

Los fundamentos metafísicos de la libertad del espíritu según Karl Rahner

The Metaphysical Foundations of Freedom of the Spirit according to Karl Rahner

JAIME MERCANT SIMÓ
Institut Saint-Thomas d'Aquin
jmercantsimo@gmail.com

Resumen: Karl Rahner, en su célebre obra *Geist in Welt* (1939), pretende establecer, a partir de su metafísica del conocimiento (*Erkenntnismetaphysik*), los fundamentos metafísicos de la *libertad del espíritu* (*Freiheit des Geistes*). Según Rahner, apelando a santo Tomás de Aquino, la raíz metafísica de la libertad está en la independencia del espíritu (conciencia) respecto de la materia sensible, en razón de su orientación anticipada (*Vorgriff*) hacia el ser en general (*Sein überhaupt*).

Palabras clave: Karl Rahner, libertad del espíritu, Santo Tomás de Aquino, metafísica del conocimiento.

Abstract: Karl Rahner, in his famous work *Geist in Welt* (1939), tries to establish, from his *Metaphysics of Knowledge* (*Erkenntnismetaphysik*), the metaphysical foundations of the *Freedom of the Spirit* (*Freiheit des Geistes*). According to Rahner, appealing to Saint Thomas Aquinas, the metaphysical root of freedom lies in the independence of the spirit (consciousness) from sensitive matter, because of its anticipated orientation (*Vorgriff*) towards being in general (*Sein überhaupt*).

Keywords: Karl Rahner, Freedom of the Spirit, Saint Thomas Aquinas, Metaphysics of Knowledge.

Artículo recibido el 22 de octubre de 2018 y aceptado para su publicación el 28 de marzo de 2019.

Espíritu LXVIII (2019) · n.º 158 · 435-459

I. Introducción

Karl Rahner, en el capítulo IV de su célebre obra *Geist in Welt*¹ (1939), pretende establecer los fundamentos metafísicos de la libertad del espíritu (*Freiheit des Geistes*), partiendo de una metafísica del conocimiento (*Erkenntnismetaphysik*) de corte trascendental e idealista. Sin embargo, nuestro autor no apela ni explícita ni directamente a Hegel, el cual creemos su principal fuente de inspiración en este aspecto, sino, más bien, de modo sobreabundante a santo Tomás de Aquino. En nuestro trabajo demostramos cómo Rahner se ha apartado de las enseñanzas del Doctor Común, tergiversando el propio concepto de libertad, mediante la confusión de los órdenes cognoscitivo, natural y metafísico. Creemos importante analizar al detalle los fundamentos filosóficos de Rahner en torno a la libertad, pues en la deformación que él obra de la metafísica estriba, como su consecuencia lógica, su posterior ética *existencial* que tanto ha influenciado en la *nueva teología moral* de la época postconciliar.

II. La interpretación de la teoría de la *emanatio* de las potencias del alma

El padre Rahner aprovecha la teoría de la *emanatio* de las potencias del alma para justificar que el conocimiento sensible tiene su origen en el inte-

¹ Esta obra es la frustrada tesis doctoral de Karl Rahner que no fue aprobada por su *Doktorvater* Martin Honecker por estar demasiado influenciada por la filosofía moderna, especialmente la de Martin Heidegger. Dicha obra fue publicada por la editorial Felizian Rauch en 1939, bajo el título *Geist in Welt: Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*. Posteriormente, este libro fue reelaborado por Johann Baptist Metz —por encargo de Rahner—, y publicado en 1957 por la editorial Kösel. Esta obra se tradujo a varios idiomas —también al español—, y acabó siendo exageradamente famosa a medida que Rahner se iba haciendo también desmesuradamente célebre, a pesar de que son pocos los que han llegado a leer, estudiar y entender la propia obra, debido a su carácter marcadamente especulativo, y a la dificultad de su inextricable lenguaje que se hace verdaderamente áspero al entendimiento. Cf. RAHNER, K. (1939). *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*. Innsbruck; Leipzig: Felizian Rauch (a partir de ahora esta primera edición alemana se citará como GW¹); RAHNER, K. (1957). *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*. München: Kösel (a partir de ahora esta segunda edición alemana se citará como GW²). La única traducción al español está publicada en la editorial Herder: cf. RAHNER, K. (1963). *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino*. Traducción de A. ÁLVAREZ BOLADO. Barcelona: Herder.

lecto, proclamando, así, la unidad-identidad espiritual-sensible. Asimismo, es fundamental analizar esta cuestión para comprender la visión rahneriana de la libertad y sus postulados. Como veremos, para Rahner la libertad del espíritu tiene mucho que ver con la relación entre el intelecto y la sensibilidad, en el origen de ésta a partir de aquél, y la independencia del espíritu respecto de la materia sensible.

Primeramente, debemos considerar que, según nuestro autor, el *intellectus possibilis* está vinculado a la sensibilidad en razón de que el *ser consigo mismo* (*Beisichselbstsein*) del espíritu no puede darse sin una entrega a *lo otro* mediante la sensibilidad, es decir, como un *ser en lo otro* (*Beim-Andern-Sein*), un ser consciente de ser en lo otro: “Insofern aber Sinnlichkeit als ‚Erkennen‘ ein Beisichsein besagt, wäre also das Beisichsein der Sinnlichkeit das Bei-einem-andern-Sein”². Por otro lado, partiendo de la sensibilidad, mediante la *abstractio*, el espíritu toma distancia y oposición respecto del mundo (*oppositio mundi*), a la vez que toma conciencia de sí mismo mediante la *reditio completa*, que no es más que —según Rahner— un momento interno de la misma *abstractio*, de aquí que se llegue a hablar de la *abstractiva reditio completa in seipsum*. La *abstractio* se identifica, en Rahner, con la *reditio* o *reflexio*, como si aquélla, opuesta a la sensibilidad, es decir, entendida como *oppositio mundi*, fuera un momento interno de la propia *reflexio*: “Abstractio als Gewinnung des Allgemeinbegriffs ist demnach Vollzug dieser reditio (reflexio) subjecti in seipsum”³. Además, el *intellectus possibilis* es identificado por nuestro autor con el *ser consigo mismo*, pero no en acto, sino aún en potencia, ya que el *ser consigo mismo* no puede existir sin que, simultáneamente, el espíritu se experimente como *ser en lo otro*, lo cual sólo puede acontecer en el acto del juicio⁴.

La cuestión importante a tener en cuenta, según Rahner, es que el espíritu no puede llegar a *ser consigo mismo* por sí solo, debido al carácter potencial del *intellectus possibilis*: “Die anima ist wesentlich die denkbar unterste Möglichkeit intellektuellen Seins, weil sie gefaßt ist als ein Sein, das wirklich zu sich selber zu kommen vermag, aber von sich allein aus nicht bei sich ist”⁵. Es aquí donde surge la teoría rahneriana del origen de la sensibilidad. Para el padre Rahner, la sensibilidad tiene su origen o brota del mismo

² GW¹, 27; GW², 60.

³ GW¹, 83; GW², 134.

⁴ Cf. GW¹, 174; GW², 249.

⁵ GW¹, 175; GW², 250.

intellectus possibilis. Es más, la sensibilidad es considerada como una potencia del *intellectus possibilis*. Por otro lado, él sostiene que el intelecto (*origo*) debe tener algo de la sensibilidad o del conocimiento sensible (*originatum*), y, por esta razón, el intelecto, en la anticipación (*Vorgriff*), aprióricamente, es la ya realizada aplicación del intelecto —es decir, de la conciencia— a *lo otro*, aplicación que equivale, según Rahner, a la propia *conversio ad phantasma*, identificada con la *abstractio* y la propia *reditio completa*⁶. En otras palabras, para Rahner la sensibilidad emana o brota del *intellectus possibilis*, y dicho brotar es la misma *conversio ad phantasma*, la cual se identifica, a la vez, con la *abstractio*, como si fueran dos momentos de un único proceso⁷.

Para demostrar que la interpretación que hace de la teoría de la *emanatio* es tomista, el doctor Rahner recurre a una serie de pasajes de la *Summa Theologiae* de santo Tomás que hacen referencia a la tesis hilemórfica alma-cuerpo del hombre (I, q. 76, aa. 1 y 5)⁸, y también a la tesis acerca de la *emanatio* de las diversas potencias del alma (I, q. 77, aa. 6-7)⁹, aunque, en esto último, Rahner revela, más bien, su dependencia de Gustav Siewerth y de su teoría de la *unidad metafísica* (*metaphysische Einheit*)¹⁰. El doctor Siewerth aboga por una vuelta radical a la cuestión de la *unidad del espíritu* (*Einheit des Geistes*), para poder entender correctamente, desde el plano metafísico, la esencia de los procesos cognoscitivos y de la interrelación entre los distintos elementos¹¹. Para este autor, la cuestión del conocimiento plantea un problema metafísico en torno al alma, la cual goza de una doble composición metafísica. Por una parte, el alma es la esencia potencial respecto del acto de ser; por otra parte, es forma respecto de una materia. La primera *compositio* es el fundamento de la segunda *compositio*, es decir: de la *generatio* de las potencias inferiores, siendo, al mismo tiempo, la condición de posibilidad de una ulterior *operatio*, de un movimiento espiritual inmanente *a posteriori*¹². El alma —afirma Siewerth— es considerada, para sí y en sí misma, como un *totum potestativum*, en la cual ninguno de sus accidentes la puede exceder en perfección, ya que ella existe en la perfección

⁶ Cf. GW¹, 176; GW², 252.

⁷ Cf. GW¹, 191; GW², 270.

⁸ Referenciados en GW¹, 178, notas 26-27; GW², 254, notas 10-11.

⁹ Referenciados en GW¹, 178, nota 28; 181, nota 46; GW², 254, nota 12; 258, nota 30.

¹⁰ Cf. G. SIEWERTH, *Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin. Die sinnliche Erkenntnis*, 23-31, referenciado en GW¹, 175, nota 18; GW², 251, nota 2.

¹¹ Cf. *Ibidem*, 21.

¹² Cf. *Ibidem*, 22.

de su *esse*; *accidens non excedit in essendo*. El planteamiento de la cuestión del alma, desde el plano metafísico, radica en considerar a la misma alma como el *principium primum et remotum* de toda su posibilidad, es decir, de todas sus potencias, de sus accidentes, y de toda su actividad cognoscitiva. El alma es *reale causa* de todas sus facultades, ya que las *proprietates essentiales* no son *partes essentiae*, sino que son causadas por la esencia (*sed causantur ab essentia*). De esta forma, se armoniza la *unidad espiritual* con la multiplicidad de las distintas facultades. Por otra parte, en el orden de la causación de todas las facultades que *emanan* del intelecto, que fluyen de la esencia (*fluere ab essentia*), son primeras las facultades espirituales que las sensitivas. Esta causación ordenada *de superioribus* es un *proceso metafísico* que consiste en un *fluir hacia fuera* (*Ausfließen*), en un *salir de sí misma* (*Außer-sich-Treten*), cuya *resultatio naturalis* se concreta en un ser causante y un ser causado, que se relacionan como el acto y la potencia¹³. Sin embargo, la clave, según el doctor Siewerth, está en comprender la complejidad del alma y sus diferentes potencias como un *compuesto metafísico*, el cual se identifica con la misma esencia de la unidad sensible-espiritual; solamente a partir de la *unidad metafísica* puede entenderse la compleja, y aparentemente contrapuesta, diversidad existente en el espíritu, y, sin esta comprensión previa, es imposible entender metafísicamente la unidad de la naturaleza humana y del alma¹⁴. La tesis de Siewerth es oscura, no sólo por su retorcido lenguaje, sino también por su eclecticismo. Estamos de acuerdo en que debe considerarse el alma y sus potencias de modo unitario, pero no podemos aceptar la teoría siewerthiana de la *unidad metafísica*, puesto que ésta tiende al idealismo, ya que acaba identificando la esencia del hombre con su alma y sus operaciones cognoscitivas. No podemos olvidar que, aunque exista una unidad entre el alma y sus potencias inferiores, tanto los sentidos externos como los internos —y esto es absolutamente obviado por Gustav Siewerth— están sujetos también a unos órganos corporales; aunque el alma sea una forma substancial, la esencia del hombre está constituida por el alma y el cuerpo; la esencia no es sólo su alma; el cuerpo también forma parte de su esencia. En este sentido, la postura de Siewerth conduce a considerar el conocimiento como algo exclusivo del alma, olvidando que es el hombre entero, como compuesto de alma y cuerpo, el que conoce. Karl Rahner bebe de la fuente siewerthiana, aunque sobrepasándola, lle-

¹³ Cf. *Ibidem*, 23-24.

¹⁴ Cf. *Ibidem*, 29-30.

vando hasta sus últimas consecuencias la tesis de la *unidad metafísica* o la *unidad del espíritu* de Siewerth, ya que éste, en algunos aspectos, intenta no desmarcarse del tomismo, a pesar de que acabe adoptando una línea deformada del mismo.

Llegados a este punto, puede entenderse mejor la teoría rahneriana de la *emanatio*, puesto que la visión que tiene Rahner de esta parte de su concepción de la *essentia animae* y sus *potentiae*. El error del doctor Rahner se basa en la identificación que él hace de la operación de entender con el ser-esencia del alma, que no es más que la propia conciencia o *ser consigo mismo*. En cambio, santo Tomás, al cual Rahner hace referencia, afirma que en el alma debe distinguirse su esencia de sus potencias y operaciones¹⁵. No es lo mismo, *proprie loquendo*, la esencia del alma y la facultad del entendimiento o la de la voluntad, ni mucho menos coincide con las operaciones correspondientes de entender o querer; sólo en Dios se identifican¹⁶ —sin distinción real alguna—, además del ser y la esencia, la inteligencia, la intelección y la voluntad¹⁷. Incluso en el ángel hay distinción real de la esencia y de su ser respecto de sus facultades¹⁸ y operaciones¹⁹. Ahora bien, que el alma del hombre sea forma, y se distinga su esencia de sus potencias, no quiere decir que opere directa e inmediatamente mediante su esencia. El alma solamente puede operar mediante sus potencias o facultades que se distinguen realmente de su esencia²⁰.

No obstante, con todo lo dicho hasta el momento, no se ha pretendido negar el origen emanativo —en el orden natural— de las potencias a partir de su esencia, ni tampoco el surgimiento de algunas potencias a partir de otras más superiores²¹. Como sabemos, la facultad del intelecto es intrínseca-

¹⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 77, a. 1.

¹⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 14, a. 4, co.

¹⁷ Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La síntesis tomista*, 215-216.

¹⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 54, a. 3, co.

¹⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 54, aa. 1 y 2.

²⁰ Afirma el padre Garrigou-Lagrange comentando la cuestión 77 de la *Prima Pars*: “El alma racional es *eminente* y *formalmente* sensitiva y vegetativa, y estas cualidades son *virtualmente distintas* en ella. Repugnaría sin embargo que el alma humana fuese *principio inmediato* de los actos de intelección, de sensación, de nutrición; no puede ejercitar estos diversos actos sino mediante diversas facultades especificadas cada una de ellas por un objeto especial” (R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La síntesis tomista*, 213).

²¹ Así lo advierte la decimoséptima de las *Veinticuatro tesis tomistas*: “*Duplicis ordinis facultates, organicae et inorganicae, ex anima humana per naturalem resultantiam emanant: priores, ad quas sensus pertinet, in composito subiectantur, posteriores in anima sola. Est igitur intellectus facultas ab organo intrinsece independens*” (SACRA STUDIORUM

mente independiente de órgano alguno. Ahora bien, tanto las facultades orgánicas como las inorgánicas proceden del alma misma por emanación o *per naturalem resultantiam*. Esta resultancia natural se opone a la concepción del alma como *causa efficiens* de las mismas facultades en el ejercicio de su operación²². Por ende, la doctrina de la emanación está situada en el orden natural, no en el cognoscitivo. El padre Rahner, en cambio, concibe la emanación en identidad con la *conversio ad phantasma*, lo cual significa que nuestro autor entiende que las facultades son causadas por eficiencia, mediante la acción de la operación espiritual correspondiente, aunque él se preocupe en negar dicha causa eficiente (*bewirkende Ursache*) apelando a la unidad *metafísica del espíritu*²³. No obstante, Rahner, al afirmar que la sensibilidad brota del intelecto posible mediante la *conversio* se está contradiciendo.

La resultancia o emanación se contraponen a la eficiencia, a pesar de que nuestro autor no tiene claros dichos términos, como queda sobradamente manifiesto. Es importante, por lo tanto, tener en cuenta que la esencia del alma —como enseña santo Tomás— se compara a sus facultades como la substancia a los accidentes, los cuales no son resultado de ninguna transmutación, sino que son su resultado natural: “emanatio propriorum accidentium a subiecto non est per aliquam transmutationem; sed per aliquam naturalem resultationem, sicut ex uno naturaliter aliud resultat, ut ex luce color”²⁴. No obstante, conviene precisar aún más lo que significa dicha *natural resultancia* o *emanatio*. En primer lugar, las potencias solamente pueden emanar de algo que está en acto. Aunque sabemos que el alma no es el sujeto directo de todas las potencias, ya que algunas de ellas —como las sensibles— son del compuesto, hay que tener en cuenta que el mismo compuesto existe cuando está en acto, lo cual se produce porque la propia alma es el principio de su actualización, es su *principium activum*. Por ende, podemos decir que, gracias al alma, el compuesto es el sujeto de las potencias sensitivas y de sus operaciones. Así pues, se concluye que cualquier potencia —tanto si su sujeto inmediato es el alma, como si es el compuesto— *fluye* o *emana* de la esencia del alma como su principio²⁵. Además, el Santo Doctor explica que al haber un orden en los grados de perfección de las distintas

CONGREGATIO. *Theses quaedam, in doctrina Sancti Thomae Aquinatis contentae, et a philosophiae magistris propositae, adprobantur*: AAS 6 (1914), 385).

²² Cf. G. MATTIUSI, *Les Points Fondamentaux de la Philosophie Thomiste*, 185-186.

²³ Cf. GW¹, 181; GW², 258.

²⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 77, a. 6, ad 3.

²⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 77, a. 6, co.

potencias²⁶, se sigue de esto que las inferiores y más imperfectas provienen de la esencia del alma, aunque a través de las potencias superiores y más perfectas, representando, así, el papel de intermediarias en el orden emanativo²⁷. De este modo, se puede decir que las potencias inferiores dependen de las superiores, en cuanto, del mismo modo, éstas son de aquéllas principio activo y final, por ser primeras *secundum ordinem perfectionis et naturae*. El cómo puede darse esto se explica porque Dios crea simultáneamente la substancia y sus accidentes, aunque pueda decirse que estos accidentes sean creados a través de la substancia. Por esta razón, considerando las potencias *secundum naturalem originem*, es preciso afirmar que tanto la esencia del alma como dichas potencias son *concreadas*, a pesar de que éstas estén subordinadas y dependan de aquélla en origen²⁸.

Karl Rahner llega también a invertir los términos; aunque él recurra al término *emanatio*, lo emplea *a sensu contrario*. Para él, la procedencia de las potencias sensitivas no se da por emanación, sino de modo eficiente. Es más, el intelecto, para Rahner, es la causa formal de la sensibilidad: “*Fordert so der Geist in seiner menschlichen Eigenart die Sinnlichkeit, so muß er diese von sich aus erwirken in einer formalen Wirksamkeit, weil er ja als er selber, d. h. als der Erkenntnis fähiger nur ist und gedacht werden kann mit einer Sinnlichkeit*”²⁹. El doctor Rahner, después de haber expuesto la lectura que hace de la teoría tomista de la *emanatio*, hace un súbito *saltus* al plano cognoscitivo, afirmando que también el intelecto es el origen originante de la sensibilidad: “*Der intellectus ist der entspringenlassende Ursprung der Sinnlichkeit, die Sinnlichkeit ist der empfangende Ursprung des Intellekts*”³⁰. Por consiguiente, identificando el *intellectus* —y el *intelligere*— con la esencia del espíritu humano, el padre Rahner concluye que el intelecto es, simultáneamente, origen originante (*entspringenlassender Ursprung*) y origen receptivo (*empfangender Ursprung*) de la sensibilidad³¹.

²⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 77, a. 4, co.

²⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 77, a. 7, co.

²⁸ Cf. E. HUGON, “Les Vingt-quatre thèses thomistes. III— La Biologie et la Psychologie de saint Thomas”, 358-359.

²⁹ GW¹, 180; GW², 257.

³⁰ GW¹, 187; GW², 265.

³¹ “*Diese substantielle Mitte (essentia, principia speciei) ist entspringenlassender Ursprung und empfangender Ursprung zumal. Sie ist entspringenlassender Ursprung: Thomas nennt die essentia ‚principium‘ der Vermögen. Er erklärt das Wort principium als das Woraus eines Ausgangs und betont, daß der Verweis auf einen ‚origo‘ das Wesentliche seiner Bedeutung sei, er kennt das Wort ‚fontale principium‘, das auch in diesem Zusammenhang*

Según Rahner, la unidad espiritual-sensible se manifiesta en la *conversio ad phantasma*, identificada en el brotar de la sensibilidad a partir del entendimiento. Así pues, si siguiéramos a Rahner en esto, sería imposible seguir sosteniendo que el intelecto posible necesita de la sensibilidad como condición para poder conocer en acto, puesto que, según nuestro autor, dicho conocimiento sensible ya se encuentra anticipado en el mismo intelecto, lo cual evoca, de algún modo, la doctrina de Hegel. Como señala el padre Andereggen, en Hegel se da una *reducción* del conocimiento sensible: “Para Hegel, pues, la especificidad del conocimiento sensitivo queda reducida a la del intelectualivo. Es el corazón del idealismo. En la *Fenomenología del espíritu* muestra que el conocimiento sensitivo es en realidad ya intelectualivo”³². De este modo, Hegel opera la inversión del antiguo aforismo del *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, transformándolo en *nihil est in sensu quod non fuerit in intellectu*, como el mismo Hegel asevera en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*³³. Sin lugar a dudas, en la *Erkenntnistheorie* del padre Rahner está presente esta inversión que ejecuta el filósofo suabo, para el cual —como afirma en su *Filosofía del derecho*— “*Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*”³⁴. Del mismo modo, para el doctor Rahner la realidad del ser es reducida a la realidad del conocimiento:

Sein und Erkennen sind so in einer ursprünglichen Einheit. Erkennen trifft nicht von ungefähr auf seinen Gegenstand. Thomas lehnt die vulgäre Auffassung des Erkennens als eines Stoßens auf etwas ausdrücklich ab. Erkennen geschieht nicht “per contactum intellectus ad rem intelligibilem”, sondern Sein und Erkennen ist dasselbe: idem intellectus et intellectum et intelligere³⁵.

angewendet werden darf. Dieser Ursprung ist ein entspringenlassender Ursprung: principium activum, eine radix, ein Ursprung, dem die Vermögen ‚entfließen‘, die es tätig erwirkt als causa, als productivum. Das Entspringenlassende muß das Entspringende schon irgendwie bei sich selbst haben: es ist Ursprung ‚inquantum est actus‘, es ist als solches ‚perfectius‘ als das Entspringende, und so erklärt es sich, daß das Entsprungene (originatum) die Auszeichnungen seines Ursprunges (wenn auch möglicherweise in abgeschwächter Art) bei sich tragen kann” (GW¹, 183-184; GW², 260-261).

³² I. ANDEREGGEN, “La relación entre el conocimiento sensitivo y el intelectualivo en santo Tomás y en Hegel”, 7.

³³ Cf. G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 51.

³⁴ G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 24.

³⁵ GW¹, 41; GW², 82.

III. Libertad del espíritu

El doctor Rahner, con su *Erkenntnismetaphysik*, pasa de la metafísica del ser a una filosofía de la conciencia, mediante la redefinición del ser (*esse*, *Sein*) a *ser consigo mismo* (*Beisichselbstsein*)³⁶. De este modo, hemos podido entender por qué nuestro autor ha explicado, desde el plano cognoscitivo —y no desde el natural y metafísico—, el proceso emanativo de la potencia sensible a partir del espíritu, confundiendo e identificando dicha *emanatio* con la propia *conversio ad phantasma*. Así las cosas, ahora veremos cómo Rahner realiza un injustificado tercer *saltus in aliud genus*, pretendiendo explicar la *libertad del espíritu* (*Freiheit des Geistes*) recurriendo a una argumentación original, a la par que extravagante, y sosteniendo de nuevo su presunta inspiración tomista. Nuestro autor tiene una clara dependencia de Kant a la hora de concebir la sensibilidad como estructuralmente apriórica, lo que, a la vez, provoca una grave deformación de los conceptos de materia y forma, al adoptar un hilemorfismo noético, como queda patente cuando proclama la unidad sensible-espiritual. Rahner entiende la sensibilidad como *materia* —“*die Sinnlichkeit materiell ist*”³⁷—, y la concibe al modo kantiano, es decir, constituida por unas estructuras aprióricas: el espacio y el tiempo³⁸. Ciertamente, es manifiesta la influencia kantiana en Rahner en esta precisa cuestión de las estructuras aprióricas de la sensibilidad (espacio y tiempo), y de cómo esta misma sensibilidad (*materia*) necesita del juicio de la conciencia (*forma*) para constituirse, originándose ella misma a

³⁶ En el presente artículo, por razones de espacio, no hemos podido desarrollar *in extenso* la cuestión del ser en Rahner. Tenemos otro artículo, del año 2015, que trata sobre esto mismo: cf. J. MERCANT SIMÓ, “La cuestión del ser en la *metaphysica cognitionis* de Karl Rahner”, 245-268. Sin embargo, haciendo oportuna autocrítica, debemos reconocer que, por aquel entonces, dependíamos demasiado de Cornelio Fabro en nuestro análisis. En cambio, en nuestra tesis doctoral (defendida en 2017) hemos obrado de una manera mucho más autónoma, haciendo un análisis pormenorizado de todos los puntos de *Geist in Welt*, prestando una especial atención a la propia cuestión del ser: cf. J. MERCANT SIMÓ, *La metafísica del conocimiento de Karl Rahner. Análisis de Espíritu en el mundo*. Recientemente (2019) también hemos publicado otro trabajo en el que intentamos explicar la génesis de la *destructio metaphysicae* que ha obrado Rahner a partir de sus verdaderas fuentes filosóficas: el formalismo suareciano, el tomismo trascendental de Joseph Maréchal, el trascendentalismo kantiano, el idealismo hegeliano y el existencialismo heideggeriano: cf. J. MERCANT SIMÓ. *La genesi della destructio metaphysicae di Karl Rahner a partire dalle sue fonti*, 83-184.

³⁷ GW¹, 51; GW², 95.

³⁸ Cf. GW¹, 48-78; GW², 91-128.

partir del espíritu en el proceso de la *conversio ad phantasma*³⁹. A pesar de todo, resulta sorprendente que Karl Rahner exponga su teoría acerca de la sensibilidad, sin citar ni una sola vez al filósofo de Königsberg, pretendiendo sostenerse en santo Tomás, afirmando que el tiempo y el espacio están íntimamente ligados, puesto que tanto uno como otro surgen de la sensibilidad, de su materialidad y de su ser cuantitativo: “Schon in der Redeweise treten bei Thomas Raum und Zeit immer wieder zusammen auf (tempus et continuum; tempus et locus; hic et nunc). Sie gehören insofern eng zusammen, als sie nach Thomas aus der Materialität und ihrem Quantitativsein entspringen”⁴⁰. Dicho esto, Rahner, pensando que lo primero que dimana del ente material es la *quantitas*⁴¹, cree que la sensibilidad se constituye, por esta emanación, en potencia cuantitativa o en estructura espacio-temporal, lo cual supone, a la vez, una verdadera disgregación en *lo otro*, en la materia, en donde no existe ningún tipo de unidad. Ahora bien, la cuestión que plantea aquí nuestro autor es cómo el espíritu, en el hacer brotar de sí la sensibilidad, en el proceso de la *conversio ad phantasma*, en el lanzarse tras *lo otro*, proyectado hacia el mundo, no queda también disgregado y perdido en *lo otro* material de la sensibilidad. La respuesta a este interrogante se encuentra en la presente cuestión acerca de la libertad. En primer lugar, el doctor Rahner recuerda que la finalidad del espíritu, en el brotar sensible, no es otra que el *ser en su totalidad* y, en consecuencia, el mismo ser consciente, en cuanto se descubre como *no sensible* en su mismidad⁴².

Es a partir de este planteamiento que aparece el concepto de *Freiheit des Geistes*. Para el padre Rahner, el espíritu, originando la sensibilidad —pues ésta brota o emana de aquél—, al no quedar coartado o disperso en *lo otro* material, sino siempre orientado hacia el *ser en general* (*Sein überhaupt*), permanece del todo *libre*. La finalidad de todo proceso —sensible o intelectual— es el espíritu mismo: “[...] der Geist selbst entspringenlassender Ursprung der Sinnlichkeit ist, und nicht diese, sondern er selbst das Ende ist,

³⁹ Cf. GW¹, 50; GW², 93-94.

⁴⁰ GW¹, 74-75; GW², 124.

⁴¹ “Die Reflexion auf das formale apriorische Prinzip eines Erkennens ist, wie sich später zeigen wird, nur auf Grund eines Vorgriffes möglich, der die endliche Weite dieses Aprioris überbietet. Insofern diese Räumlichkeit aus der Natur von Sinnlichkeit überhaupt sich ergibt, durchherrscht sie als Apriori jeden einzelnen Sinn als eine bloße Abwandlung von Sinnlichkeit überhaupt. Das Quantitative ist daher ein sensible commune” (GW¹, 67; GW², 115).

⁴² Cf. GW¹, 212; GW², 296.

auf das sein Entspringenlassen hingeh⁴³. Es más, la materia es la que está determinada por el espíritu, y la sensibilidad por el ser consciente, puesto que la propia sensibilidad emana del espíritu (concienticidad) en el mismo proceso de la *conversio ad phantasma*. No obstante, el mismo espíritu desborda la sensibilidad, desborda la materia, al volver sobre sí mismo, y a este desbordamiento, a esta elevación del espíritu por encima de la sensibilidad material, Rahner —apelando a santo Tomás— lo llama libertad del espíritu: “Dieses Hinausgekommensein über das andere der Sinnlichkeit, welches die Rückkunft des Geistes zu sich selber ist, dürfen wir thomistisch die Freiheit des Geistes nennen⁴⁴. El espíritu, en el proceso de su autoconsciencia, supera o desborda *lo otro*, se eleva por encima de la angostura de la sensibilidad: “Die Freiheit im herkömmlichen Sinn leitet sich für Thomas darum auch von der absoluten Weite des Geistes (der universalitas) her⁴⁵. Mediante la orientación anticipada hacia el *Sein überhaupt*, es decir, hacia esta *universalitas*, y mediante el regreso sobre sí mismo, en la *abstractio* y la *reditio*, el espíritu se revela como libre, y, a la vez, *dominatur materiae*, domina la materia y es su señor. *De facto*, la libertad del espíritu, para Karl Rahner, no es más que un sinónimo de la propia anticipación del espíritu hacia el *ser en general* (*Sein überhaupt*).

Wenn also die Freiheit des Geistes nur ein anderer Titel für die Möglichkeit des Vorgriffs auf das Sein im Ganzen ist, und anderseits dieser Vorgriff nur die Bewußtheit des Wesens des Geistes ist, kraft dessen er auf sein eigenes Ziel vorspringt und in diesem Sprung die Sinnlichkeit überspringend erwirkt und durch diese Weise des Entspringenlassens der Sinnlichkeit nicht selber sinnlich wird, sondern selbst „abstrakt“ und zu sich selbst zurückkehrend bleibt, dann kann auch gesagt werden, daß die Möglichkeit der abstractio und der reditio completa in der Freiheit des Geistes gründet⁴⁶.

Como queda sobradamente patente, para Rahner, la libertad se identifica con la independencia respecto de la materia, lo cual es imprescindible para que también exista conocimiento (consciente): “[...] in welchem Maße

⁴³ GW¹, 213; GW², 297.

⁴⁴ GW¹, 214; GW², 298.

⁴⁵ GW¹, 214; GW², 298.

⁴⁶ GW¹, 214-215; GW², 299.

ein Sein ‚frei‘ wird, in demselben ist es erkennend”⁴⁷. En consecuencia, queda claro en Rahner que el ser, al identificarse con el conocer, depende de la libertad, *conditio sine qua non* para que se produzca la concienticidad: “In dem Maße, als die forma frei wird, d. h. also nicht schlechthin an je das bestimmte Diesda der materia weggegeben ist, im selben Maße ist sie bei sich, bewußt”⁴⁸.

Por otra parte, para Rahner, existe un nexo ontológico entre el *phantasma* y la *species intelligibilis*. Es decir, ya que la *abstractio* se realiza en la *conversio ad phantasma*, el propio *phantasma* (la sensibilidad) es constituido por el mismo juicio consciente del espíritu, o, mejor dicho —y esta es la clave—, es el mismo espíritu que se autorrealiza en la sensibilidad: “Das phantasma ist erwirkt durch den Geist selbst, der zu seinem Ende kommt, indem er, sich selbst in die materia einbildend, die Sinnlichkeit in ihrer jeweiligen vollen Wirklichkeit aus sich entspringen läßt”⁴⁹. El fantasma es constituido por el espíritu, en tanto que el espíritu se autorrealiza en la sensibilidad, pero al volver sobre sí mismo (*reditio*), sobre su propia conciencia, es decir, manteniéndose libre e independiente de la materia, entonces el *phantasma* permanece siempre *abstraído*, y a esta abstracción permanente del fantasma en la concienticidad del espíritu, que solamente puede obrarse en la materia, en la sensibilidad, en *lo otro*, en el mundo (del espíritu), mediante la *conversio ad phantasma*, Rahner la llama *species intelligibilis*⁵⁰.

Rahner añade que existe una potencia, en cuyo acto se produce tanto la *emanatio* o el brotar sensible, como la *conversio ad phantasma* —ambas cosas idénticas, según él—, y se consume, por consiguiente, la unidad sensible-espiritual y la emergencia metafísica del espíritu respecto de la sensibilidad, es decir, la *libertad del espíritu*. Esta potencia es identificada, por Rahner, con la cogitativa. Para el padre Rahner, la cogitativa es la potencia de la *conversio ad phantasma*, al mismo tiempo que afirma que ambas son una misma cosa, lo cual entra dentro de la lógica rahneriana, ya que, sin el proceso de la *conversio*, no existiría la unidad sensible-espiritual que proclama nuestro autor, no existiría una sensibilidad *espiritualizada*; he aquí su definición: “[...] als die Sinnlichkeit, die dem Geist entspringt, und daher ursprünglich und nicht nachträglich der immer schon durchgeistete und

⁴⁷ GW¹, 271; GW², 371.

⁴⁸ GW¹, 271; GW², 371-372.

⁴⁹ GW¹, 277; GW², 379.

⁵⁰ Cf. GW¹, 280; GW², 382-383.

unter der spontanen Bildungskraft des Geistes stehende Ort ist, an dem der Geist die formale Eingrenzung und Bestimmung seiner apriorischen Weite passiv und doch in Freiheit entgegenzunehmen vermag⁵¹. Esto lo fundamenta el padre Rahner alegando que santo Tomás explica la imposibilidad de que se dé conocimiento sin la cogitativa o sin la *conversio*. De este modo, se concluye con una visión reduccionista de la propia cogitativa, confundiendo una potencia sensible con una operación intelectual: “Die Notwendigkeit der cogitativa und der conversio fallen zusammen, diese selbst sind daher sachlich eine”⁵². Esta identidad se afirma por el mero hecho de que santo Tomás explica que la conversión a los fantasmas se hace con la colaboración de la potencia cogitativa. Pero nuestro autor, olvidando que *unidad* no quiere decir *identidad*, prosigue con su argumentación manifestando que la cogitativa, al ser el lugar (de identidad) de la *conversio ad phantasma* y del brotar sensible, es, por tanto, el lugar de la libertad del espíritu, cerrando así el círculo inmanentista (ser-conocer-libertad) en el acto de la cogitativa⁵³.

Es inevitable ver en las páginas de Rahner la influencia de Hegel en esta cuestión. Recordemos que, en la *Phänomenologie des Geistes*, Hegel explica que la autoconciencia empieza por la tenencia de una apetencia (*Begierde*), un deseo de volverse sobre sí misma, siendo absolutamente para sí: “Die Befriedigung der Begierde ist zwar die Reflexion des Selbstbewußtseins in sich selbst oder die zur Wahrheit gewordene Gewißheit”⁵⁴. Ahora bien, la autoconciencia, para alcanzar esta autoposesión, necesita ponerse enfrente de *lo otro*, del objeto, y hacérselo suyo. Es decir, la autoconciencia necesita de un reconocimiento externo. No obstante, cuando se encuentra con otra autoconciencia, surge un movimiento de superación o de liberación, en que la autoconciencia se *duplica*, y se reconoce a sí misma en *lo otro*⁵⁵. Siguiendo en la misma línea, la expresión más clara, según Rahner, de la amplitud o de la libertad del espíritu estriba, precisamente, en la *negación* enfrente de la sensibilidad. Para nuestro autor, el *no* tiene un sentido ontológico, puesto que el *esse* es siempre aprehendido en la *conversio ad phantasma* como limitado. El espíritu no puede alcanzar el ser por sí mismo, sino que necesita contraponerse al mundo, a lo sensible, mediante una

⁵¹ GW¹, 223; GW², 310.

⁵² GW¹, 218; GW², 303.

⁵³ Cf. GW¹, 221; GW², 308.

⁵⁴ G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, 144.

⁵⁵ Cf. *Ibidem*, 145-146.

remotio, la cual es el índice de la libertad que tiene el espíritu al desbordar la sensibilidad. Sin negación, sin *remotio*, no puede producirse el conocimiento metafísico del sujeto, de manera que el juicio se fundamenta, a la vez, en la afirmación y en la negación, en el *ens* y en el *non ens*; *affirmatio* y *negatio* se identifican⁵⁶. El punto de partida (*Ausgangspunkt*) de la metafísica trascendental del padre Rahner está no sólo en la *pregunta* por el *ser en general* —con lo cual se sitúa en las antípodas de la metafísica aristotélico-tomista, puesto que, tanto Aristóteles como santo Tomás de Aquino entienden que la metafísica o filosofía primera parte del *ente en cuanto ente* (*ὄν ἢ ὄν, ens inquantum ens*)—⁵⁷, sino que también está en la misma nada. En este sentido, Rahner afirma que el hombre, al preguntar por el *ser en general*, parte de la menesterosidad, de la indigencia, de la *nada*: “Wenn der Mensch nach allem zu fragen wagt, geht er von ‚nichts‘ aus”⁵⁸.

En definitiva, Karl Rahner, con su curiosa argumentación, pone el fundamento metafísico de la libertad en el desbordamiento del espíritu respecto de la sensibilidad; como muy bien apunta Cornelio Fabro, es la primera vez en la historia del tomismo que la libertad es definida de este modo, y, de hecho, la acaba negando⁵⁹, a pesar de que el doctor Rahner quiera revestir su teoría de una autoridad tomística. Asimismo, no podemos entender este concepto rahneriano de *libertad* si perdemos de vista la identidad que él mismo hace del ser y conocer, que es, junto con su *Vorgriff*, el verdadero *Leitmotiv* de su metafísica trascendental: como hemos visto, “Sein und Erkennen sind so in einer ursprünglichen Einheit”⁶⁰. En efecto, desde el principio de *Geist in Welt*, Rahner proclama la dependencia del ser respecto del conocer. Para nuestro autor, el conocer funda el ser, lo constituye mediante el proceso de autoconciencia del espíritu, respecto de él mismo y del mundo. Pues bien, lo que aquí nos ha enseñado Rahner es que la libertad consiste en este mismo proceso autoconsciente, en el desbordamiento de la sensibilidad (*Freiheit als Überspringen der Sinnlichkeit*). En fin, no hace falta decir que dicha novedad rahneriana representa una verdadera aberración conceptual, como queda patente si la comparamos —que es lo que haremos

⁵⁶ Cf. GW¹, 216-217; GW², 301-302.

⁵⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Metaphysica* IV, 1, 1003a21-32; TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. VI, l. 1, n. 8.

⁵⁸ GW¹, 36; GW², 75. De forma parecida, Heidegger fundamenta el *Dasein*, y la propia libertad, sobre la *nada* (cf. M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, 19).

⁵⁹ Cf. C. FABRO, *El viraje antropológico de Karl Rahner*, 193.

⁶⁰ GW¹, 41; GW², 82.

en el próximo punto— con la doctrina tomasiana a la cual el mismo Rahner acude.

IV. La apelación de Karl Rahner a santo Tomás de Aquino

Para Karl Rahner, el concepto tradicional de libertad⁶¹ está vinculado a la *amplitud del espíritu* (*Weite des Geistes*), a la *universalitas*, que para él no es más que la apriórica orientación hacia el *ser en general*. Rahner entiende que la *universalitas*, que él identifica con la apertura del espíritu hacia el *ser en general*, es el verdadero fundamento de la libertad del espíritu: “*Die Freiheit im herkömmlichen Sinn leitet sich für Thomas darum auch von der absoluten Weite des Geistes (der universalitas) her*”⁶². Para ello, nuestro autor pretende sostenerse en unos pasajes de la *Summa contra Gentiles* (lib. II, cap. 47 y 48)⁶³ que tratan acerca del *bonum commune* y de su carácter universal, y también en unas cuestiones del *De veritate* (q. 22, a. 4, ad 2; q. 24, a. 1, co.; a. 2, co.)⁶⁴. Procedamos, en consecuencia, a cotejar la enseñanza rahneriana con ésta del Santo Doctor.

Al final del capítulo 47 de *Contra Gentes*, santo Tomás recuerda que los entes intelectuales están en potencia de conocer todo aquello cognoscible, es decir, todo aquello que tiene ser. Así pues, ya que solamente se puede apetecer por la voluntad aquello que ha sido previamente aprehendido por el entendimiento, debemos concluir que el apetito racional también se extiende a todo lo que tiene ser, que coincide con todo lo que es bueno, o sea, con todo lo que participa del *bonum universale*. Ahora bien, para santo Tomás, esta *universalitas* del *bonum* no es un ente de razón, no es el irreal e indeterminado *bien* o *ser en general* rahneriano. En efecto, el *bonum commune* es un concepto análogo que puede aplicarse en el plano moral, en el político, en el natural o, en este caso, en el metafísico. Sin embargo, aunque el *bonum commune* sea un concepto metafísico, no quiere decir que sea irreal, sino todo lo contrario, ya que el bien y el ser se convierten: “*omne ens*

⁶¹ Prácticamente no es necesario recordar que aquí estamos tratando de la libertad interna — psicológica o subjetiva —, no de la libertad externa, es decir, de la libertad física, política o de la *libertas a coactione*.

⁶² GW¹, 214; GW², 298.

⁶³ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentiles*, lib. II, cap. 47 y cap. 48, referenciados en GW¹, 214, nota 182; GW², 299, nota 18.

⁶⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate* q. 22, a. 4, ad 2; q. 24, a. 1, co.; a. 2, co., referenciados en GW¹, 214, nota 182; GW², 299, nota 18.

*est bonum; nec potest aliquid esse bonum nisi aliquo modo sit. Ergo bonum et ens convertuntur*⁶⁵. El *bonum commune* es de carácter trascendental, y es identificado por santo Tomás con la substancia divina⁶⁶. Por ende, no podemos admitir la identificación que Rahner hace de este *bonum commune* con la irrealidad del *ser en general* (*Sein überhaupt*).

Por otro lado, habiendo demostrado que las substancias intelectuales tienen voluntad o apetito racional, santo Tomás de Aquino enseña que dichas substancias intelectuales tienen libre albedrío *in operando*. Fijémonos que santo Tomás no está definiendo al hombre como *ser libre* —la libertad no se identifica con su ser ni con su substancia—, sino que está diciendo que cualquier ente intelectual, al tener también voluntad, goza de *liberum arbitrium* en sus operaciones. Además, la libertad no estriba en la elevación del intelecto por encima de la sensibilidad, como cree nuestro autor, sino que, para el Aquinate, las substancias intelectuales tienen libertad en tanto que son dueñas de sus actos, es decir, en tanto que obran por sí y tienen la causa de sus movimientos concretos en sí mismas: “*Liberum est quod sui causa est*”⁶⁷. En consecuencia, dichas substancias intelectuales se mueven a sí mismas libremente: “*Sola ergo moventia se ipsa libertatem in agendo habent*”⁶⁸. Es cierto que los animales irracionales obran de algún modo con una cierta libertad en sus acciones, pero no se puede afirmar que éstos tengan libertad a la hora de juzgar o de deliberar; no tienen una voluntad libre: “*Sunt igitur animalia irrationalia quodammodo liberi quidem motus sive actionis, non autem liberi iudicii; inanimata autem, quae solum ab aliis moventur, neque etiam liberae actionis aut motus; intellectualia vero non solum actionis, sed etiam liberi iudicii, quod est liberum arbitrium habere*”⁶⁹. Asimismo, el libre albedrío de los entes intelectuales también se fundamenta en que éstos pueden apetecer los objetos particulares en razón de su universalidad, es decir, en tanto que dichos objetos participan del bien universal. Aquí sí que podemos decir que en esto la libertad tiene su fundamento metafísico, en tanto que la voluntad se determina, no por una necesidad particular, sino por el *bonum commune* que se encuentra parti-

⁶⁵ TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 21, a. 2, s.c. 1.

⁶⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentiles*, lib. III, cap. 17, n. 6; *Summa Theologiae* I, q. 60, a. 5, ad 5.

⁶⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentiles*, lib. II, cap. 48, n. 3.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ibidem*.

cipado en todo ente real particular⁷⁰. Por consiguiente, en este punto no parece que el Doctor Común esté refiriéndose a ninguna suerte de *libertad del espíritu*, entendida como la independencia del intelecto respecto de la sensibilidad, después de que ésta haya brotado de aquélla mediante la *conversio ad phantasma* o en la inclinación del *ser consciente* hacia *lo otro* del mundo. El *bonum commune* del Aquinatense no puede identificarse con la *universalitas* o *Weite des Geistes* de Rahner, ya que la *universalitas* de éste sólo se da anticipadamente en el espíritu hasta que éste aprehende el *ser en general* en el juicio de su conciencia. Además, Rahner curiosamente olvida referirse a la enseñanza del Santo Doctor, que afirma que la libertad no puede considerarse ni siquiera una potencia distinta de la voluntad; es una sola potencia la que quiere y elige⁷¹. Por consiguiente, la *libertad del espíritu* que defiende Rahner no tiene nada que ver con el libre albedrío ni con la voluntad, sino solamente con el espíritu en tanto que éste es consciente de ser *libre* respecto de la sensibilidad material y, por ende, le permite existir como *ser consigo mismo*.

Por otro lado, en las cuestiones del *De veritate*, santo Tomás nos recuerda también que la voluntad está orientada hacia el bien universal contenido en lo particular por participación. Esto quiere decir que, aunque la voluntad pueda apetecer el *bonum commune* considerado *simpliciter*, es imposible que lo pueda apetecer sin la mediación de los entes particulares. El apetito racional es elícito, no se da hasta que se produce previamente un conocimiento intelectual del objeto hacia el cual la voluntad se inclinará. Aunque el intelecto aprehenda las esencias universales, las entiende de modo particular mediante la propia *conversio ad phantasmata*, ya que las esencias existen en la realidad concreta de los entes particulares. Por consiguiente, la voluntad podrá apetecer el bien universal, considerado absolutamente, en la medida en que es común a todos los entes particulares. La razón humana puede alcanzar el concepto universal de bien, considerado *simpliciter*, en tanto que aprehende, a partir de los mismos entes o bienes particulares, alguna condición universal; *per apprehensionem alicuius universalis conditionis*⁷².

Al respecto, es cierto que santo Tomás habla de que la criatura intelectual tiene un *desiderium naturale summi boni*, pero Rahner, queriéndose

⁷⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentiles*, lib. II, cap. 48, n. 6.

⁷¹ La potencia de la voluntad se puede considerar bajo dos aspectos, en tanto que quiere — *voluntas ut natura*— o en tanto que elige — *voluntas ut libera*— (cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 83, a. 4, co.).

⁷² Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 22, a. 4, ad 2.

inspirar en Joseph Maréchal, concibe al hombre como un espíritu que goza de un *desiderium naturale visionis beatificae*, entendiendo este *desiderium* como una tendencia o un *apetito de la naturaleza*, una exigencia del ser absoluto que es base y fundamento en todo acto del espíritu, aunque no esté dada explícita y conceptualmente⁷³. En contra de esta concepción rahneriana, nos es imposible considerar este *desiderium* como *innato*, puesto que es, más bien, de carácter *elícito*, es decir, se da después de que se haya producido el acto del conocimiento. De modo natural, el hombre tiene un deseo de alcanzar a conocer la causa de los objetos que ha conocido; tiene un *naturale desiderium cognoscendi causam*: “Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae”⁷⁴. Como muy bien apunta el padre Garrigou-Lagrange en contra de los teólogos modernistas, este deseo es condicional e ineficaz, a excepción de cuando Dios, de modo gratuito, quiere elevarnos al orden sobrenatural⁷⁵. Santo Tomás entiende que, en la naturaleza intelectual, existe un deseo de alcanzar el sumo bien a partir del conocimiento de sus efectos que participan de este bien universal⁷⁶.

Pues bien, como los bienes particulares —efectos del *summum bonum*— no llegan a ser perfectamente buenos, y, por ende, no pueden satisfacer plenamente la voluntad, este mismo apetito racional tiene la propiedad de elegir entre dichos bienes, que no son más que medios para poder alcanzar el bien absoluto. Solamente los bienaventurados tienen el deseo de su voluntad satisfecho, tendiendo necesariamente hacia el bien divino. En el estado de vida presente, si un bien particular fuera pleno y perfecto, la voluntad humana estaría inclinada hacia él de modo necesario, y, por esto, no tendría la facultad de no elegir dicho bien ni de no quererlo. Pero este caso no se da en la realidad creada; Dios es el único bien absoluto y ne-

⁷³ Esto mismo explica Rahner cuando trata acerca de la relación naturaleza-gracia (cf. K. RAHNER, *Natur und Gnade*, 214-215).

⁷⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 12, a. 1, co.

⁷⁵ Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La síntesis tomista*, 105.

⁷⁶ “*Desiderium autem naturale non potest esse nisi rei quae naturaliter haberi potest; unde desiderium naturale summi boni inest nobis secundum naturam, inquantum summum bonum participabile est a nobis per effectus naturales. Similiter amor ex similitudine causatur; unde naturaliter diligitur summum bonum super omnia, inquantum habemus similitudinem ad ipsum per bona naturalia*” (TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. III, d. 27, q. 2, a. 2, ad 4).

cesario. Por consiguiente, la voluntad, respecto de los bienes particulares, se determina a sí misma, es decir, es libre de quererlos o no, y de elegirlos o no; esto es lo que llamamos *liberum arbitrium*. Por ende, es sorprendente que el doctor Rahner haya obviado —no sabemos si intencionalmente o por negligencia— el artículo sexto de la misma cuestión 22 del *De veritate* en donde el Angélico explica con gran precisión los tres tipos de determinaciones de la voluntad —respecto del acto, del objeto y del fin— y, en consecuencia, la distinción entre los tres géneros de libertad: de ejercicio, de especificación y de contrariedad (moral), como las denominaban los escolásticos. Así pues, según este texto, la voluntad se llama libre en tanto que no tiene ningún tipo de necesidad. Respecto del acto, la voluntad puede querer o no querer; respecto del objeto, puede querer uno u otro; y respecto del orden al fin, puede querer sólo aquellos objetos que son medios para alcanzar dicho fin. Es cierto que, además de los actos buenos, pueden ejecutarse actos malos mediante este tercer tipo de libertad; esto es debido a que el mal moral es presentado a la voluntad por el entendimiento bajo la apariencia de bien, ya que, desde un punto de vista metafísico, el hombre solamente puede inclinarse hacia el bien universal y los bienes particulares⁷⁷. Así pues, leyendo a santo Tomás se confirma que el libre albedrío del hombre estriba en su naturaleza racional. El hombre no obra por instinto, como los animales irracionales, sino mediante el juicio. El hombre, siendo dueño de su propio juicio⁷⁸, es dueño de su voluntad, y, por este motivo, santo Tomás dice que es *causa sui motus*⁷⁹ o, como explica en la cuestión 48 de *Contra Gentes, sibi causa agendi*: “*Liberum est quod sui causa est. Quod ergo non est sibi causa agendi, non est liberum in agendo. Quaecumque autem non moventur neque agunt nisi ab aliis mota, non sunt sibi ipsis causa agendi*”⁸⁰. El hombre es capaz de ser tan dueño de su juicio,

⁷⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 22, a. 6, co.

⁷⁸ “*Quaedam vero agunt quodam arbitrio, sed non libero, sicut animalia irrationalia, ovis enim fugit lupum ex quodam iudicio, quo existimat eum sibi noxium; sed hoc iudicium non est sibi liberum, sed a natura inditum. Sed solum id quod habet intellectum, potest agere iudicio libero, inquantum cognoscit universalem rationem boni, ex qua potest iudicare hoc vel illud esse bonum. Unde ubicumque est intellectus, est liberum arbitrium*” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 59, a. 3, co.).

⁷⁹ “*Liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui quod liberum est, sicut nec ad hoc quod aliquid sit causa alterius, requiritur quod sit prima causa eius*” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 83, a. 1, ad 3).

⁸⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentiles*, lib. II, cap. 48, n. 3.

que puede juzgar acerca de su propio juicio, discerniendo cuál es la razón de finalidad, y cuáles son los medios que están ordenados a dicha finalidad. Por este motivo, el hombre, en tanto que tiene capacidad de juicio, es sujeto con responsabilidad moral, pues puede saber lo que conviene o lo que no conviene hacer, lo cual sería imposible si no tuviera libre albedrío⁸¹. En el artículo segundo de la cuestión 24 del *De veritate*, santo Tomás no hace más que abundar sobre esta capacidad que tiene el hombre de juzgar sobre su propio juicio merced a su naturaleza racional, y a la facultad que tiene la razón de poder volver o reflexionar sobre su propio acto. Por esto el Santo Doctor asevera que la raíz de la libertad se encuentra en la propia razón⁸².

En definitiva, el padre Rahner, alejado de santo Tomás de Aquino, concibe la libertad psicológica, no como *liberum arbitrium*, sino como una *liberación* al modo hegeliano, es decir, como una independencia de la conciencia del espíritu respecto de la sensibilidad, en tanto que este espíritu *consciente* está orientado necesariamente hacia la irrealidad del *ser en general*, a la vez que está en negación o confrontación con el mundo inmanente del espíritu; de aquí que nuestro autor haga estribar la libertad del espíritu en la negación —*libertas est negatio*—, de la misma manera que fundamenta en la nada el mismo ser. Como hemos visto, el espíritu —según nuestro autor—, mediante la doble dinámica de la *abstractio* y la *conversio ad phantasma*, consigue dos cosas. Primeramente, mediante la *conversio* el espíritu se vuelve al mundo originando la materia sensible, es decir, haciendo brotar de sí la potencia sensible. Secundariamente, en la *abstractio* el espíritu se libera de esa materia, mostrándose la libertad como una negación (liberación) que hace el propio espíritu —en virtud de su anticipada apertura hacia el *Sein überhaupt*— respecto de la materia, para encontrarse en su propio *ser en sí*, en su propia autoconciencia.

V. Consideraciones finales

Es difícil comprender cómo el padre Rahner, apelando al tomismo, ha podido acabar deformando el concepto de libre albedrío, negándolo *de facto*. Las consecuencias teológicas y morales de negar el *liberum arbitrium* pueden ser calamitosas, teniendo en cuenta que es un concepto exigido por

⁸¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 24, a. 1, co.

⁸² Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 24, a. 2, co.

la fe (*fides astringit*), como afirma santo Tomás⁸³. Además, no olvidemos que el Santo Doctor no trata acerca del hombre —ni de su libertad, en consecuencia— considerado en *sí* mismo, sino *sub ratione Dei*. De hecho, todas las cuestiones que encontramos en la *Summa Theologiae* acerca del conocimiento humano, por ejemplo, deben ser leídas teniendo en cuenta el fin último del hombre al que está ordenado por la gracia, que es el de llegar a conocer y amar a Dios en la vida eterna. Por el contrario, el padre Rahner trata acerca de la libertad y del propio conocimiento sin ir más allá del mundo inmanente y hermético de la conciencia del hombre, tratando acerca de toda la *realidad del espíritu* siempre *sub ratione hominis*.

Hasta aquí, nuestra finalidad ha sido simplemente la de realizar un análisis de los fundamentos filosóficos de la teoría rahneriana de la *libertad del espíritu*, no tanto el mostrar su desarrollo teológico posterior⁸⁴. Sin embargo, no queremos terminar nuestro escrito sin advertir brevemente que las consecuencias de los postulados filosóficos rahnerianos en torno a la libertad se hicieron ver en su posterior *Religionsphilosophie* o pseudoteología — en *Hörer des Wortes*⁸⁵—; en los textos que tratan acerca de la salvación o de la relación de libertad, naturaleza y gracia; o en la elaboración de una ética existencial, mediante la cual quedan afectados todos los conceptos fundamentales de la moral católica, como la salvación, la ley, el pecado o la misma libertad. Para Rahner, la salvación ya no se entiende como la salvación del pecado o de la muerte eterna, quedando disuelta la moral cristiana, pues la libertad, en el plano de la gracia y de la salvación, la concibe como mera autorrealización de la persona (*Selbstvollzug der Person*)⁸⁶: “ein für allemal in Endgültigkeit hinein sich selbst tun zu können”⁸⁷.

Para nuestro autor, quien cumple la verdadera ley moral es aquel que se acepta a *sí* mismo, pues la *ley*, el mandamiento del amor, no impone nada al hombre⁸⁸. Sabiendo esto, es legítimo afirmar que la ley moral cristiana, como instrumento de salvación, pierde todo significado. En efecto, si la libertad es

⁸³ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 24, a. 1, co.

⁸⁴ Mostramos la continuidad de la metafísica trascendental-antropológica de Rahner con su teología en otro estudio del año 2017: cf. J. MERCANT SIMÓ, *Los fundamentos filosóficos de la teología trascendental de Karl Rahner*.

⁸⁵ Cf. K. RAHNER, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, 1963.

⁸⁶ Cf. K. RAHNER, *Würde und Freiheit des Menschen*, 260.

⁸⁷ K. RAHNER, *Würde und Freiheit des Menschen*, 262. Cf. K. RAHNER, *Theologie der Freiheit*, 227.

⁸⁸ Cf. K. RAHNER, *Theologie der Freiheit*, 227.

vista como una mera *Selbstvollzug der Person* que nace de la propia concientidad del espíritu, es lógico que, para nuestro autor, no exista una norma ética estable, inmutable, igual para todos⁸⁹, cayendo, así, en el relativismo moral más absoluto. Al respecto, no podemos dejar de considerar el juicio del padre Tomas Tyn, el cual afirma que la ética existencial formal de nuestro autor no solamente es errónea, sino que ha sido condenada implícitamente por la Iglesia, ya que se identifica con la *moral de situación*⁹⁰; otros autores la han comparado con la *opción fundamental*⁹¹, la cual también ha sido condenada por el papa Juan Pablo II en su magnífica encíclica *Veritatis Splendor*⁹².

Sea como sea, lo que es seguro es que Karl Rahner influenció en la *nueva teología moral*, y, al concebir la libertad en clave idealista y existencial, se situó en las antípodas del tomismo y de la misma doctrina católica, siendo inevitable reconocer, de modo subyacente, sus enseñanzas en torno a la *libertad del espíritu* en muchos de los males morales —desde algunas de sus justificaciones teóricas— que está padeciendo actualmente la Iglesia, Cuerpo Místico de Cristo, en el cual muchos miembros han favorecido la deformación del concepto de libertad, desvinculándola de la verdad y de la ley, olvidando que la verdadera libertad del hombre está en alcanzar su fin sobrenatural, que es Dios. Sin embargo, la libertad del espíritu, entendida como mera autorrealización del ser consciente del hombre, lo acaba alejando de Él: “La libertad embriaga al hombre como símbolo de independencia de Dios” (N. GÓMEZ DÁVILA. *Escolios a un texto implícito*, 2676).

Referencias bibliográficas

ANDEREGGEN, I. (2007). La relación entre el conocimiento sensitivo y el intelectual en santo Tomás y en Hegel. [En línea]. *XXXII Semana Tomista. Filosofía del cuerpo*. Buenos Aires: Sociedad Tomista Argentina

<http://www.sta.org.ar/xxxii/files/Martes/Andereggen_07.pdf>

⁸⁹ Cf. K. RAHNER, *Würde und Freiheit des Menschen*, 260.

⁹⁰ Cf. T. TYN, *Saggio sull'etica esistenziale formale di Karl Rahner*, 98; G. CAVALCOLI, *Il concetto di libertà in Rahner e Tomas Tyn*, 55-75. Para otros estudios acerca de la libertad y la moral en Rahner: cf. D. COMPOSTA, “Il metodo trascendentale della nuova teologia morale”, 3-31; D. M. NELSON, “Karl Rahner’s Existential Ethics”, 461-479; A. GALLI, “La legge morale”, 504-524; C. FABRO, *Riflessioni sulla libertà*, 83-126.

⁹¹ J. A. SAYÉS, *La esencia del cristianismo. Diálogo con K. Rahner y H. U. von Balthasar*, 169-182.

⁹² JUAN PABLO II. *Veritatis Splendor*. AAS 85 (1993), 1184-1185.

ARISTÓTELES (1854-1883). *Opera omnia*. Edición bilingüe en griego y latín. Paris: A. Firmin Didot, vols. I-V.

— (1883). *Metaphysica*. En ARISTÓTELES. *Opera omnia*. Edición bilingüe en griego y latín. Paris: A. Firmin Didot, vol. II, 468-638.

BUX, N.; CAVALCOLI, G.; D'AMICO, M. *et alii*. (2011). *Passione della Chiesa. Amerio e altre vigili sentinelle*. Bologna: Il Cerchio.

CAVALCOLI, G. (2011). Il concetto di libertà in Rahner e Tomas Tyn. En N. BUX; G. CAVALCOLI; M. D'AMICO, *et alii*. *Passione della Chiesa. Amerio e altre vigili sentinelle*. Bologna: Il Cerchio, 55-75.

COMPOSTA, D. (1984). Il metodo trascendentale della nuova teologia morale. *Doctor Communis*, vol. XXXVII, 1, 3-31.

FABRO, C. (1981). *El viraje antropológico de Karl Rahner*. Buenos Aires: CIAFIC.

— (2004). *Riflessioni sulla libertà*. Segni: EDIVI.

GALLI, A. (1985). La legge morale. *Sacra Doctrina*, 6, 504-524.

GARRIGOU-LAGRANGE, R. (1947). *La síntesis tomista*. Buenos Aires: Dedebec, Ediciones Desclée de Brouwer.

HEGEL, G. W. F. (1969-1986). *Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, vols. I-XX.

— (1979a). Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. En G. W. F. HEGEL, *Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, vol. VIII.

— (1979b). Grundlinien der Philosophie des Rechts. En G. W. F. HEGEL, *Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, vol. VII.

— (1986). Phänomenologie des Geistes. En G. W. F. HEGEL, *Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, vol. III.

HEIDEGGER, M. (1929). *Was ist Metaphysik?* Bonn: Friedrich Cohen.

HUGON, E. (1921). Les Vingt-quatre thèses thomistes. III—La Biologie et la Psychologie de saint Thomas. *Revue Thomiste*, vol. 26, 2, 276-301.

JUAN PABLO II (1993). *Veritatis Splendor*. Acta Apostolicae Sedis 85, 1133-1228.

LIVI, A.; MERCANT SIMÓ, J.; PINNA, S. (2019). *Il valore dottrinale dell'insegnamento cristiano dopo il Vaticano II: L'interpretazione della fede cattolica secondo Karl Rahner*. Roma: Casa Editrice Leonardo da Vinci.

MATTIUSI, G. (1926). *Les Points Fondamentaux de la Philosophie Thomiste*. Turín; Roma: Marietti.

MERCANT SIMÓ, J. (2015). La cuestión del ser en la metaphysica cognitionis de Karl Rahner. *Espíritu*, 150, 245-268.

— (2017). *Los fundamentos filosóficos de la teología trascendental de Karl Rahner*. Roma: Casa Editrice Leonardo da Vinci.

— (2018). *La metafísica del conocimiento de Karl Rahner. Análisis de Espíritu en el mundo*. Gerona: Documenta Universitaria.

— (2019). La genesi della destructio metaphysicae di Karl Rahner a partire dalle sue fonti. En A. LIVI; J. MERCANT SIMÓ; S. PINNA, *Il valore dottrinale dell'insegna-*

mento cristiano dopo il Vaticano II: L'interpretazione della fede cattolica secondo Karl Rahner. Roma: Casa Editrice Leonardo da Vinci, 83-184.

NELSON, D. M. (1987). Karl Rahner's Existential Ethics. *The Thomist*, vol. 51, 3, 461-479.

RAHNER, K. (1939). *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*. Innsbruck; Leipzig: Felizian Rauch.

— (1954-1984). *Schriften zur Theologie*. Einsiedeln; Zürich; Köln: Benziger, vols. I-XVI.

— (1957). *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*. München: Kösel.

— (1958). *Würde und Freiheit des Menschen*. En K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*. Einsiedeln; Zürich; Köln: Benziger, vol. II, 247-277.

— (1963). *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino* (trad. A. ÁLVAREZ BOLADO). Barcelona: Herder.

— (1963). *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*. München: Kösel.

— (1967). *Natur und Gnade*. En RAHNER, K. *Schriften zur Theologie*. Einsiedeln; Zürich; Köln: Benziger, vol. IV, 209-236.

— (1968). *Theologie der Freiheit*. En K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*. Einsiedeln; Zürich; Köln: Benziger, vol. VI, 215-237.

SACRA STUDIORUM CONGREGATIO (1914). *Theses quaedam, in doctrina Sancti Thomae Aquinatis contentae, et a philosophiae magistris propositae, adprobantur: Acta Apostolicae Sedis* 6, 383-386.

SAYÉS, J. A. (2005). *La esencia del cristianismo. Diálogo con K. Rahner y H. U. von Balthasar*. Madrid: Ediciones Cristiandad.

SIEWERTH, G. (1933). *Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin. Die sinnliche Erkenntnis*. München; Berlin: R. Oldenbourg.

TOMÁS DE AQUINO (1988). *Summa Theologiae*. Torino: Edizioni San Paolo.

— (2000 ss. a) *Contra Gentiles*. En E. Alarcón (coord.), *Corpus Thomisticum* <<http://www.corpusthomisticum.org/>>

— (2000 ss. b) *De veritate*. En E. Alarcón (coord.), *Corpus Thomisticum* <<http://www.corpusthomisticum.org/>>

— (2000 ss. c) *Scriptum super Sententiis*. En E. Alarcón (coord.), *Corpus Thomisticum* <<http://www.corpusthomisticum.org/>>

— (2000 ss. d) *Sententia Metaphysicae*. En E. Alarcón (coord.), *Corpus Thomisticum* <<http://www.corpusthomisticum.org/>>

— (2000 ss. e) *Summa Theologiae*. En E. Alarcón (coord.), *Corpus Thomisticum* <<http://www.corpusthomisticum.org/>>

— (2007 a). *Suma contra los gentiles*. Libros I y II. Madrid: BAC, vol. I.

— (2007 b). *Suma contra los gentiles*. Libros III y IV. Madrid: BAC, vol. II.

TYN, T. (2011). *Saggio sull'etica esistenziale formale di Karl Rahner*. Verona: Fede & Cultura.