sensibles no pueden porque son facultades orgánicas— se está en grado de no endosar a lo real el estatuto mental de lo conocido, pues al conocer la intencionalidad del objeto se está en grado de advertir los principios reales supuestos por la operación.

La reflexión es simultánea al conocimiento intencional, ya que su tema es el propio acto de conocer. Si no cabe que dos operaciones tengan lugar simultáneamente en el entendimiento<sup>118</sup>, hay que concluir que nos encontramos con un acto de conocer que no es operativo. Podemos caracterizarla como un conocimiento habitual porque perfecciona la potencia intelectual para proseguir con operaciones superiores, y una característica propia de los hábitos es perfeccionar las potencias.

## 2.4. Las condiciones a priori del conocimiento

En armonía con el método trascendental neokantiano de Maréchal, Rahner indaga acerca de las condiciones a priori del objeto conocido. Individua dos: las formas a priori de la sensibilidad para el conocimiento sensible, y la anticipación para el conocimiento intelectual. Además establece la superioridad de la anticipación sobre el espacio y el tiempo porque el espíritu es principio activo de la sensibilidad: el espíritu ya es desde siempre de un modo no temático o no objetivo todos los objetos sensibles.

Conforme a la prioridad de las formas puras de la sensibilidad y de la anticipación, el objeto debería remitirse a ellas sin confusión alguna. Sin embargo Rahner, como Kant, no remite el objeto a sus condiciones de posibilidad, sino que ratifica con ellas el objeto porque son la forma del objeto. La incoherencia de tal planteamiento<sup>119</sup> se pretende corregir caracterizando la operación —la *reditio completa in seipsum*— como un conocimiento temático de lo que en la anticipación es de modo no objetivo. Pero esta solución deja todavía un cabo suelto: ¿cómo es posible que una forma vacía de contenido pueda determinarse por sí misma? La solución rahneriana consiste en caracterizar la causalidad eficiente como un modo triplemente sintético de causalidad intrínseca. Se cae así en una visión constructivista del objeto, asimilando la operación de conocer a una acción transitiva. Esta reducción supone no distinguir el espesor ontológico distinto entre la sensibilidad y la intelectualidad, entre el mundo material y el mundo espiritual. La tesis que todo ente es subjetividad esconde este igualitarismo radical, o monismo sustancial.

Tampoco debe pasar inadvertido que la admisión de la anticipación, tal y como Rahner propone, supone admitir el innatismo. Si el intelecto agente, en la anticipación, precontiene de forma atemática todos los posibles objetos, si el «espíritu finito es espíritu sólo por la anticipación sobre el ser en general, en el que el ser absoluto es ya siempre aprehendido»<sup>120</sup>, se debe concluir que lo conocido en acto se encuentra en una situación ontológica previa en el sujeto distinta de su ser

---

<sup>116</sup> *De Ver.*, q. 24, a. 2, c.

<sup>117</sup> *S. Th.*, II-II, q. 53 a. 4, c.

<sup>118</sup> Cfr. *De anima*, a. 18, ad 5.

<sup>119</sup> Cfr. L. POLO BARRENA, *Curso de teoría del conocimiento II*, EUNSA, Pamplona 1989, 2 ed., 300–302.

<sup>120</sup> RAHNER, *Espíritu en el mundo*, 225.

conocido en acto. Por ello que Rahner sostenga que toda afirmación sobre algún ente —el mundo, los ángeles, Dios— es una afirmación sobre el propio sujeto que conoce: si el hombre quiere hablar de algo, ha de hablar de sí mismo. Ahora bien, si la operación cognoscitiva es inmanente y el objeto es lo poseído por la operación, el innatismo no tiene cabida. Por ello que santo Tomás, en línea con Aristóteles, afirma que el entendimiento humano, antes de entender, es una *tabula rasa*<sup>121</sup>. «El conocimiento, ónticamente considerado, tiene que ser primariamente distinto, enteramente no confundido con lo conocido, porque sólo es “uno” con lo conocido en tanto que el conocer está en acto. Sin el acto, o antes del acto, lo conocido como conocido no puede estar en el orden del conocimiento, a no ser como distinto del conocimiento y, por tanto, como no conocido: y ello justamente para que pueda estar identificado en acto. Si estuviera identificado de otra manera, el acto de conocer no sería posible»<sup>122</sup>.

## 2.5. El espíritu como tendencia

Rahner caracteriza el dinamismo de la existencia humana sosteniendo que el espíritu es voluntad, apetito: el espíritu hace brotar necesariamente la sensibilidad —*conversio*—, volviendo sobre sí —*abstractio*— porque es tendencia hacia el *esse* que posee anticipadamente. El espíritu humano, por tanto, existe proyectado hacia una culminación; y mientras el apetito no sea colmado, es decir, hasta que el espíritu no alcance a objetivar el ser en absoluto, el espíritu se manifiesta en lo otro. Para el espíritu culminar significa volver completamente sobre sí mismo: la identidad en acto entre *esse*, conocer y ser conocido. Ahora bien si el espíritu humano al culminar desvela totalmente —conoce en acto— el *esse* —lo que es anticipadamente o en potencia—, en este estado no podrá discernirse de Dios<sup>123</sup>. Por eso podemos preguntarnos si el final del proceso es posible, si el espíritu humano puede conocer objetivamente en su amplitud el horizonte de la anticipación. Rahner responde negativamente, porque no cabe intuición del *esse* u horizonte de la anticipación, sino tan sólo ser coafirmado como condición de posibilidad del conocimiento objetivo, del conocimiento del *ens mobile* que constituye el objeto único de intuición del intelecto humano.

Entonces, ¿la vida humana está abocada a la tragedia? En principio la respuesta puede ser negativa porque el hombre que se sabe así ante Dios puede estar a la escucha de su palabra, y esperar que quien le dio la existencia no le abandonará y se revelará. Precisamente el cristiano cree que Dios penetró en el mundo «para que el hombre “le” encontrara y en “Él” se encontrara una vez más a sí mismo»<sup>124</sup>. Sin embargo este conocimiento en el estado actual es por vía negativa, y por ello que Dios no deviene, como tal, inmediatamente representado<sup>125</sup>. Si el hombre culmina al objetivar el horizonte de la anticipación, sólo en la gloria su voluntad será plenamente colmada, cuando «la esencia misma de Dios hace, en el espíritu creado, las veces de la *species (impressa)*»<sup>126</sup>.

## 3. REVISIÓN DE LA NOCIÓN RAHNERIANA DE SÍMBOLO ESENCIAL

Los límites y aporías encontrados en la metafísica gnoseológica rahneriana manifiestan la conveniencia de introducir importantes ajustes. La rectificación será conducida por la antropología trascendental de Leonardo Polo.

El axioma rahneriano de la identidad entre ser, conocer y ser conocido, en virtud del cual el ser queda caracterizado como subjetividad o *reditio rei in seipsam*, otorga a la antropología

---

<sup>121</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 79 a. 2, c.

<sup>122</sup> L. POLO BARRENA, *Curso de teoría del conocimiento I*, EUNSA, Pamplona 1984, 109–110.

<sup>123</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 54, a. 1, c.

<sup>124</sup> RAHNER, *Espíritu en el mundo*, 388.

<sup>125</sup> Cfr. *Ibidem*, 374–380.

<sup>126</sup> K. RAHNER, *Sobre el concepto escolástico de la gracia increada*, in *Escritos de teología*, I, Taurus, Madrid 1967, 3 ed., 359.

trascendental lo que la filosofía tradicional concedía a la metafísica: el título de filosofía primera. La propuesta de Polo no consiste en devolver a la metafísica lo que la filosofía moderna —y Rahner— le despojó, y establecer la antropología en una ontología regional o en un capítulo de la metafísica. La antropología es trascendental, pero no lo es por usurpación de lo que le corresponde a la metafísica, sino porque «trata del ser personal, el cual no se reduce al sentido del ser que estudia la metafísica»<sup>127</sup>. Hay que distinguir por tanto la metafísica y la antropología en el orden trascendental.

Polo presenta su propuesta como una ampliación trascendental de la filosofía clásica en diálogo con la filosofía moderna. Esta ampliación se cifra en el desarrollo de la distinción real esencia y acto de ser descubierta por el Aquinate; una distinción más radical de la distinción entre espíritu y materia prima propuesta por Rahner. Polo dialoga con la filosofía moderna para mostrar la conveniencia de llevar a cabo tal ampliación, porque la filosofía moderna saca a la luz la insuficiencia de la filosofía clásica acerca de los temas antropológicos. Pero sostiene que no conviene continuar la propuesta de la filosofía moderna porque no está bien orientada al caer en lo que llama simetría. Es decir, «cualquiera que sea el trascendental primero, tanto en la época clásica como en la filosofía moderna, se entiende —de modo lógico— en términos de fundamento. Pero mientras que para los clásicos el fundamento es trascendente, es decir, exterior al hombre, para los modernos el fundamento se vierte en la estructura misma de la subjetividad»<sup>128</sup>. Según Polo, si la distinción entre la metafísica y la antropología es de carácter trascendental, el ser humano no puede tratarse con nociones metafísicas. Por eso que la filosofía moderna está descaminada y no alcanza el verdadero valor del ser personal y de sus trascendentales.

Esta simetría se aprecia claramente en la antropología trascendental rahneriana, porque las condiciones a priori del conocimiento objetivo son, en última instancia, el fundamento de la existencia humana. Por ejemplo, Rahner entiende que el espíritu del hombre no está determinado a una u otra elección. La razón está en que e bien que se presenta al espíritu es finito, y el espíritu, en cuanto subsistente, no está orientado hacia un bien finito porque está orientado *necesariamente* hacia el ser en absoluto. Por tanto Rahner explica la libertad humana fundamentándola en la orientación necesaria del espíritu a Dios. Pero está claro que una libertad fundamentada, no es una libertad radical. Con la noción de anticipación, Rahner evita caer en un puro subjetivismo que desemboca en una filosofía atea; pero al considerarlo como fundamento del conocimiento, del amor y de la libertad, además de convertir la metafísica en antropología trascendental, no alcanza la persona humana en su radicalidad.

### 3.1. La facultad sensible como sobrante formal

En armonía con la tesis tomista de que las facultades sensibles son ciertas formas receptoras sin materia<sup>129</sup>, pero que no se da facultad sensible sin órgano, Leonardo Polo sostiene que la facultad sensible es orgánica, pero que no se limita a informar un órgano —no se ve sin ojo, pero el ojo no es la facultad visiva—. Y considera que la definición propia de potencia cognoscitiva sensible es la de “sobrante formal” de la forma de la facultad sensible respecto a la información de la materia del órgano<sup>130</sup>. De este modo la facultad sensible queda caracterizada como una potencia formal, inmaterial, aunque no espiritual —no es subsistente— porque la forma de la facultad no se da sin informar un órgano.

Si superamos la visión esencialmente material del conocimiento sensible, no cabe duda que la caracterización rahneriana del conocimiento sensible sufre importantes ajustes. En primer lugar, el acto de conocer hay que caracterizarlo como no material o físico, porque es la actualización del

---

<sup>127</sup> POLO BARRENA, *Antropología trascendental I. La persona humana*, 90.

<sup>128</sup> *Ibidem*.

<sup>129</sup> Cfr. *In De Anima*, a.13, c.

<sup>130</sup> La explicación de la noción de facultad orgánica como sobrante se encuentra en POLO BARRENA, *Curso de teoría del conocimiento I*, 201–268.

sobrante formal respecto a la información del órgano de la forma de la facultad. En segundo lugar, no cabe establecer la identidad entre especie y objeto. La especie, tal y como dice Rahner, es una forma en la materia del órgano de la facultad sensible, por lo que su actividad se limita a informar el órgano de la facultad. Si la especie no actualiza la forma de la potencia sensible —el sobrante formal— no cabe que sea el objeto del acto de la facultad que es la operación cognoscitiva.

Como la facultad sensible es orgánica, no se conoce sin especie impresa. El órgano es condición de posibilidad del conocimiento sensible; pero el órgano no conoce, por lo que tan solo es condición antecedente y no principio de la operación cognoscitiva. El principio de la operación cognoscitiva es la forma de la facultad en cuanto no se agota en informar el órgano. La especie no causa la operación porque su acto se limita a informar el órgano, no la potencia formal. La operación corre a cargo del sobrante formal de la facultad orgánica. «El conocimiento sensible, digámoslo así, "despega" a la especie impresa de la materia. Ahora bien, tal despegar no implica la desaparición de la especie impresa, la cual sigue en el órgano. En ningún sentido el conocimiento es físico»<sup>131</sup>. La facultad orgánica, porque no se limita a informar el órgano, puede aprovechar la especie impresa para conocer, para realizar una operación en un orden estrictamente formal, que es superior al nivel de la concausalidad materia-forma —la vida sensitiva es superior a la vida puramente material y vegetativa—. Y de este modo aparece claro que la forma poseída por la operación —el objeto— no es la especie porque no informa la materia. Puesto que la facultad sensible es potencia que informa un órgano, podemos entender la especie sensible como complemento o perfección de la potencia sensible en orden a ejercer una operación cognoscitiva.

En tercer lugar, por no reducir el conocimiento sensible a un acto material, se descubre la operación cognoscitiva como un acto que supera la limitación e incomunicación de la materia<sup>132</sup>. La unidad entre conocer y lo conocido se da en el conocimiento, pero no como unidad material sino intencional<sup>133</sup>. Esta unidad intencional no es una unidad entre la cosa y el objeto conocido por una referencia intencional del objeto a la cosa, sino que el objeto es la posesión de lo conocido intencionalmente. La intencionalidad no es algo que se añada al objeto, sino que éste es intencional; y lo es porque es forma poseída por el acto de conocer. «La semejanza del objeto no es ni un dibujo, ni una imagen, ni un mapa, ni un signo sensible, ni una versión codificada de la realidad (esta última metáfora viene del mundo de la informática). No es una representación objetual, que generaría un proceso al infinito, sino que es más bien un modo de ser intelectual que conlleva la comprensión intelectual propia y de los demás seres»<sup>134</sup>.

Rahner dota de realidad al objeto, y para asentar la unidad entre el objeto y la cosa conocida reduce los sentidos causales a las causas intrínsecas —materia y forma— excluyendo las causas extrínsecas —eficiente y final—. En definitiva no quiere reducir la unidad a algo añadido al objeto. Y tiene razón. Sin embargo cabe establecer tal unidad sin caer en la unidad sustancial del universo físico. ¿Cómo? Si caracterizamos el conocimiento como un acto inmanente. En el movimiento transitivo el fin es externo a la operación y, por ello, es su término. Mientras se construye una casa, la casa no está construida; y sólo está construida cuando se ha terminado de construir. En la operación inmanente el fin es intrínseco a la operación, y por ello poseído simultáneamente: lo visto no es el término de la operación de ver, sino simultáneo al ver. La acción transeúnte no posee el fin, la acción inmanente lo posee. Aquí tenemos por tanto un sentido causal de fin que no es externo, pero que sólo se da en la operación inmanente; el universo físico no conoce y por eso que el fin —el orden del universo— es extrínseco a las realidades sustanciales que cumplen el orden<sup>135</sup>. En la operación de conocer se establece la unidad entre el cognoscente y la cosa conocida, pero son uno intencionalmente porque el conocimiento no posee la cosa conocida según su ser natural sino que el

---

<sup>131</sup> *Ibidem*, 220.

<sup>132</sup> Cfr. SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I, q. 14, a.1, c.

<sup>133</sup> Acerca de la intencionalidad del objeto cfr. POLO BARRENA, *Curso de teoría del conocimiento I*, 114–148.

<sup>134</sup> SANGUINETI, *La especie cognitiva en Tomás de Aquino*, 94–95.

<sup>135</sup> Sobre esto véase POLO BARRENA, *Curso de teoría del conocimiento II*, 166–177.



objeto es intencional. Y no puede ser de otra manera porque el modo de ser propio de la facultad no es físico —que incluye siempre la materia— sino inmaterial o estrictamente formal.

### 3.2. La distinción real entre intelecto personal y potencia intelectual

Rahner critica reducir la actividad del intelecto agente a la de suministrar especies al entendimiento posible, y lo sitúa en el orden del ser. Aunque esta tesis no sea propiamente tomista, en los escritos del Aquinate se encuentran preciosas indicaciones que permiten vislumbrarla como un desarrollo de su doctrina<sup>136</sup>. Sin embargo la identidad entre el intelecto agente y el entendimiento posible no es tomista y, como hemos indicado más arriba, conlleva la aparición de importantes aporías.

A partir de la distinción real entre esencia y acto de ser propuesta por santo Tomás, Leonardo Polo establece el intelecto agente en el orden del acto de ser, es decir, como un trascendental antropológico —por eso lo denomina intelecto personal—; y la potencia intelectual o entendimiento posible en el orden de la esencia, y la caracteriza como una facultad exclusivamente espiritual, es decir, como una potencia puramente formal que se distingue realmente de las facultades orgánicas porque no informa materia alguna.

Polo no se limita a establecer el intelecto como un trascendental antropológico sino que trata de justificarlo. Santo Tomás afirma que la verdad, formalmente considerada, es la adecuación de la cosa y del intelecto. Formalmente la verdad se encuentra en el juicio, y no en la cosa: la cosa es verdadera en cuanto causa la verdad<sup>137</sup>. Para Polo esto significa que la verdad no es un trascendental absoluto sino relativo, porque sin intelecto no cabe la verdad formalmente considerada por ser el principio activo del cual depende la potencia intelectual. Pero como la verdad es un trascendental, hay que admitir necesariamente que el intelecto también es un trascendental. Esto no significa, tal y como sostiene Rahner, que el intelecto conozca todas las cosas anticipadamente de modo no objetivo. El innatismo ya ha sido rechazado: el intelecto se distingue a priori de lo conocido, tiene que estar enteramente separado de todo, porque si no se distinguiera «perdería su interna diafanidad según la cual puede serlo todo iluminándolo»<sup>138</sup>. Que el intelecto sea trascendental significa que «el intelecto es co-existencial»<sup>139</sup>, es decir apertura irrestricta al ser por lo que puede serlo todo iluminándolo. En este último punto sí que se aprecia una sintonía con Rahner, porque la apertura irrestricta al ser comporta que el intelecto «se corresponde temáticamente con lo inabarcable. Lo inabarcable coincide con la insondabilidad originaria en tanto que significa su carácter de persona. La pura transparencia del intelecto personal humano está abierta al inteligir divino»<sup>140</sup>. Sin embargo ello no significa dar entrada al innatismo por la puerta de atrás: Dios es el tema del intelecto, pero «el intelecto personal no alcanza su tema»<sup>141</sup>.

La distinción real entre el intelecto personal y la facultad intelectual no significa introducir algún dualismo gnoseológico en el hombre. El ser del hombre, como tantas veces indica Rahner, es uno. A este ser como intelectual —intelecto agente— le corresponde el carácter de luz intelectual creada; y de este acto radical proceden todas las potencias cognoscitivas del hombre —sensibles e intelectuales—, ya que todas las potencias se corresponden con sus respectivos actos, y las ordena según la naturaleza intelectual propia del hombre. El entendimiento agente es el principio activo del cual depende la potencia intelectual, que pasa a acto cuando el intelecto personal ilumina los fantasmas. Ahora bien, el intelecto personal, como acto radical del hombre, no sólo ilumina los fantasmas, sino que desde el origen del hombre influye en la sensibilidad; y, por supuesto, no sólo

<sup>136</sup> Cfr. J. F. SELLÉS DAUDER, *El conocer personal: estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2003, 31–48.

<sup>137</sup> Cfr. *De Ver.*, q. 1, a. 1, c.

<sup>138</sup> L. POLO BARRENA, *El descubrimiento de Dios desde el hombre*, «Studia Poliana» 1 (1999) 22.

<sup>139</sup> *Ibidem*.

<sup>140</sup> *Ibidem*.

<sup>141</sup> POLO BARRENA, *Antropología trascendental I. La persona humana*, 212.

“suministra” la especie al entendimiento posible, sino que le acompaña en su actividad ya que al margen del entendimiento agente tan solo es potencia pasiva<sup>142</sup>.

La articulación entre la sensibilidad y el intelecto en la operación abstractiva, conforme a esta metafísica del conocimiento, se caracteriza con los siguientes rasgos<sup>143</sup>. Puesto que el entendimiento es una potencia puramente pasiva, que conoce cuando el inteligible en potencia pasa a acto en virtud de la iluminación del fantasma por el entendimiento agente, las potencias sensibles forman parte de algún modo de la potencia intelectual. Sin embargo no se encuentran en el orden del principio activo, que corresponde únicamente al entendimiento agente, sino en el orden de las condiciones de posibilidad pasivas del acto: sin el fantasma el entendimiento no conoce, pero el fantasma no es inteligible en acto. Por eso que santo Tomás explica esta relación como la remoción de algún impedimento en la sensibilidad por la que el entendimiento entiende inmediatamente<sup>144</sup>, y no tanto como la adquisición de algo, que sería la línea rahneriana. El entendimiento agente es acto, pero si la sensibilidad no está dispuesta para la operación intelectual, como en el estado de sueño, no actualiza el entendimiento posible: la indisposición de la sensibilidad impide que sea acto de los inteligibles en acto. Al colocar el intelecto agente en el orden del ser personal, su actualidad no se agota en ser acto de los inteligibles en acto. Por ello que, como hemos dicho antes, el influjo de la intelectualidad sobre la sensibilidad no se limita a la operación abstractiva, sino que influye en todo momento en las operaciones de la facultades sensibles al ser su principio activo y final.

Por último se puede señalar que Rahner sólo concibe una única operación: la abstracción. Si para evitar las aporías señaladas aceptamos la distinción real entre ser y acto de conocer, no hay ninguna dificultad para admitir otras operaciones que siguen a la abstracción, como tradicionalmente se ha caracterizado el juicio y la resolución.

### 3.3. La dualidad entre el objeto y la operación intelectual

Si el conocimiento sensible es acto inmanente, y es acto de una potencia orgánica que propiamente es potencia porque la forma no se limita a informar el órgano, con mayor razón el acto de una potencia inorgánica, una potencia puramente formal como es el entendimiento, será una acción inmanente. «Conocer en acto, si el acto es una operación, es poseer lo conocido. Hay que añadir algo más: es tener lo conocido ya, o en pretérito perfecto. Al conocer ya se ha conocido y lo conocido tiene carácter de pretérito perfecto. La operación de conocer no procede gradualmente hacia un resultado, sino que ya ha logrado. La operación de conocer no es sucesiva o continua (a diferencia, por ejemplo, del edificar)»<sup>145</sup>.

En la operación inmanente se da simultaneidad entre el conocer y lo conocido. Polo lo explica con dos textos tomados de Juan de Santo Tomás. «*Intellectus noster intelligit intra se considerando, non extra se inspiciendo*. El entendimiento entiende de modo inmanente (*intra se considerando*), no mirando fuera (*extra se inspiciendo*). No hay inspección de algo externo, sino posesión. Otra fórmula: *intellectus noster et formando intelligit et intelligendo format*. Nuestro entendimiento entiende formando y forma entendiendo. Es la expresión circular del tema: en rigor, un modo de formalizar el hallazgo de Aristóteles. Se entiende formando y formando se entiende. No se forma primero y luego se entiende, ni primero se entiende y luego se forma, sino que se entiende y se forma a la vez: *simul*»<sup>146</sup>.

Esta simultaneidad implica lo que Polo denomina conmensuración. Es decir, «nunca se da conocido sin operación. Asimismo no es posible un conocer vacío de objeto. Esto puede expresarse también de la siguiente manera: tanta operación de conocer, tanto conocido. La operación de

---

<sup>142</sup> Cfr. MURILLO, *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, 135–140.

<sup>143</sup> Cfr. *Ibidem*, 130–149.

<sup>144</sup> Cfr. *C. G.*, c. 60.

<sup>145</sup> POLO BARRENA, *Curso de teoría del conocimiento I*, 54.

<sup>146</sup> *Ibidem*, 78.

conocer y lo conocido se conmensuran estrictamente. Si hubiese más operación de conocer que conocido, un "trozo" de operación de conocer estaría ciego. Si hubiese más conocido que lo que se conoce por la operación, eso conocido quedaría al margen de la operación; habría un "trozo" de conocido que no se correspondería con la operación. Por tanto, de la simultaneidad hay que pasar a la conmensuración: tanto acto, tanto conocido; tanto conocido, tanto acto. El acto no puede ser menos que lo conocido; lo conocido no puede ser menos que el acto. La conmensuración también puede llamarse congruencia. No es posible un conocer ciego; no es posible un conocido sin conocer. "Lo que está por conocer" significa: "lo que está pendiente de la operación de conocer"; pero antes o fuera de ella en ningún sentido es conocido. Siempre lo conocido es co-actual, uno en acto: conmensurado»<sup>147</sup>.

La operación y lo conocido por tanto no son idénticos, tal y como sostiene Rahner, sino que son simultáneos y conmensurados. Llegados a este punto hay que preguntarse: ¿qué es lo que se conoce? Lo que se conoce es la realidad material, lo otro con terminología rahneriana. El entendimiento no necesita salir de sí mismo —*intellectus noster intelligit intra se considerando, non extra se inspiciendo*—, pero no porque la cosa misma penetre con su mismidad en el sujeto cognoscente, sino porque se posee intencionalmente. Entre la cosa física y el objeto no hay una relación biunívoca, sino que el ser conocido para la cosa, con terminología tradicional, no es real para la cosa: ni quita ni pone nada a la cosa. Por eso que, como hemos señalado anteriormente, hay que evitar equívocos: el objeto no es algo que remita a lo otro, sino que es puro signo, consiste únicamente en remitir. Si se pudiera comparar el objeto con la cosa, la relación entre el acto de conocer y la cosa sería biunívoca: poseerían ambos una misma perfección o forma que fundamenta establecer la semejanza entre ambas. Ésta es sin embargo la tesis de Rahner: tanto el cognoscente como la cosa poseen ambos la misma forma. Si la operación es inmanente hay que decir, en cambio, que la cosa no se parece al objeto, pero el objeto se parece a la cosa, porque el parecerse es ella y no la cosa, y esto es la intencionalidad. «La intencionalidad pura, o cognoscitiva, envía a la cosa, pero la intencionalidad no es una copia de la cosa (para ello sería precisa otra intencionalidad), sino que, en el enviar, la cosa es conocida. La cognoscibilidad en acto es, a priori, el objeto intencional. Lo cognoscible de la cosa es real en acto, pero en la cosa no es cognoscible en acto»<sup>148</sup>. Insistimos, el objeto no es algo terminativo de la operación de conocer, en el que se conoce la cosa. «*Intellectus noster et formando intelligit et intelligendo format*. ¿Se entiende lo que se forma? No es eso lo que dice la fórmula. Se entiende según el formar, o formando. El entendimiento, por así decirlo, se aclara a sí mismo con el objeto, formándolo, pero el acto de entender no consiste en la contemplación de objetos *terminative* formados. El objeto no es eso: no se forma para ser entendido, sino para entender, o en cuanto que se entiende. Nótese bien: "se entiende" significa acto y posesión-*télos simul*»<sup>149</sup>.

### 3.4. Las condiciones a priori del conocimiento

En el análisis del acto reflexivo llevado a cabo en la crítica a Rahner se ha identificado un acto cognoscitivo no operativo denominado habitual. Su importancia también ha quedado suficientemente manifestada. ¿No cabría caracterizar la anticipación como un hábito intelectual? La tesis que a continuación queremos justificar es la siguiente: las condiciones a priori que posibilitan el conocimiento del universo físico y del propio ser personal son, respectivamente, el hábito de los primeros principios y el hábito de sabiduría. A diferencia de los hábitos adquiridos, no dependen del

---

<sup>147</sup> *Ibidem*, 80.

<sup>148</sup> *Ibidem*, 139.

<sup>149</sup> *Ibidem*, 127–128.

ejercicio del conocimiento operativo, sino del intelecto personal. Por eso Polo los denominan hábitos innatos<sup>150</sup>.

#### a) El hábito de los primeros principios

Anteriormente se ha explicado que a toda operación le sigue un hábito: una perfección de la potencia que la habilita a ejercer operaciones superiores. Esta sucesión de operaciones no puede ser infinita porque entonces el conocimiento carecería de fundamentación y sin acceso a la verdad. Al juicio le sigue una última operación: la resolución en los primeros principios. Su peculiaridad, por la que no le sigue ninguna otra operación, consiste en declararse ineficaz en orden a hacer inteligible el ser, principio último de la realidad. «La razón última de esto es que todas las operaciones intelectuales humanas son operaciones finitas que no se identifican con el ser del cognoscente, y esa inidentidad que manifiestan impide que puedan como actos hacerse cargo del ser, o sea, del primer principio. Por eso, aun cuando la resolución pueda culminar en una operación que detecte el ser como principio, no será capaz de conocerlo según la articulación que le es propia, puesto que: “el ser que se encuentra en el interior de las cosas creadas no puede ser entendido sino como deducido del ser divino; del mismo modo que tampoco el efecto propio puede ser entendido sino como deducido de la causa propia” (*De Pot.*, q. 3, a. 5, ad 1)»<sup>151</sup>.

A la resolución, como a toda operación, le sigue un hábito, pero ya no será un hábito para conocer mejor lo real con otra operación, pues con la resolución el conocimiento operativo se declara ineficaz de proseguir en la inteligibilidad de los principios reales. Respecto a este hábito, por tanto, «la operación es tan sólo un dejar pasar al conocimiento habitual. Si la operación es ineficaz respecto a lo detectado, el conocimiento que rige debe ser el hábito tan sólo. El hábito que sigue a la resolución del conocimiento de la esencia en el ser real ya no es, pues, el conocimiento de una operación, sino el del acto de ser como distinto de la esencia»<sup>152</sup>. Este hábito se denomina hábito de los primeros principios porque su tema son, precisamente, los primeros principios<sup>153</sup>.

Este hábito, sin embargo, no es adquirido sino innato<sup>154</sup>, por lo que no sólo prosigue a la resolución sino que además antecede a todo conocimiento operativo. ¿Cómo? Santo Tomás, al preguntarse si el alma conoce las cosas materiales en las razones eternas, responde afirmativamente si entendemos el conocimiento en lo otro como en su principio de conocimiento, porque el entendimiento agente —tal y como menciona Rahner—, que procede directamente de Dios<sup>155</sup>, es un *chispazo de la inteligencia divina*, «una cierta semejanza participada de la luz increada en las que están contenidas las razones eternas»<sup>156</sup>. Sin embargo este conocimiento no es suficiente para conocer lo otro, tal y «como decían los platónicos afirmando que la sola participación de las ideas es suficiente para tener ciencia, porque, además de la luz intelectual para conocer las cosas materiales necesitamos las especies inteligibles que provienen de los mismos objetos»<sup>157</sup>. A partir

---

<sup>150</sup> «La denominación de “hábito innato” no es completamente acertada. La uso para recalcar que su sede no es la potencia. Pero en cuanto proceden de la persona son, mas bien, natos»: L. POLO BARRENA, *Antropología trascendental II. La esencia de la persona humana*, EUNSA, Pamplona 2003, 108, nota a pie nº 197.

<sup>151</sup> MURILLO, *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, 109.

<sup>152</sup> *Ibidem*, 170.

<sup>153</sup> «Principia prima indemonstrabilia pertinent ad habitum intellectus»: *S. Th.*, I, q. 79, a. 9, c.

<sup>154</sup> «Habitum principiorum primorum non acquiritur per alias scientias, sed habetur a natura»: *Super Sent.*, q. 1 a. 3 qc. 2 ad 3; «prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad aliquam specialem potentiam; sed ad quendam specialem habitum, qui dicitur intellectus principiorum, ut patet in VI Ethic.»: *S. Th.*, I, q. 79, a. 12, c.; «in VI Ethicorum, inter alios habitus ponit a intellectus principiorum, qui est a natura, unde et principia prima dicuntur naturaliter cognita»: *S. Th.*, I-II, q. 51, a. 1, sc.

<sup>155</sup> «Lumen intellectus agentis in anima procedit, sicut a prima origine, a substantiis separatis et praecipue a Deo»: *De Ver.*, q. 10, a. 6, c.; «lumen intellectus agentis, de quo Aristoteles loquitur, est nobis immediate impressum a Deo»: *De spiritualibus creaturis*, a. 10 c.

<sup>156</sup> *S. Th.*, I, q. 84, a. 5, c. En cuanto acto, santo Tomás afirma que «intellectus agens sit quasi quaedam virtus participata ex aliqua substantia superiori, scilicet Deo»: *De anima*, a. 5 c.

<sup>157</sup> *S. Th.*, I, q. 84, a. 5, c.

de estos principios gnoseológicos, el Aquinate caracteriza el hábito de los primeros principios como un instrumento del entendimiento agente por el que hace las demás cosas inteligibles en acto<sup>158</sup>. Es por tanto la apertura radical de nuestro intelecto al ser extramental y la condición de posibilidad de su conocimiento. Antes de la abstracción sólo es una apertura que permite a la luz intelectual referirse a la realidad física ajena al entendimiento; en su virtud, cada hábito adquirido puede transformarse en una comparación superior; y en el orden del juicio su eficacia se manifiesta en el asentimiento a las proposiciones evidentes de suyo. Conforme a esta constatación en el ratiocinio del universo físico se advierte que el hábito de los primeros principios es en el hombre el correlato de las especies innatas de los espíritus puros, y que el crecimiento en el conocimiento de la realidad material es una progresiva explicitación de lo contenido virtualmente en tal hábito innato<sup>159</sup>. En síntesis, el hábito de los primeros principios «no es otra cosa que la condición de posibilidad de que el ser creado sea inteligible para nosotros y la exigencia radical de que el entendimiento no entienda *extra se inspiciendo, sed intra se considerando*»<sup>160</sup>.

A Rahner no le pasa desapercibido el papel principal de los primeros principios en la gnoseología tomista, pero su papel radical lo suplanta por las formas a priori de la sensibilidad. Los primeros principios los concibe «como el primer y auténtico resultado del *intellectus agens*; y toda ulterior abstracción de otras *quidditates*, como mera secuencia de esta abstracción radicalmente decisiva»<sup>161</sup>. De este modo, la relación establecida entre los primeros principios y las otras *quidditates* es la que se da entre una idea general y las ideas particulares. Tal relación sin embargo no es posible por al menos dos razones: en primer lugar, porque no cabría verdadero progreso noético, sino mera explicitación de lo que ya se conoce con la primera abstracción; y, en segundo lugar, porque todos los hombres poseerían la ciencia desde el principio, ya que toda abstracción sucesiva sería un conocimiento con la evidencia propia de los primeros principios.

## b) El hábito de sabiduría

El ámbito en el que se percibe inmediatamente la presencia y eficacia del conocimiento habitual es el del conocimiento de sí mismo. La razón estriba en que «la *intentio* cognitiva tomista es necesaria cuando se ha de conocer algo *diverso* del propio sujeto. No es posible ser físicamente eso externo que se ha de conocer. Pero para Tomás *ya no hace falta la especie cuando el sujeto aprehende a sí mismo o algo suyo*, como sus actos u otros aspectos perceptibles de su interioridad. El sujeto se capta a sí mismo en dependencia de especies sólo porque, para notar sus actos ordinariamente necesita percibir un objeto externo. Con este presupuesto, el sujeto no necesita de “especies” para auto-percibir sus operaciones y su subjetividad, que le son *presentes en su mismo darse existencial*»<sup>162</sup>.

Santo Tomás distingue entre el conocimiento de su propia existencia y el de su propia esencia por parte del alma<sup>163</sup>; y, acerca del primero, distingue a su vez entre el conocimiento habitual y el actual. El conocimiento habitual es aquel que tiene el alma por su sola presencia a sí misma; y de este modo el alma siempre conoce su existencia, incluso en el estado de somnolencia,

---

<sup>158</sup> Cfr. *De Anima*, a. 5, c.

<sup>159</sup> Cfr. MURILLO, *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, 170–171. Este autor trae la siguiente cita: «Cognitio autem naturalis humana ad illa se potest extendere quaecumque ductu naturalis rationis cognoscere possumus. Cuius quidem naturalis cognitionis est accipere principium et terminum. Principium autem eius est in quadam confusa cognitione omnium: prout scilicet homini naturaliter inest cognitio universalium principiorum, in quibus, sicut in quibusdam seminibus, virtute praeexistunt omnia scibilia quae ratione naturali cognosci possunt. Sed huius cognitionis terminus est quando ea quae virtute in ipsis principiis insunt, explicantur in actum: sicut cum ex semine animalis, in quo virtute praeexistunt omnia membra animalis, producitur animal habens distincta et perfecta omnia membra, dicitur esse terminus generationis animalis»: *De Ver.*, q. 18, a. 4, c.

<sup>160</sup> *Ibidem*, 188.

<sup>161</sup> RAHNER, *Espíritu en el mundo*, 206.

<sup>162</sup> SANGUINETI, *La especie cognitiva en Tomás de Aquino*, 81.

<sup>163</sup> Cfr. *De Ver.*, q. 10, a. 8; *S. Th.*, I, q. 87, a. 1.

porque la presencia a sí misma le es innata<sup>164</sup>. El conocimiento habitual de la propia existencia, por tanto, no es consciente. La razón estriba en que, a diferencia de lo que sucede en el conocimiento operativo, no participa el cuerpo que es principio necesario para adquirir conciencia; pero ello no implica que no sea un verdadero conocimiento<sup>165</sup>: no se puede reducir el conocimiento a conciencia, y precisamente uno de los importantes pasos de la psicología moderna ha sido el descubrimiento del valor del inconsciente.

El conocimiento actual es la percepción de la propia existencia simultánea al conocimiento operativo. Santo Tomás añade que para el conocimiento actual «basta la misma presencia del alma, que es principio del acto por el cual se conoce a sí misma. Por eso se dice que se conoce a sí misma por su sola presencia»<sup>166</sup>. De este modo el conocimiento actual de la propia existencia no es otra cosa que el rendimiento del conocimiento habitual cuando se conoce operativamente. En el conocimiento actual la propia existencia comparece de modo evidente, porque «nadie puede pensar con asenso que no existe, pues al pensar algo, percibe que existe»<sup>167</sup>.

Acerca del conocimiento de la propia esencia santo Tomás sostiene que muchos hierran acerca del conocimiento de su esencia porque requiere una laboriosa y minuciosa investigación por medio de la aprehensión y del juicio<sup>168</sup>. La esencia no se aprehende inmediatamente, sino que se conoce por medio de las especies que se abstraen de los sentidos. «En efecto, por el hecho de que el alma humana conoce las naturalezas universales de las cosas, los filósofos se percataron de que la especie por medio de las cuales entendemos es inmaterial, pues de otro modo estaría individuada y de esa manera no llevaría al conocimiento del universal; y por el hecho de que las especie inteligible es inmaterial, se percataron de que el intelecto es una cierta realidad que no depende de la materia, y a partir de esto procedieron al conocimiento de las demás propiedades del alma intelectual»<sup>169</sup>.

Para explicarlo el Aquinate paragona el conocimiento de la esencia al conocimiento de la causa material, pues se conoce indirectamente y por cierta reflexión sobre el propio acto de conocer. Sin embargo hay una diferencia neta respecto de aquel. El objeto poseído por la operación abstractiva es la forma abstraída de la materia, de modo que el conocimiento habitual de la operación permite conocer la actividad propia de la causa material y formal, que se expresa mediante el universal —*unum in multis*—; a continuación, en virtud de una reflexión sobre el propio acto, el conocimiento de la actividad propia de las cuatro causas mediante el juicio. En cambio no hay forma abstraída de la propia esencia. Lo que el alma conoce de su esencia mediante las especies es su diferencia respecto de las demás cosas<sup>170</sup>. Se entiende así que se caracterice como un conocimiento de lo que es común y universal a todas las almas<sup>171</sup>. El conocimiento operativo de la esencia del alma no da más de sí: el alma no alcanza a conocer lo particular de la propia esencia. Lo que es propio de la esencia del alma le corresponde por su articulación con la existencia personal: en cuanto principio por el que tenemos ser. En cuanto tal es esencia, y se distingue realmente del ser del que depende como potencia. Según este significado, la esencia del alma no se conoce por sus actos, porque no es principio de las operaciones por su esencia sino por sus

---

<sup>164</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 93, a. 7, ad 4.

<sup>165</sup> No faltan importantes estudiosos tomistas que lo niegan. Por ejemplo, para Fabro el conocimiento habitual «no es propiamente conocimiento sino tan solo el fundamento del conocimiento»: C. FABRO, *Coscienza e autoscienza dell'anima*, en «Doctor communis» 11 (1958) 107.

<sup>166</sup> *S. Th.*, I, q. 87, a. 1, c.

<sup>167</sup> *De Ver.*, q. 10, a. 12, ad 7.

<sup>168</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 87, a. 1, c; *De Ver.*, q. 10, a. 8, c.

<sup>169</sup> *De Ver.*, q. 10, a. 8, c.

<sup>170</sup> «Propter quod Augustinus dicit, X de Trin., de tali inquisitione mentis, non velut absentem se quaerat mens cernere; sed praesentem quaerat discernere, idest cognoscere differentiam suam ab aliis rebus, quod est cognoscere quidditatem et naturam suam»: *S. Th.*, I, q. 87, a. 1, c.

<sup>171</sup> «alia qua cognoscitur anima quantum ad id quod est omnibus animabus commune. Illa igitur cognitio quae communiter de omni anima habetur, est qua cognoscitur animae natura»: *De Ver.*, q. 10, a. 8, c; «Alio modo, in universali, secundum quod naturam humanae mentis ex actu intellectus consideramus»: *S. Th.*, I, q. 87, a. 1, c.

potencias<sup>172</sup>. Todo ello corrobora que no se conoce mediante especies cuando el sujeto aprehende a sí mismo o algo suyo: el conocimiento de la propia esencia en cuanto principio realmente distinto del acto de ser sólo puede ser habitual<sup>173</sup>. Retomando la antropología trascendental de Polo, al hábito cognoscitivo que tiene como tema la esencia humana lo denominamos *sindéresis*<sup>174</sup>.

Santo Tomás señala que la eficacia y evidencia del juicio proviene del conocimiento de la verdad divina contemplada en su semejanza que está impresa en la mente<sup>175</sup>. Al tratar más arriba del conocimiento de las cosas materiales, se ha identificado un acto cognoscitivo —el hábito de los primeros principios— como aquel que otorga la evidencia a lo conocido mediante las operaciones; y ello, en definitiva, porque remite lo que se conoce por abstracción de la materia a sus primeros principios reales. Ahora santo Tomás asienta que los juicios sobre la esencia del alma —y por tanto la aprehensión, ya que con el juicio afirmamos que el alma es tal y como hemos aprehendido— también adquieren evidencia de un acto cognoscitivo superior. Tal acto tiene que tener por tema el ser de la propia alma, y éste no es otro que el conocimiento habitual de la propia existencia. De este modo advertimos que, semejante al hábito de los primeros principios, el conocimiento habitual de la propia existencia acompaña a toda operación cognoscitiva de la esencia del alma de dos modos: como condición de posibilidad de la aprehensión, porque si el cognoscente no percibiese el alma como principio de los actos cognoscitivos no podría saber que investiga acerca del alma; y como condición de posibilidad del juicio, porque le otorga su eficacia<sup>176</sup>.

Según Polo, el hábito que tiene como tema la propia existencia es el hábito de sabiduría. Ello no traiciona la visión tomista, que indica la sabiduría como la virtud que conoce los principios más altos<sup>177</sup>, y que juzga de todas las cosas en cuanto a las conclusiones y también en cuanto a los primeros principios<sup>178</sup>. Así es porque mediante el conocimiento habitual de la propia existencia se conoce el entendimiento agente —«una cierta semejanza participada de la luz increada en las que están contenidas las razones eternas»<sup>179</sup>—, y por tanto todo lo que depende de él: el hábito de los primeros principios<sup>180</sup>, la *sindéresis* o conocimiento de la propia esencia, los hábitos adquiridos y el conocimiento operativo.

De este modo el hábito de sabiduría, como la anticipación rahneriana, aparece caracterizada como un conocimiento no objetivo y condición a priori del conocimiento operativo o actual. ¿Es un conocimiento reflexivo?; ¿el hábito de la sabiduría es idéntico al intelecto personal? Las respuestas a estas preguntas marcan la distancia entre la antropología trascendental poliana con la metafísica gnoseológica rahneriana.

La reflexión en el ámbito trascendental se rechaza, porque la dualidad irreductible entre conocer y conocido en los niveles cognoscitivos inferiores al hábito de sabiduría no desaparece en el conocimiento de la propia existencia. Ni siquiera en Dios, en quien hay identidad entre

---

<sup>172</sup> «Sed anima non est principium actuum per essentiam suam, sed per suas vires; unde perceptis actibus animae, percipitur inesse principium talium actuum, utpote motus et sensus; non tamen ex hoc natura animae scitur»: *De Ver.*, q. 10, a. 9, c.

<sup>173</sup> Cfr. MURILLO, *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, 194–201.

<sup>174</sup> Polo sostiene que es un hábito innato, cuya sede es el intelecto agente. De este modo establece que la dependencia del entendimiento posible respecto del intelecto agente es completa, pero no inmediatamente sino por medio de la *sindéresis*. Por ello que también corresponda a la *sindéresis* iluminar el fantasma y las operaciones cognoscitivas. Una síntesis de la visión poliana de la *sindéresis* mostrando la continuidad y novedad de contenido respecto a la filosofía clásica se encuentra en SELLÉS DAUDER, *El conocer personal*, 111–119. La visión antropológica poliana de la esencia humana se encuentra en POLO BARRENA, *Antropología trascendental II. La esencia de la persona humana*.

<sup>175</sup> Cfr. *De Ver.*, q. 10, a. 8, c.; *S. Th.*, I, q. 87, a. 1, c.

<sup>176</sup> Cfr. MURILLO, *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, 201–206.

<sup>177</sup> Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 57, a. 2, c.; II-II, q. 19, a. 7, c.; II-II, q. 45, a. 1, c.

<sup>178</sup> Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 57, a. 2.

<sup>179</sup> *S. Th.*, I, q. 84, a. 5, c.

<sup>180</sup> «Regulae illae quas impii conspiciunt, sunt prima principia in agendis, quae conspiciuntur per lumen intellectus agentis a Deo participati, sicut etiam prima principia scientiarum speculativarum»: *De spiritualibus creaturis*, a. 10 ad 9.

cognoscente y su conocerse, se elimina tal dualidad: el Padre y el Hijo no son reducibles uno al otro porque cada Persona lo es por su relación real de oposición respecto a la otra Persona, aunque no son dos dioses porque cada Persona es idéntica en el ser —cada Persona es el mismo ser subsistente—. «Conocerse a sí mismo plenamente, con perfecta identidad, exige entonces la generación de un verbo personal, idéntico con el ser que lo genera; por lo tanto, dos personas: la generante y la generada. Cognoscente y conocerse son entonces Padre e Hijo; dos personas en un solo ser divino autocognoscente. El Hijo es engendrado por el Padre, que lo es por engendrar al Hijo; internas relaciones en su ser, forjadas en la generación de su autognosis. La sabiduría divina, el verbo de Dios, es Dios mismo: es el hijo de Dios»<sup>181</sup>. Si Dios se conociera reflexivamente, si volviese sobre sí completamente, su conocerse no sería idéntico en el ser al cognoscente. En la reflexión el «sujeto es lo previo y se conoce en virtud de la reflexión. Por tanto, no hay más remedio que distinguir el sujeto como principio y como término de la reflexión; en ninguno de los dos sentidos el sujeto y la autorreflexión se identifican»<sup>182</sup>.

¿Cómo aparece la dualidad entre el cognoscente y su conocerse en la persona creada? Para responder adecuadamente conviene esclarecer una premisa. Rahner ha establecido la distinción real entre el alma como forma de la materia prima y como forma subsistente en sí misma. Conforme a esta distinción, no basta decir que el espíritu en el mundo se distingue de Dios porque informa la materia prima, sino que se debe alcanzar su distinción de Dios en cuanto forma subsistente. En este contexto, Polo critica aquellos tomistas que, como única explicación de la distinción entre Dios y lo creado, señalan que en Dios se identifica esencia y acto de ser, y en la criatura se distingue realmente el acto de ser de la esencia. «Esa consideración no es pertinente porque se pregunta en qué se distingue Dios de la criatura en tanto que acto de ser; que la esencia es realmente distinta del acto de ser no puede ser la razón de que el acto de ser de la criatura no se confunda con el acto de ser de Dios, sino al revés»<sup>183</sup>. ¿En que se distingue la criatura del creador en el orden del ser? Si Dios es el ser idéntico, la criatura se distingue de Dios porque su ser carece de identidad. Y esta inidentidad del ser creado se manifiesta en la distinción real entre ser y esencia.

Retomemos la pregunta sobre la dualidad entre cognoscente y su ser conocido. Si el intelecto es un trascendental personal, no es suficiente con decir que la persona humana se distingue de Dios porque conoce abstrayendo del fantasma, sino que se debe alcanzar en el orden del ser. En este orden, conforme a la inidentidad del ser creado, la dualidad entre el cognoscente y su conocerse se distingue de la divina porque el cognoscente no es idéntico a su conocerse: en la persona humana el hábito de sabiduría y el intelecto agente no son un único acto<sup>184</sup>; en Dios, la sabiduría es personal; en la persona humana, un hábito innato. Con otras palabras, la criatura se distingue de Dios porque al conocerse carece de réplica personal<sup>185</sup>: «su conocerse no es su ser cognoscente; dicho gráficamente: el yo pensado no piensa»<sup>186</sup>.

La índole propia del hábito de sabiduría, tal y como lo caracteriza Polo, puede apreciarse con más profundidad a partir de la caracterización de las dualidades cognoscitivas humanas<sup>187</sup>. Cada dualidad está formada por el acto cognoscitivo y lo conocido, o con la expresión empleada por Polo, por el método y el tema. Una primera característica es que cada uno de los miembros de las dualidades no preexiste al margen de la dualidad: la dualidad no es la unión de dos miembros aislados. Por ejemplo, el objeto no preexiste a la operación, ni la operación al objeto; el hábito adquirido no preexiste a la operación, ni la operación al hábito adquirido; y así sucesivamente. Otra característica es que cada miembro de una dualidad forma a su vez parte de otra dualidad: cada dualidad tampoco es real por separado. Las dualidades son jerárquicas, de modo que la superior

<sup>181</sup> J. A. GARCÍA GONZÁLEZ, *Autognosis*, Bubok, Madrid 2012, 226–227.

<sup>182</sup> POLO BARRENA, *Antropología trascendental I. La persona humana*, 59.

<sup>183</sup> L. POLO BARRENA, *Nominalismo, idealismo y realismo*, EUNSA, Pamplona 2011, 2 ed., 247.

<sup>184</sup> Cfr. POLO BARRENA, *Antropología trascendental I. La persona humana*, 180.

<sup>185</sup> Cfr. *Ibidem*, 212–216.

<sup>186</sup> GARCÍA GONZÁLEZ, *Autognosis*, 226.

<sup>187</sup> Cfr. PIÁ TARAZONA, *El hombre como ser dual*, 147–155.



beneficia a la inferior y la inferior depende de la superior. El saber humano por ello no es fragmentario sino que se da una unidad de saber: quien conoce es la persona. El proceso al infinito de dualidades no tiene lugar porque la dualidad inferior —operación-objeto— y superior —hábito de sabiduría-intelecto personal— se dualizan con aquello cuyo conocimiento por la persona humana no es real para lo conocido: Dios para la dualidad superior, y la realidad material para la dualidad inferior. Lo dicho hasta hora ratifica una conclusión precedente: que del hábito de sabiduría dependen el hábito de los primeros principios, la sindéresis, los hábitos adquiridos y el conocimiento operativo, y que conoce todos ellos.

La última característica de las dualidades cognoscitivas es la unidad específica y propia de cada una de ellas. Por ejemplo, la operación es simultánea y conmensurada con el objeto, lo que no sucede con los hábitos adquiridos e innatos con sus temas; el hábito adquirido manifiesta la operación, mientras que los hábitos innatos no manifiestan sus temas; etc. Polo sostiene que el hábito de sabiduría y el intelecto personal son solidarios, es decir, que la persona no puede ser temáticamente distinta del método con que se alcanza, pues de otro modo la persona asistiría como un espectador a su propio conocerse<sup>188</sup>. De aquí una conclusión de importante valor antropológico: si bien el hábito de sabiduría y el intelecto personal no son un único acto, la solidaridad entre ambos implica que el hábito de sabiduría no es «un acto cognoscitivo externo, eventual o sobrevenido; sino un acto constitutivo del ser intelectual e intrínseco a él: el intelecto exige conocerse<sup>189</sup>. «O si se prefiere, que la índole de la realidad personal es sapiencial. De otro modo, la sabiduría no es una actividad que se ejerce o no, sino un acto que acompaña siempre al ser personal. El hábito de sabiduría no es, desde luego, una persona humana, pero no cabe una persona sin tal hábito»<sup>190</sup>.

Conforme a esta caracterización del hábito de sabiduría se pueden señalar otras importantes rectificaciones de la metafísica gnoseológica rahneriana. En primer lugar, la identidad originaria entre ser, conocer y ser conocido que menciona Rahner corresponde tan sólo a Dios. Rahner aceptaría esta tesis, pero no de modo absoluto, porque el hombre, en la anticipación, es en potencia tal identidad. La admisión de la potencialidad de la reflexión perfecta supone que el hombre tiende a estar consigo mismo en la perfecta identidad entre su ser, conocer y ser conocido, eliminando toda referencia al creador. Por ello que «si bien se mira, lo que implica la teoría de la reflexividad cognoscitiva postulada a nivel personal es el desconocimiento del carácter creatural del conocimiento humano, y la exclusión de Dios; en rigor, esconde un larvado ateísmo»<sup>191</sup>.

La segunda rectificación hace referencia al tema del conocimiento de la propia existencia. Si para Rahner es el ser en absoluto —Dios—, el tema que hemos señalado del hábito de sabiduría es la propia existencia. Ello no niega un conocimiento sapiencial de Dios, porque el hábito de sabiduría alcanza el acto de ser personal, realmente distinto de su esencia, y «el ser que se encuentra en el interior de lo creado no puede ser conocido sino como deducido del ser divino»<sup>192</sup>. Tenemos así una vía antropológica de acceso noético a Dios diversa de la vía metafísica que, como su propio nombre indica, investiga acerca del acto de ser de la realidad física o material.

Por último se introduce una ulterior rectificación a la articulación entre sensibilidad y espíritu. Frente a la tesis rahneriana de la identidad entre conversión, abstracción y conocimiento de la propia existencia, la caracterización del hábito de sabiduría conduce a afirmar —en continuidad con santo Tomás— que el conocimiento habitual de la propia existencia no deriva de la abstracción<sup>193</sup>. Fíjese que si el intelecto se encuentra en el orden del ser —por tanto como

---

<sup>188</sup> Cfr. POLO BARRENA, *Antropología trascendental I. La persona humana*, 182.

<sup>189</sup> GARCÍA GONZÁLEZ, *Autognosis*, 222.

<sup>190</sup> SELLÉS DAUDER, *El conocer personal*, 123.

<sup>191</sup> *Ibidem*, 129.

<sup>192</sup> *De Pot.*, q. 3, a. 5, ad 1.

<sup>193</sup> «Intellectus noster nihil actu potest intelligere antequam a phantasmatibus abstrahat; nec etiam potest habere habitualement notitiam aliorum a se, quae scilicet in ipso non sunt, ante abstractionem praedictam, eo quod species aliorum intelligibilium non sunt ei innatae. Sed essentia sua sibi innata est, ut non eam necesse habeat a phantasmatibus acquirere; sicut nec materiae essentia acquiritur ab agente naturali, sed solum eius forma, quae ita comparatur ad materiam naturalem sicut forma intelligibilis ad materiam sensibilem, ut Commentator dicit in III de anima. Et ideo

trascendental antropológico que se convierte con el acto de ser personal—, mantener la identidad rahneriana conllevaría negar la dignidad de persona, por ejemplo, a quien carece de uso de razón. El alma, parafraseando los textos tomistas, conoce habitualmente su propia existencia por su sola presencia. Por eso no resulta extraña la afirmación —en armonía con lo sostenido por Rahner— que «el alma siempre se entiende a sí misma y a Dios, de donde procede cierto amor indeterminado»<sup>194</sup>. Sin embargo la abstracción no puede relegarse a un papel marginal en el conocimiento de la propia existencia. El conocimiento esencial de nosotros mismos, con el que conocemos la diferencia de unas realidades respecto de otras, y de nuestra diferencia con el universo material, las otras personas y Dios, comienza con la abstracción. En virtud de este conocimiento la sabiduría, que conoce la radicalidad de la que depende el hábito de los primeros principios, la sindéresis y las operaciones intelectuales, alcanza a conocer el lugar que la persona ocupa en la realidad y orienta el comportamiento moral, porque entonces «sabemos con toda la perfección de que somos capaces, no lo que es la mente de cada hombre, sino lo que debe ser según las razones eternas»<sup>195</sup>. Sin abstracción no cabe vida moral, pero su condición de posibilidad es el conocimiento habitual de la propia existencia<sup>196</sup>; y, puesto que desde siempre la persona conoce su propia existencia y la de Dios de modo habitual —no objetivo—, la vida moral inicia con la primera operación abstractiva. Con palabras de santo Tomás, el hombre al llegar al uso de razón «lo primero que entonces le ocurre es deliberar acerca de sí mismo. Y si en efecto se ordenare a sí mismo al fin debido, conseguirá por la gracia la remisión del pecado original. Mas si, por el contrario, no se ordenare a sí mismo al fin debido, en cuanto es capaz de discernimiento en aquella edad, pecará mortalmente no haciendo lo que está en sí»<sup>197</sup>.

### 3.5. Los trascendentales personales

Como se ha mostrado más arriba, Polo sostiene que la persona humana carece de réplica. Sin embargo añade inmediatamente que su réplica no le puede faltar absolutamente, porque si Dios no conociera la persona que uno es, ésta no existiría. Existe por tanto una dualidad superior a la dualidad entre intelecto y hábito de sabiduría: la dualidad entre intelecto y su ser conocido por Dios. Sin embargo no está al alcance de la persona humana el conocer como Dios la conoce. Esta tesis es conforme con la metafísica tomista. Para santo Tomás la relación de Dios con la criatura es de razón, y la de la criatura con Dios es real<sup>198</sup>. Con esta fórmula asienta que la creación no determina a Dios. Y si la creación no añade nada a Dios, hay que concluir que la creación en sentido activo es Dios, que crear no es una operación distinta al Ser divino<sup>199</sup>. Por tanto, conocer como Dios conoce

---

mens antequam a phantasmatis abstrahat, sui notitiam habitualem habet, qua possit percipere se esse»: *De Ver.*, q. 10, a. 8, ad 1.

<sup>194</sup> *In I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 5, c.

<sup>195</sup> «Si vero consideretur cognitio quam de natura animae habemus quantum ad iudicium quo sententiamus ita esse, ut deductione praedicta apprehenderamus; sic notitia animae habetur in quantum *intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte quantum possumus definimus, non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat*, ut Augustinus dicit Lib. IX de Trinitate: hanc autem inviolabilem veritatem (intuemur) in sui similitudine, quae est menti nostrae impressa in quantum aliqua naturaliter cognoscimus ut per se nota, ad quae omnia alia examinamus, secundum ea de omnibus iudicantes. Sic ergo patet quod mens nostra cognoscit seipsam quodammodo per essentiam suam, ut Augustinus dicit: quodam vero modo per intentionem, sive per speciem, ut philosophus et Commentator dicunt; quodam vero intuendo inviolabilem veritatem, ut item Augustinus dicit. Unde et sic ad utrasque rationes respondendum est»: *De Ver.*, q. 10, a. 8, c.; «Sed verum est quod iudicium et efficacia huius cognitionis per quam naturam animae cognoscimus, competit nobis secundum derivationem luminis intellectus nostri a veritate divina, in qua rationes omnium rerum continentur, sicut supra dictum est. Unde et Augustinus dicit, in IX de Trin., *intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definimus non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat*»: *S. Th.*, I, q. 87, a. 1, c.

<sup>196</sup> Cfr. MURILLO, *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, 206–214; J. F. SELLÉS DAUDER, *El hábito de sabiduría según Leonardo Polo*, «*Studia Poliana*» 3 (2001) 84–93.

<sup>197</sup> *S. Th.*, I-II, q. 89, a. 6, c.

<sup>198</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 45, a. 3, co. e ad 1.

<sup>199</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 45, a. 3, ad 1.

la persona creada es conocer a Dios, y lo que Dios es no lo puede conocer ningún intelecto creado<sup>200</sup>. Sólo en la visión beatífica, cuando la persona vea cara a cara a Dios, conocerá como es conocida<sup>201</sup>.

Según Polo, la persona humana está naturalmente abierta a conocer la persona que es. Pero como «en virtud de sí es incapaz de llegar a culminar por depender enteramente de Dios»<sup>202</sup>, el hombre vive en un estado de búsqueda del sentido de su vida, de quien es<sup>203</sup>. Si comparamos esta caracterización de la dinámica existencia de la persona humana con la de Rahner, inmediatamente se aprecia una coincidencia: el hombre no puede culminar por sí mismo. Y la tesis rahneriana de que el hombre tiende a estar consigo mismo puede ser traducida del siguiente modo: la persona humana es el ser que busca su réplica que no puede faltar. Pero esta traducción no es fiel sin algunas rectificaciones. Para Rahner la persona humana posee anticipadamente su réplica, y por eso que la tendencia se trueca en un proceso reflexivo en el que se objetiva lo que ya se conoce de modo atemático. Para Polo, en cambio, la persona no encuentra en sí su réplica. Ésta la posee solamente Dios; no porque Él sea la réplica de la criatura, sino porque Él es el único que conoce quien es cada persona. Por eso que la tendencia se trueca en una búsqueda de Dios que le ha llamado a la existencia. Claro está que buscar a Dios no es buscar hacia fuera sino hacia dentro porque, como señaló san Agustín, Dios es más interior a cada persona que lo más íntimo de la misma persona<sup>204</sup>; y es también un buscarse que «no es reflexivo porque se busca en Dios, no en mi, quien soy»<sup>205</sup>.

¿Esta búsqueda es necesaria, como sostendría Rahner, o libre? Para responder a esta pregunta conviene detenerse en la conversión del intelecto personal con los otros trascendentales antropológicos. Establecida la radical dualidad entre Dios y el intelecto personal, la conversión entre el primer trascendental antropológico —el ser personal— y el intelecto personal conlleva superar la visión aristotélica de la sustancia como sentido principal de ser. Si la persona es una sustancia, está encerrada en sí, y no cabe que radicalmente su existencia sea co-existencia con Dios. Tal superación se puede llevar a cabo a partir de la noción de Persona divina alcanzada por la reflexión teológica: la de relación subsistente. Esta noción aparece como la solución para afirmar a la vez que cada Persona es subsistente y que Dios es un único ser sustancial. Por tanto la noción de sustancia, la de ser en sí, se excluye absolutamente en la definición de Persona divina. Si el nombre persona no se atribuye a las Personas divinas y humanas de modo equívoco, tampoco puede incluir necesariamente la noción de sustancia cuando se atribuye a la persona humana, de modo que están abiertas las puertas para no identificar la persona humana con el de ser subsistente en sí, y definirlo en dualidad con Dios. Establecida en el orden del *esse*, Polo define la persona humana como subsistente en la relación en el orden de Dios<sup>206</sup>. El hombre es una criatura, y su dependencia de Dios no es una relación accidental. Por ello que santo Tomás afirme que no se pueda conocer el

---

<sup>200</sup> Cfr. *C. G.*, I, 11; *De potentia*, q. 7, a. 5, ad 15; *In de div. nom.*, c. 7, l. 4, n. 729; *S. Th.*, I, q. 2, a. 2, c. Esto no quiere decir que no se posea un conocimiento verdadero de Dios. Tal conocimiento es posible, y no sólo por la vía negativa, sino también por la vía afirmativa y de eminencia; pero no se conoce lo que Dios es. Sobre las tres vías de conocimiento de Dios en santo Tomás remitimos a nuestro trabajo *Los nombres de Dios, de Jesucristo y de la Iglesia: el recurso a la metáfora y a la analogía*, EDICEP, Valencia 2009.

<sup>201</sup> Cfr. 1 Cor, 13,12.

<sup>202</sup> POLO BARRENA, *Antropología trascendental I. La persona humana*, 128.

<sup>203</sup> Cfr. *Ibidem*, 215–216.

<sup>204</sup> Cfr. *Confesiones*, III, 6, 11.

<sup>205</sup> J. F. SELLÉS DAUDER, *El acceso a Dios del conocer personal humano*, «Studia Poliana» 14 (2012) 110; «el conocer personal es asimismo *relación noética*. Por eso en todo conocer hay que distinguir siempre entre *método* o nivel cognoscitivo y *tema* conocido. También por ello la teoría de la “reflexión” cognoscitiva según la cual un conocer se conoce siempre a sí mismo (conozca o no a la par otros temas), es siempre y en todo nivel una hipótesis errónea. Además, a nivel personal humano, tal hipótesis comporta en el fondo ateísmo, porque si una persona humana pudiera conocerse enteramente a sí misma por sus propias fuerzas noéticas, es claro que Dios estaría de más, pues no se requeriría que el ser divino le revelase progresivamente su sentido personal hasta la manifestación completa»: *Ibidem*, 98.

<sup>206</sup> Cfr. L. POLO BARRENA, *La persona humana como relación en el orden del Origen*, «Studia Poliana» 14 (2012) 21–36.

*esse* sino como deducido de Dios. Esta dependencia no puede ser suspendida por el hombre, y sólo Dios puede aniquilar la persona humana. La persona humana co-existe con Dios nativamente.

¿Qué significa entonces que la libertad sea un trascendental antropológico? Para Rahner significa la ausencia de determinación del espíritu por parte de la materia, ya que es forma subsistente e impone su propia ley a la sensibilidad al informarla. En cambio si la persona es subsistente en la relación en el orden de Dios, en el orden del *esse* la subsistencia no asegura la libertad, sino todo lo contrario: eliminada la dependencia de Dios aparece la nada. La libertad como trascendental se tiene que convertir con la persona, que es relación o co-existencia con Dios, y además co-existe con otras personas y con el mundo. Según esta conversión, el hombre es trascendentalmente libre porque puede aceptar orientarse hacia Dios en la búsqueda de su réplica, y en consecuencia crecer, o rechazarla<sup>207</sup>. El hombre puede reconocer su límite ontológico, aceptar que no puede culminar sin Dios, e intensificar su dependencia ontológica orientando su vida en la búsqueda de Dios; o puede aislarse de Dios buscando la réplica por sí mismo. En este último caso no sólo rechaza a Dios, sino que el hombre se pierde porque equivale a rechazar a conocer el propio sentido personal: aislarse de Aquél de quien se depende da entrada a la tragedia en la propia existencia. Con otras palabras, el hombre es trascendentalmente libre porque tiene como destino a Dios, porque es una vocación o llamada divina.

Hasta el momento no ha aparecido la voluntad en la dinámica existencial de la persona humana. ¿Puede considerarse un trascendental antropológico? La propuesta de Polo parte de la distinción real entre acto de ser y esencia. La voluntad, como el entendimiento posible, pertenece a la esencia humana: la persona no es voluntad, sino que la voluntad es de la persona. En cambio la persona es amor; en el orden del ser, como trascendental antropológico, se encuentra el amar personal<sup>208</sup>. Una característica propia del amar personal en el que se detiene Polo es su estructura trina: el amor, en su sentido pleno, comporta el dar, el aceptar —un amor no correspondido es una tragedia— y el don. En el Misterio íntimo de la Santísima Trinidad, la donación del Padre aceptada por el Hijo es el Espíritu Santo, Don personal, relación subsistente en la unidad del ser divino. En la persona humana, la estructura del amor se conforma con su carácter dual, con su radical apertura a Dios. El amor personal humano es por ello «*aceptación* del amor donante divino y es *donación* respecto de la aceptación amorosa divina»<sup>209</sup>. Ante todo es aceptación porque Dios, en su obrar *ad extra*, dona la existencia a la criatura, cuya aceptación no puede faltar ya que una creación ineficaz sería un absurdo: no está en las manos de la criatura comenzar a existir o aniquilarse. Y esta aceptación se traduce inmediatamente en donación, puesto que es creada a imagen y semejanza de Dios. ¿Qué puede donar la criatura al creador? La persona humana no es capaz de entregar un don en el orden trascendental, porque no puede personalizar su don por su carencia de réplica. «Como la persona es dual o co-existente, pero de ninguna manera trina, el hombre necesita de su esencia para completar la estructura donal. El hombre sólo puede dar dones a través de su esencia»<sup>210</sup>. «Por eso, de ordinario, damos la que tenemos; sin ello nuestro dar no se manifiesta, sino que se queda en la intimidad como un dar que no llega a ser don»<sup>211</sup>.

Esta extensión del amar personal a la esencia conduce a superar algunos límites de la propuesta rahneriana. En primer lugar se evita establecer la voluntad como acto del que depende el intelecto agente. Esta conclusión es evidente porque el intelecto agente es un trascendental personal, y se encuentra en el orden del ser, mientras que la voluntad se sitúa en el orden de la esencia que depende del acto de ser.

En segundo lugar se evita caracterizar la voluntad como momento *intrínseco* del conocimiento, lo que comporta introducir cierta confusión entre la voluntad y el entendimiento posible. Tanto el entendimiento como la voluntad son potencias pasivas, lo que significa que no

<sup>207</sup> Cfr. SELLÉS DAUDER, *El acceso a Dios del conocer personal humano*, 94–95.

<sup>208</sup> Cfr. POLO BARRENA, *Antropología trascendental I. La persona humana*, 217–228.

<sup>209</sup> SELLÉS DAUDER, *El acceso a Dios del conocer personal humano*, 105.

<sup>210</sup> POLO BARRENA, *Antropología trascendental I. La persona humana*, 220–221.

<sup>211</sup> *Ibidem*, 223.

actúan sin la concurrencia de un factor distinto<sup>212</sup>. En el caso del entendimiento es el fantasma iluminado por la sindéresis. Aunque la voluntad ejerza cierto dominio sobre el entendimiento, este «dominio no es intrínseco, y no se debe entender como causalidad eficiente, pues no afecta a la conmensuración de las operaciones intelectuales con sus objetos, sino que puede dejar en suspenso el ejercicio de alguna operación»<sup>213</sup>. En el caso de la voluntad en cambio no encontramos una *voluntad agente* que actualice la *voluntad posible*. ¿Cuál es el motor de la actividad voluntaria? «El influjo de la intelección añadido a la voluntad permite que ésta pase a acto. Si no se conoce, no se quiere. Hay una presentación de aquello que despierta la tendencia. Tender es moverse hacia el bien: la presentación del bien se dice coadyuvante porque el tender no tiene lugar sin ella»<sup>214</sup>. Por ser una potencia en el orden de la esencia, la iluminación que constituye los actos voluntarios corre a cargo de la sindéresis. Si la voluntad fuese una potencia activa, tal y como sostiene Rahner, la libertad equivaldría a pura espontaneidad, pues la voluntad actuaría de suyo —espontáneamente— y no con relación al bien.

Y por último, se evita arrinconar la ética al ámbito «exclusivamente personal, sino que se sitúa en la esencia del hombre. La trascendentalidad de la persona no autoriza a distinguir una moral trascendental de una moral predicamental»<sup>215</sup>. Rahner en cambio establece tal distinción, porque el orden predicamental no puede de algún modo determinar el espíritu, ya que éste es libre. Es cierto que no excluye una incidencia ética del ámbito predicamental en el trascendental: en el ámbito predicamental el espíritu conoce los bienes relativos que posibilitan formarse libremente un orden del amor como horizonte de comprensión de su vida. Pero el valor moral de un acto voluntario la establece el propio espíritu al imponer su propia ley al acto humano conforme al orden del amor que libremente se ha dado. Una acción, en sí misma, no puede determinar moralmente al hombre —no hay por tanto absolutos morales— porque el hombre en cuanto subsistente no se resuelve adecuadamente en la acción concreta: el hombre en su obrar es siempre, aunque no sólo, un sujeto inefable<sup>216</sup>. Lo que determina moralmente al hombre es la mayor o menor congruencia del orden del amor que se ha dado libremente con el verdadero orden del amor.

### 3.6. La noción de símbolo esencial

Para Rahner todo ente es simbólico porque todo ente necesariamente se “expresa” para hallar su propio ser. La razón última estriba en que todo ente es subjetividad, *reditio rei in seipsam*. Obviamente la crítica levantada a la metafísica gnoseológica rahneriana comporta una profunda revisión de su noción de símbolo esencial.

Se descarta de entrada que el ente material sea subjetividad porque ser conocido no es real para la cosa conocida. No sólo la vida mineral y vegetativa quedan al margen de toda subjetividad, sino también los entes que poseen la vida sensitiva porque ninguna potencia sensible conoce su propio acto cognoscitivo<sup>217</sup>. Es cierto que en la vida sensitiva se da una cierta reflexión, porque el acto de una potencia sensible puede ser conocido por una potencia sensible superior, como el sensorio común conoce el acto de los sentidos externos. Pero no es posible una cadena infinita de facultades. La imaginación, última faculta superior, no puede recoger su actividad; y por ello que el animal carezca de intimidad, es decir no se alcance a sí mismo en la actividad cognoscitiva. En

<sup>212</sup> Cfr. POLO BARRENA, *Antropología trascendental II. La esencia de la persona humana*, 115–133.

<sup>213</sup> POLO BARRENA, *Antropología trascendental I. La persona humana*, 227.

<sup>214</sup> POLO BARRENA, *Antropología trascendental II. La esencia de la persona humana*, 116.

<sup>215</sup> POLO BARRENA, *Antropología trascendental I. La persona humana*, 223.

<sup>216</sup> Cfr K. RAHNER, *Sobre el problema de un ética existencial formal*, in *Escritos de teología*, II, Taurus, Madrid 1963, 233–237.

<sup>217</sup> «Ultra plantarum vero vitam, altior gradus vitae invenitur, qui est secundum animam sensitivam: cuius emanatio propria, etsi ab exteriori incipiat, in interiori terminatur; et quanto emanatio magis processerit, tanto magis ad intima devenitur. Sensibile enim exterius formam suam exterioribus sensibus ingerit; a quibus procedit in imaginationem; et ulterius in memoriae thesaurum. In quolibet tamen huius emanationis processu, principium et terminus pertinent ad diversa: non enim aliqua potentia sensitiva in seipsam reflectitur»: C. G., IV, c. 11, n. 4.

última instancia, la vida sensitiva, en virtud de la conexión entre imaginación, memoria y estimativa, está vertida para la vida vegetativa<sup>218</sup>.

¿Y la vida intelectual del hombre? La superioridad de la vida intelectual sobre la sensitiva está precisamente en que puede volver sobre sí misma. El hombre, por ser espíritu, supera las limitaciones impuestas por la materia, y puede conocer su propia existencia. Y la persona no sólo puede volver sobre sí misma, sino que el autoconocimiento es constitutivo del propio ser personal. La persona humana no sólo está abierta hacia el exterior, sino también hacia su interior: posee intimidad. Es más, tal intimidad es condición a priori de su apertura hacia fuera.

¿Puede decirse que todo hombre es simbólico? La respuesta comporta de partida reformular la pregunta tal y como Rahner la haría: ¿el cuerpo es símbolo esencial del hombre? Esta pregunta presupone que el sentido principal de ser del hombre es el de espíritu, como ser subsistente en sí mismo, lo que ha sido rechazado. El sentido principal de ser es el de acto de ser realmente distinto de la esencia. Por tanto el acto radical del hombre es el de persona como *esse*. Y ello comporta que la distinción entre persona —acto de ser— y esencia —potencia de ser— sea más radical que la de entre espíritu y cuerpo. Según Leonardo Polo, los trascendentales antropológicos o personales son la co-existencia, el intelecto personal, el amar y la libertad. Las facultades espirituales se encuentran en el orden de la esencia: tanto el entendimiento y la voluntad, como sus actos, no son la persona sino de la persona.

Reformulemos entonces la pregunta: ¿puede decirse que la esencia es el símbolo real de la persona humana? Según la noción rahneriana, la esencia debería de poseer tres notas: ser la manifestación de la persona; que en ella la persona se haga presente; y que surja de la persona de modo necesario.

¿La esencia manifiesta el acto de ser personal? El entendimiento y la voluntad se han caracterizado como potencias pasivas, es decir, potencias que no pasan a acto por sí mismas sino que necesitan de un complemento. Las potencias espirituales dependen en última instancia de la *sindéresis*, un hábito innato del intelecto agente: el entendimiento conoce cuando el fantasma es iluminado, y los actos voluntarios se constituyen cuando la voluntad es iluminada. Esta articulación entre el acto de ser y ambas potencias muestran que la esencia —potencia de ser—, realmente distinta del acto de ser, depende del acto de ser personal. Conforme a esta dependencia, la esencia manifiesta el acto de ser personal.

La segunda nota encierra el espesor ontológico que Rahner otorga a la noción de símbolo esencial. El símbolo es constitutivo del ser porque éste es *reditio rei in seipsam*, y el hombre vuelve sobre sí manifestándose. *Conversio ad phantasmata* y *abstractio* son las dos caras de un mismo proceso; el intelecto ilumina el fantasma cuya forma es el propio intelecto. Si bien esta identidad entre conversión al fantasma y abstracción la hemos rechazado, el espesor ontológico de la manifestación del *esse* personal en la antropología trascendental delineada por Polo queda establecido de un nuevo modo que lo refuerza, porque es precisamente la esencia.

Rahner, con su ontología del símbolo esencial, sostiene que el ser del hombre no es un acto fijo, sino que crece mediante las operaciones intelectuales. Lo justifica señalando que las operaciones cognoscitivas no se encuentran en el orden de los actos segundos, sino en el orden de la sustancia o acto primero. Al asignar a la sustancia el sentido principal de ser, se ve obligado entonces a introducir el entendimiento posible en el orden de la sustancia e identificarlo con el intelecto agente. De otro modo, el entendimiento posible sería una facultad realmente distinta de la sustancia, una facultad accidental, y las operaciones intelectuales serían actos segundos, que perfeccionan la sustancia accidentalmente pero no intrínsecamente en cuanto sustancia. El sentido principal de ser descubierto por santo Tomás, que es el de acto de ser realmente distinto de la esencia, permite sostener el crecimiento irrestricto del ser personal sin caer en el absurdo de

---

<sup>218</sup> «Delectationes autem brutorum animalium omnes referuntur ad conservantia corpus: non enim delectantur in sonis, odoribus et aspectibus, nisi secundum quod sunt indicativa ciborum vel venereorum, circa quae est omnis eorum delectatio. Tota igitur operatio eorum ordinatur ad conservationem esse corporei sicut in finem. Non igitur est eis aliquod esse absque corpore»: C. G., II, c. 82, n. 5.

identificar entendimiento posible e intelecto agente. Para ello basta con advertir que el entendimiento y la voluntad son facultades de la esencia, y que no son potencias fijas sino que se perfeccionan intrínsecamente mediante los hábitos. La esencia del hombre no es un principio fijo sino que crece.

Los hábitos intelectuales, como hemos estudiado más arriba, se adquieren mediante la iluminación por parte de la sindéresis de la operación, y permiten la prosecución operativa. El entendimiento, en virtud del hábito adquirido, crece como entendimiento porque el hábito le capacita para realizar operaciones superiores y asegura así la prosecución operativa. Como toda operación es iluminada por la sindéresis, el crecimiento del entendimiento es ilimitado: no cabe una última operación que lo sature. De este modo se asienta la infinitud de la potencia intelectual, a la vez que se mantiene la prioridad del acto sobre la potencia<sup>219</sup>. La voluntad también se perfecciona intrínsecamente mediante la adquisición de hábitos que se denominan virtudes. Estos, a diferencia de los hábitos intelectuales, no se adquieren con un sólo acto sino a través de la repetición de actos; y por ello que no se adquieren por completo y se puedan perder más fácilmente. Las virtudes, como los hábitos intelectuales, dependen del ser personal, porque los actos voluntarios se constituyen con la iluminación de la sindéresis. Además, porque la intención de la voluntad es el bien, por las virtudes el hombre se hace bueno en sentido moral<sup>220</sup>.

El crecimiento de la esencia no puede darse al margen del principio del que depende. El amor personal requiere completarse con el don esencial, y ello significa que la persona está comprometida en las acciones voluntarias: quien realiza obras de misericordia es misericordioso, o negativamente quien comete un asesinato se convierte en un asesino. Por eso Polo sentencia que «realizar lo ético es del orden del crecimiento, del perfeccionamiento del propio ser»<sup>221</sup>. En cambio «la búsqueda intelectual no requiere completarse en el nivel de la esencia»<sup>222</sup>, porque el conocimiento de la propia existencia corre a cargo del hábito de sabiduría que es solidario con su tema. En este punto la ruptura con la postura de Rahner es neta, ya que sostiene que el espíritu humano necesariamente informa el cuerpo porque vuelve sobre sí abstrayendo del fantasma. Para Polo, en cambio, la manifestación esencial de la persona es requerida por el trascendental amor. Con ello sin embargo no se elimina la dependencia de la esencia respecto del hábito de sabiduría. El amor requiere completarse en el nivel de la esencia porque no puede personalizar su don, ya que el hábito de sabiduría no es la réplica de la persona que uno es; además, lo voluntario se constituye por la iluminación intelectual de la voluntad. Por eso que el hábito de sabiduría es principio de la vida moral, y, por tanto, que el comportamiento moral manifieste el conocimiento que la persona posee de su existencia y del lugar que ocupa en la realidad.

Al tratar de la libertad trascendental, decíamos que el hombre es un ser destinado. Ahora podemos expresar lo mismo diciendo que es un ser llamado a crecer siempre más porque su esencia está inacabada. Se descubre así la profundidad de la tesis tomista de que el hombre no conoce lo que es, sino lo que debe ser según la verdad divina. Y este crecimiento no se dirige hacia una meta determinada en la que el hombre culmine. La esencia, por mucho que crezca, siempre será realmente distinta del acto de ser, jamás alcanzará a ser la réplica de la persona que uno es. La culminación de la persona humana, como decíamos antes, tan sólo puede llegar como un don divino. Y así como la persona humana alcanza a conocerse en la gloria, el dar humano alcanza su consumación en el juicio divino. «El juicio divino es el desciframiento del don humano en tanto que Dios declara la coherencia de ese don con el dar personal. De ese juicio depende el hombre entero, pues la iniciativa donante primordial arranca de Dios, y al hombre corresponde devolvérsela de

---

<sup>219</sup> Rahner, en cambio, sostiene la prioridad de la potencia intelectual sobre el acto. La condición a priori del conocimiento es la anticipación, la estructura del intelecto agente por el que es de algún modo todas las cosas en potencia y que posibilita el conocimiento en acto.

<sup>220</sup> Sobre la distinción entre los hábitos intelectuales y los hábitos morales véase POLO BARRENA, *Antropología trascendental II. La esencia de la persona humana*, 175–177.

<sup>221</sup> L. POLO, *Quién es el hombre: un espíritu en el mundo*, Rialp, Madrid 2007, 7 ed., 110.

<sup>222</sup> POLO BARRENA, *Antropología trascendental I. La persona humana*, 224.

acuerdo con su ser y con su esencia. Paralelamente, renunciar a ser juzgado equivale a quedar sumido en la perplejidad»<sup>223</sup>.

En síntesis, la persona humana se hace presente en la esencia porque el crecimiento esencial es solidario con el crecimiento ético de la persona.

Pasemos a la tercera nota del símbolo esencial. ¿La esencia es necesaria? Para responder adecuadamente conviene distinguir entre lo natural y lo libre en el orden de la esencia. Según santo Tomás, lo que distingue una potencia libre de una potencia natural es que se pueda disponer de sus actos, y ello se consigue mediante los hábitos<sup>224</sup>. Por tanto aquellos actos del entendimiento y de la voluntad que no dependan de algún hábito adquirido serán naturales, mientras que los actos realizados en virtud de algún hábito adquirido serán libres. De aquí que la «libertad trascendental se extiende según los hábitos adquiridos, a las potencias pasivas esenciales»<sup>225</sup>. Puesto que la voluntad adquiere las virtudes mediante los actos, y el entendimiento mediante la iluminación de su acto, el hombre dispone de todos los actos de ambas facultades excepto del primero. «Por otra parte es lógico que sea así, puesto que en cualquier ser libre que no sea originario —o sea, salvo en Dios—, el comienzo de la libertad debe ser natural, esto es, recibido. De tal modo que lo libre debe comenzar por lo natural»<sup>226</sup>. La operación natural del entendimiento es la abstracción; y la de la voluntad, según Polo, lo que santo Tomás denomina *simplex velle*: la iluminación de la voluntad como relación con el bien<sup>227</sup>.

Conforme a estas observaciones, la esencia del hombre puede definirse como símbolo esencial o real de la persona humana del siguiente modo: la esencia es la manifestación natural y libre en el tiempo de la persona humana, realmente distinta de ella, y solidaria con el crecimiento ético de la persona humana.

Rahner, conforme a su metafísica del conocimiento, extiende su noción de símbolo esencial a los ángeles. Individua en la distinta relación del hombre y del ángel a la materia prima el principio por el que uno y otro vuelven sobre sí de modo diverso. El espíritu humano informa la materia prima y el espíritu angelical posee esencialmente una relación pancósmica. La nueva definición de símbolo esencial a partir de la antropología trascendental poliana también se puede extender a los ángeles, porque cada persona angelical, por ser creada, se distingue realmente de su esencia. Por ser más radical la distinción real entre esencia y acto de ser, de la distinción real de entre espíritu y materia prima, esta nueva definición tiene la ventaja de evitar presuponer una relación esencial de los ángeles con la materia prima, lo que parece más acorde con su naturaleza de espíritus puros. Si excluimos la relación esencial de los ángeles con la materia, hay que introducir una modificación en la definición de símbolo esencial para atribuirlo con propiedad a la esencia de los ángeles. En armonía con santo Tomás, que sostiene que la existencia humana es medida por el tiempo y la existencia angelical es medida por el evo<sup>228</sup>, la esencia del ángel puede definirse como símbolo esencial de la persona angelical porque es la manifestación natural y libre en el evo de la persona angelical, realmente distinta de ella, y solidaria con el crecimiento ético de la persona angelical.

¿La noción de símbolo esencial se puede extender a Dios? ¿Bastaría con sustituir “tiempo” y “evo” por “eternidad” para establecer que el Hijo es el símbolo esencial del Padre? La nueva definición alcanzada de símbolo esencial no se puede extender a Dios, porque se sostiene sobre la distinción real entre esencia y acto de ser, lo que no tiene lugar en Dios: Dios es acto puro y por tanto al margen de todo crecimiento en el ser. Rahner en cambio, con su definición, sostiene que el Hijo es el símbolo esencial del Padre. Quizás, tras la revisión crítica de la metafísica gnoseológica de Rahner, se pueda concluir que su definición de símbolo esencial tan sólo se atribuye a Dios,

---

<sup>223</sup> *Ibidem*, 221.

<sup>224</sup> Cfr. MURILLO, *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, 58–61.

<sup>225</sup> POLO BARRENA, *Antropología trascendental II. La esencia de la persona humana*, 123.

<sup>226</sup> MURILLO, *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, 61.

<sup>227</sup> Cfr. POLO BARRENA, *Antropología trascendental II. La esencia de la persona humana*, 124–134.

<sup>228</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 10, a. 5.



porque sólo en Él se da la identidad entre el cognoscente —el Padre— y su conocerse —el Hijo—. Sin embargo, como se ha mostrado anteriormente, hay que evitar entender el conocimiento divino como reflexivo tal y como afirma Rahner. Si el Padre se conoce en virtud de la auto-reflexión habría que distinguir el Padre, como origen de la reflexión, del Padre como término de la reflexión. Si el Hijo es constituido por el Padre, y en el Hijo se expresa el Padre a sí mismo y, de esta forma, se posee<sup>229</sup>, la identidad de Dios-Padre depende enteramente de la generación. Pero si preguntamos entonces, ¿quién genera?, la pregunta carece de respuesta. Si respondemos que genera el Padre, su identidad no ha sido deducida del acto de generar sino supuesta en ese mismo acto. Y tampoco cabría responder que genera Dios, porque entonces lo generado será distinto de Dios y, por tanto, una criatura<sup>230</sup>. Para no caer en tales aporías hay que evitar caracterizar el conocimiento como reflexivo, pero entonces desaparece la base sobre la que Rahner establece su noción de símbolo esencial que atribuye a Dios.

---

<sup>229</sup> Cfr. RAHNER, *Para una teología del símbolo*, 301.

<sup>230</sup> Cfr. F. HAYA SEGOVIA, *El ser personal. De Tomás de Aquino a la metafísica del don*, EUNSA, Pamplona 1997, 156–176.