

BREVE TRATADO SOBRE EVOLUCIÓN Y CREACIÓN (*Hipótesis evolucionistas y Metafísica de la Creación*)

PREFACIO.

El 24 de noviembre de 1859 publicaba Charles Darwin (1809–1882) su obra más conocida: *El origen de las especies por medio de la selección natural, o la preservación de las razas favorecidas en la lucha por la vida*. Darwin había elaborado esta teoría en 1838, pero no se atrevió a publicarla hasta que, en 1858, supo que Alfred Russel Wallace tenía una teoría similar.¹

El evolucionismo es una hipótesis según la cual todas las especies vivientes, comprendida la humana, descienden, por sucesivas transformaciones, de especies procedentes siempre más simples a medida que se remonta hacia su origen, hasta organismos unicelulares desarrollados por la misma materia inanimada.

Sobre el evolucionismo, y en particular el darwinismo, han corrido ríos de tinta. La crítica más reciente a la explicación del fenómeno evolutivo del darwinismo convencional –cerradamente antireacionista, que M. ARTIGAS califica de “naturalismo”– es el llamado Diseño Inteligente (*Intelligent Design*, ID), según el cual la complejidad de las estructuras biológicas hace imposible que se hayan formado por azar y selección natural. Sin embargo, la necesidad que la inteligencia descubre de una preparación previa teleológica es algo que no pocos evolucionistas se niegan a aceptar, pues darían por supuesto que detrás del ID se esconde Dios. El ID y otras teorías –algunas de las cuales expondremos en su momento (la honestidad científica así lo impone, aunque en determinados ambientes académicos se considera políticamente incorrecto) niegan la evolución como hipótesis científica, catalogándola como mito cientifista– han dejado claro que el darwinismo no explica esa “complejidad irreductible” de algunas estructuras vivas y la imposibilidad de encontrar eslabones en la supuesta transición de una especie a otra.²

1 La teoría de la evolución no era una novedad cuando Darwin y Wallace la formularon. El primero que habló de una evolución biológica que lleva de los peces al hombre fue el filósofo griego Anaximandro, discípulo Tales de Mileto (nació en 610 a. de C., según Hipólito, obispo de Roma).

Después de la hipótesis –que tuvo precedente _____ - que a su vez _____
_ evolucionando. En 1930 se integró con el mendelismo y la demografía –y fueron sugiriendo otros
modelos más complejos y convincentes como el del equilibrio _____ _ R. E.
Goldschidt, la aparición súbita de nuevas especies (vida infra).

² Lo veremos pormenorizadamente más adelante. Adelantamos como ejemplo el caso, muy citado por su valor paradigmático, del escarabajo bombardero, citado por su complejidad en la obra *La caja negra de Darwin* (2000) por el bioquímico Michael Behe, uno entre tantos eslabones perdidos que el darwinismo nunca explicará. <<La audencia de eslabones entre especie y especie no es una excepción: es la regla universal. Cuanto más han ido los investigadores en busca de formas de transición de una especie a otra, tanto más desilusionados han quedado>> tuvieron que admitir los 160 científicos evolucionistas de todo el mundo que se reunieron en Chicago en 1980. El congreso anual de la asociación británica para el progreso de la ciencia de 1992 (la misma donde siglo y medio antes se expuso por primera vez la teoría de la evolución); el científico inglés Richard Milton, autor de *Los hechos de la vida: el mito del darwinismo hecho pedazos*, aseguraba: <<Milton no está solo en su desafío: muchos otros científicos han puesto ya en duda la tesis de Darwin>>. En medio de esta atmósfera de “después de Darwin” es donde los eclesiásticos “aquejados de theilhardosis” (Theilard de Chardin fue, como es sabido, un mitómano del evolucionismo) creen “abrir” la Iglesia al mundo recogiendo los trozos de un “mito hecho pedazos”. Se corre el riesgo de capitular ante la modernidad precisamente cuando ésta está pasando de moda; de hacerse darwiniano cuando Darwin va de capa caída, y de basar la ética en el origen simiesco del hombre cuando esto de halla ya desmentido.

Uno de los muchos puntos que el darwinismo no explica –además del origen del ser mismo del Universo– es el origen de la vida. Durante unos años se consideró que el experimento de Stanley Miller y Harold Urey (1953) probaba que la vida surgió en la Tierra por reacciones químicas espontáneas. Hoy el experimento ya no se considera válido, y no se dispone de ninguna explicación plausible sobre el origen

La hipótesis transformista de la ameba al hombre a partir de la materia, fin selección y adaptación es hoy una teoría que se presenta por buena parte de la comunidad científica definitivamente adquirida y se suele enseñar como un dogma. Sin embargo, son cada vez más los autores que la niegan en su versión naturalista mecanicista en un proceso de selección sin finalidad “por azar y necesidad”, e incluso quienes niegan que cualquier hipótesis evolucionista –incluida la finalista que admite e incluso postula la creación– pueda considerarse científica (si siguiere como hipótesis).

La teoría de la evolución en sí misma, superadas las no pocas reticencias iniciales, nada tiene de incompatible con la aceptación de la existencia de Dios. Si las especies evolucionan, y en caso afirmativo la forma como lo hagan, no hace al mundo en sí mismo capaz de autocrearse de la nada o mantener en el ser su ser. Los que se niegan a admitirla, en ningún caso fundan su rechazo en razonamientos metafísicos –o de orden teológico revelado– sino estrictamente científicos. Carece de sentido su rechazo en nombre de la Biblia de no pocos fundamentalistas evangélicos, especialmente americanos.

No son pocos los que, seducidos por el prestigio de la ciencia de la evolución, consideran ésta como un absoluto que todo lo explica, a modo de “religión liberada” –un mito de sustitución– que sustituye la Escrituras de los autores bíblicos, capaz de responder a todos los interrogantes, incluso al del sentido último de la vida. Algunos profesan el nuevo dogma con un *pathos religioso* que recuerda a los “beatos” teilhardianos de los años 60, que hacen de *la evolución* algo así como *el dogma fundamental de una nueva religión* en el que debe creerse con un apriorismo anticientífico que sustituiría al viejo dogma bíblico y metafísico de la creación por caduco e incompatible con “la ciencia”.

El hombre se encuentra -recuérdese- en permanente situación de apertura, al menos implícita, al carácter trascendental y absoluto del ser -al poder de la "deidad", en terminología zubiriana- en virtud de la experiencia ontológica del ser del ente, implícito en cualquier experiencia propiamente humana (haciéndola posible). Si se cierra culpablemente al descubrimiento explícito del Absoluto trascendente que funda el universo de los entes relativos y finitos con una actitud religiosa desviada, se inclinará a absolutizar al mundo en su totalidad o en alguno de los reflejos especulares del Creador. La aspiración tendencial del dinamismo del hombre, que radica en su apertura religada a Dios, se orientará entonces hacia mitos de sustitución, a los que se exige una absoluta, íntegra y total sumisión. Se explica así como se ha ido sucediendo, a lo largo de la historia, el culto a la naturaleza, a la razón, a la libertad, a la sociedad, a la clase, la raza, el progreso, etc... *Es el ateísmo religioso positivo de sustitución.*

Peregrino de lo absoluto (Pascal) necesita apoyarse en seguridades absolutas, en sus juicios y decisiones.

Podrá suprimir –con un rechazo culpable– el verdadero objeto de su religión –de su constitutiva dimensión religiosa–, pero jamás podrá extirpar totalmente la impronta subjetiva del Creador en su “imagen creada” (a saber, la vivencia del absoluto a menudo no explícitamente consciente) de este objeto. En una palabra: la religión. Por eso, antes o después tenderá a absolutizar algún aspecto de su experiencia en el mundo, divinizándolo en la medida en que se cierre –con mayor o menor culpabilidad– a la vía de la trascendencia que conduce al reconocimiento del absoluto Trascendente y Creador (mediante aquella inferencia causal del todo connatural al espíritu humano, que hemos descrito en este ensayo de detención).

Si se pierde la trascendencia –por el olvido del ser del ente–, surge el ateísmo como forma de religión intramundana, la veneración del hombre por sí mismo. La antigua religión cósmica de la naturaleza, expresada en el mito de la eterna circularidad –que reaparece en Nietzsche– y vivida en el mito que la hace salvíficamente presente, es ahora sustituida por la religión técnica; la divinización del hombre, tras la divinización de la naturaleza.

El evolucionismo naturalista darwinista _ _ _ en cuanto da origen a un hombre divinizado en clave naturalista. Es la divinización de la materia de _ _ _ _ _ a Marx y Freud.

Que la teoría de la evolución está cargada de *religiosidad* ya ha sido señalado por numerosos autores. Edwin Conklin, por ej., que fue profesor de Biología de la Universidad de Princeton, decía que “el concepto de la evolución orgánica es altamente apreciado por los biólogos, para muchos de los cuales es un objeto de genuina *devoción religiosa*, porque la pueden considerar como un *principio integrador* supremo. Esta es probablemente la razón de por qué, la *rigurosa crítica* metodológica empleada en otras áreas de la Biología, *no ha sido aplicada todavía en la especulaciones evolucionistas*”.³

Julián Huxley, que fue el primer director de la Unesco, dice al respecto de esto:

“Una religión es esencialmente una actitud ante el mundo como un todo. Es por eso que la evolución, por ejemplo, puede ser un principio tan poderoso para poder *coordinar las creencias y esperanzas* del hombre, como la *idea de Dios* lo fue en el pasado.”⁴

“...la visión evolucionista nos está capacitando para discernir los lineamientos de una nueva religión que, podemos estar seguros, surgirá para servir a las necesidades de la era que se avecina”.⁵

Es decir: la religión immanentista sin trascendencia creadora que -según anuncian los profetas-será la propia de la nueva era (New Age)

“La unificación de las tradiciones en una sola combinación (pool) de experiencia, conciencia y propósito, es el prerequisite necesario para promover mayores progresos en la evolución humana”

“Por consiguiente, aunque la unificación política en alguna forma de *gobierno mundial* sea requerido para el logro definitivo de esta meta, la *unificación en las cosas de la mente* no sólo es también necesaria, sino que puede allanar el camino para otros tipos de unificación”.⁶

Estas cosas, que fueron escritas hace más de 50 años, no se publicaron hasta en la década de los ochenta, para evitar la resistencia que hubieran podido provocar todavía en los cincuenta.⁷

Un ejemplo paradigmático de este “cientifismo absoluto” lo ofrece la reciente propuesta del afanado investigador americano *Edward O. Wilson*, por ejemplo el profesor de Harvard, autor de varios *bestsellers*, propone en su ensayo, que titula significativamente “*Consilience*”⁸, poner en el centro de todo la biología evolutiva como principio integrador de todos nuestros conocimientos, en un nuevo intento de lograr la vieja aspiración de los jónicos, en los inicios de

3 Edwin CONKLIN, *Man Real and Ideal*, Scribner, 1943, 147. “Es como una *religión* de la ciencia que el Darwinismo cautivó y sigue cautivando las mentes de los hombres... La teoría darwinista ha llegado a ser una *ortodoxia*, predicada por sus adherentes con *fervor religioso* y puesta en duda -según los darwinistas, sólo por unos pocos extraviados, imperfectos en fñe científica”. Marjorie GRENE, *Encounter*, Noviembre de 1959, 49.

4 Julián HUXLEY y Jacob BRONOWSKY, *Growth of Ideas*, Prentice Hall. Inc., 1986, 99.

5 Ref. 4. 260.

6 Julián HUXLEY, *A New World Visión*, *The Humanist*, Vol. 39, Marzo de 1979, 35. (Este artículo fue mantenido en secreto por la UNESCO), durante aproximadamente 30 años, antes de que *The Humanist*, fuera autorizado a publicarlo).

⁷ En el momento en el que el darwinismo materialista se derrumba inexorablemente en todas partes, al no poder enfrentar ya la montaña de objeciones científicas que se han acumulado en los últimos 50 años -en especial en la última década-, y por ello debe recurrir a la *supresión del debate* y a la *imposición* forzosa de sus dogmas en los *planes de estudio*, para poder sobrevivir. En su afán por parecer modernos y científicos, muchos católicos evolucionistas no alcanzan a darse cuenta que están defendiendo una hipótesis pseudocientífica y una cosmovisión típica de siglo XIX. Estamos otra vez en el siglo IV antes de Cristo: los enemigos son los sofistas. Estamos otra vez en el siglo I de nuestra era: los enemigos son los *doctores de la ley*. Los pescadores y campesinos derrotarán, una vez más, a la caterva de pseudo-doctores que pretenden demostrar que somos poco más que unos animales mostrencos, originados por los accidentes fortuitos de la evolución, sin propósito y sin designio, clausurados a toda apertura hacia lo trascendente y destinados simplemente a sobrevivir, gracias a una lucha despiadada con nuestros semejantes, para alcanzar el glorioso destino de la satisfacción animal, de los elementales instintos por el sexo y la pitanza.

8 E. O. WILSON, *Consilience. La unidad del conocimiento*. Trad. Circulo de lectores, Barcelona 1999.

la filosofía griega, que buscaban el *arjé*, el principio explicativo de todo lo real más allá del mito.

Educado en la religión fundamentalista de los baptistas del sur de los Estados Unidos, descubrió -nos confía- las contradicciones de esa religión cuando quedó fascinado por la evolución de la cual nada decían los autores bíblicos. Su reacción no fué -asegura él- hacerse agnóstico ni ateo; sino que simplemente dejó su iglesia, fascinado por la ciencia; y añade: “Tal es, así lo creo, el origen del *hechizo jónico*: preferir la búsqueda de la realidad objetiva a la revelación, satisfacer así el anhelo religioso. Es una empresa casi tan antigua como la civilización y está entrelazada con la religión tradicional, pero sigue un rumbo muy distinto... Su lema fundamental, como Einstein sabía, es la unificación del conocimiento. Cuando hayamos unificado lo suficiente el conocimiento, comprenderemos quienes somos y por qué estamos aquí” (p. 14) (...). “Existe sólo una clase de explicación... La idea central de la concepción *consiliente* del mundo es que todos los fenómenos tangibles, desde el nacimiento de las estrellas hasta el funcionamiento de las instituciones sociales, se basan en procesos materiales que en último término son reductibles, por largas y tortuosas que sean las secuencias, a las leyes de la física...” (pp. 389-390).

Estamos ante un caso particularmente significativo del cientifismo absoluto y excluyente, al que nos referimos en este libro, que pretende juzgar toda la realidad utilizando como metro la ciencia natural. Es cierto que el pensamiento, la libertad, la decisión moral, e incluso las experiencias místicas del hombre, -“*corpore et anima unus*”- se encuentran entrelazados con neuronas, genes y carbohidratos. De ahí su apariencia de verdad. Pero el materialismo científico es falso porque sostiene que no somos nada más que neutrones, genes y carbohidratos; eliminando “*a priori*” cualquier dimensión trascendente a lo material que de cuenta de las exigencias inteligibles del comportamiento humano.

“¿Podrían ser -se pregunta Wilson- la Sagradas Escrituras sólo el primer intento culto de explicar el universo y de hacernos significantes en él? A los autores bíblicos se les ha escapado la más importante de todas las revelaciones, porque no hablan de evolución. (...) Quizá la ciencia es una continuación, sobre un terreno nuevo y mejor probado, para conseguir el mismo objetivo. Si es así, entonces en ese sentido *la ciencia es religión liberada y gran escritura*” (pp. 13-14).

Wilson recuerda el caso de *Galileo*. Sus jueces pretendían que el heliocentrismo era contrario a una serie de pasajes de la Biblia donde se habla de que el sol se mueve y la tierra está quieta. Olvidaban lo que se sabía desde siempre (San Agustín lo explica claramente) que la intención de la Biblia no es enseñar astronomía, y que, cuando hablan de fenómenos astronómicos, los autores sagrados emplean las ideas comunes de su época. La revelación divina no pretende enseñarnos física. (La teología bíblica y dogmática acerca de nuestro tema la he expuesto en el libro *El misterio de los orígenes*, Pamplona 2001). En la actualidad, este tipo de cientifismo provoca una situación semejante, pero al revés, cuando pretende hacer de la ciencia una nueva religión capaz de responder todos los interrogantes, incluso el del sentido último de la vida. Tal “religión liberada” sería una especie de nueva “religión de ciencia”, basada en la evolución y avalada por su prestigio. Sólo la ciencia proporciona conocimientos válidos acerca de la realidad, intenta “*continuar*” *la ciencia con una religión que da sentido a nuestra vida completamente secularizada y abiertamente materialista*.

En la recensión a la obra de Edward O. Wilson de M. ARTIGAS, en la que concluye: “A estas alturas no tiene sentido pretender que la ciencia lo explique todo, ni se puede presentar la ciencia y la religión como si fuesen realidades opuestas, ni cabe diluir la religión y la ética en la ciencia”. (...) “Al emitir una valoración acerca de la ciencia ya estamos admitiendo que hay conocimientos válidos fuera de la ciencia”. (...) “Hay que “evitar cualquier imperialismo reduccionista, de lo contrario no conseguiremos la unidad de diferentes conocimientos, sino la aniquilación de unos en beneficios de otros. Ciencia natural, ciencias humanas, humanidades y

teología representan perspectivas diferentes y complementarias. Ni siquiera existe un modo único de relacionarlas. La riqueza de las dimensiones de la vida humana lo impide”.⁹

Otro ejemplo paradigmático de falsa ciencia es el del ateo militante Richard Dawkins, para algunos un oráculo de la ciencia, cuando no pasa de realizar una brillante –y muy sesgada, por cierto– labor de divulgación científica desde su cátedra de difusión pública de la ciencia en la Universidad de Oxford. Sin haber leído todavía su libro *The God Delusion* no falta quien comparte cándidamente con él la convicción de que Darwin respondió suficientemente a todas las preguntas concernientes a la existencia del mundo y a la realidad de la mente humana.¹⁰

La réplica de un personaje de Shakespeare: “No tiene razón, grita demasiado”, puede ser referida al alud de libros sobre Dios, la religión y la vida eterna que se están publicando últimamente. “El griterío viene de parte de ateos y agnósticos, que coinciden en la falta de argumentos a su favor –el fundado en el evolucionismo darwinista, en su versión materialista es especialmente burdo–, y en su pretensión de amedrentar a quienes piensan que la realidad no se acaba entre los estrechos límites prescritos por divulgadores de teorías presuntamente científicas, ni se limita a las repetidas vulgaridades de los escritores a tanto la línea en suplementos dominicales. La cuestión del Absoluto y lo sagrado está más viva que nunca, tanto en el pensamiento como en la vida, por mucho que se empeñen en ocultarlo en los medios de comunicación mayoritariamente alineados con las consignas de los dominadores. El cristianismo sigue cautivando a millones de jóvenes y vuelve a aumentar el número de chicas y chicos –y también de adultos y ancianos– que deciden apostar todo a difundir esa fascinación.

Especialmente patético es el bestseller de Richard Dawkins que lleva el título *El espejismo de Dios*. Dawkins equipara la religión, con una superficialidad tan arrogante como irritante, a un virus mental que coloniza los cerebros de los niños, a los cuales se transmiten engañosas tradiciones, que con el tiempo adquieren la majestad de doctrinas intemporales, merecedoras de respeto. Pero, si buscamos en su libro fundamentos propiamente científicos, no los encontramos por ninguna parte. Los autores que cita positivamente son escritores de libros de autoayuda, divulgadores sectarios o ideólogos ligeramente trasnochados. Y los casos y cosas que critica parecen sacados de un bestiario medieval o de leyendas negran anticatólicas.

Las simplezas que aparecen estampadas en este pretencioso volumen, su aire y formato, parecen más propios de los manómetros sobre griales y magdalenas que las investigaciones rigurosas sobre temas que se estudian en facultades universitarias de países avanzados, y a los

9 En Aceprensa XXX (1999). Este cientifismo “religioso” –de Wilson y de tantos otros– no tiene en cuenta, por desgracia, la sabia advertencia de la página *Web* de la *American Association for the Advancement of Science*: “La ciencia no puede resolver todas las preguntas. Algunas preguntas se encuentran, sencillamente, más allá de los parámetros de la ciencia. Muchas preguntas que se refieren al significado de la vida, a la ética y a la teología son ejemplos de preguntas que la ciencia no puede resolver.

¹⁰ Stephen Gould –más adelante haremos algunas alusiones a su teoría de equilibrio _____ en el devenir de las especies, con un sentido claramente teológico–, ha desplegado un panorama de la evolución biológica mucho más complejo, difícilmente compatible con simplificaciones absoletas. Según decía Elisabeth Anscombe, discípula predilecta de Wittgenstein, contestar a los interrogantes sobre el origen radical de las cosas con la fórmula evolución equivale a reconocer la propia ignorancia. A. LLANOLA *Gaceta*, 24-II-2007, p. 3, donde se denuncia la superficialidad de no pocos intelectuales en nuestro país.

La trivialidad campea en enfoques que –como R. Dawkins– atribuyen la admisión de la existencia de Dios a algún tipo de deformación genética o patología cerebral. La mejor filosofía de los XX y XXI resultó posibilitada cuando Frege y Husserl argumentaron abrumadoramente que las leyes matemáticas y lógicas no dependen de la psicología, del modo humano de pensar, sino que poseen objetividad propia y autónoma. Lo cual es todavía más notorio cuando se refiere a la realidad absoluta y trascendente. Una postura mucho más grosera que el psicologismo, el biologismo, había quedado arrumbada en la vías muertas del XIX. Sin embargo, los mismo errores positivistas que fueron descartados en su momento por la fenomenología, la hermenéutica y la filosofía analítica del lenguaje, se reiteran hoy desde las páginas de los bestsellers o de los suplementos supuestamente científicos de periódicos que pasan por ser intelectualmente serios.

que se dedican bibliografías minuciosas. Por poner dos ejemplos, la improvisación de un aficionado resplandece cuando Dawkins habla de la evolución y comenta las cinco y las tomistas o la doctrina cristiana sobre la Santísima Trinidad.

Lo impugnadores de Dios y de las creencias religiosas deberían ser, al menos, un poco menos arrogantes. Porque antes o después acaban descubriendo que es dura cosa dar coces contra el agujón”.¹¹

Este breve tratado se propone mostrar cómo las líneas maestras de la metafísica creacionista, lejos de contradecir las conclusiones más fiables de las hipótesis científicas —no hablo de las ciencias de falso nombre (I Tim 6, 20)— que investigan el origen de la vida, de las especies y la aparición del hombre —que no todos, como mostraremos cumplidamente, entienden en clave evolutiva—, se integran, iluminándose mutuamente en la búsqueda de la verdad de los orígenes.

En contra de lo que intenta hacernos creer el bombardeo mediático que proviene de una “ciencia de falso nombre” (I Tim 6, 20), *no hay “evolución creadora”* —entendida de modo tal, que excluya al Dios creador bíblico o de la metafísica clásica, que todo lo implanta en el ser sin nada preexistente—, sino —en todo caso— “*creación evolvente*” (según feliz expresión de X. Zubiri)¹², se explique esta —o no— en clave evolucionista o transformista.

Estoy convencido de que esas afirmaciones irresponsables que niegan la creación para explicar el origen del Universo, sustituyéndola por nociones pseudocientíficas tales como la del “azar y la necesidad” de J. Monod, son fruto de la ignorancia, o quizá; en no pocas ocasiones, de *una desatención más o menos culpable* a las exigencias inteligibles de *datos científicos* de orden fáctico —tremendamente tozudos como todos los hechos— *cuya única explicación etiológica posible es la existencia de un Dios creador*. A no ser que, por ceder a la pereza mental de dejarse dominar por los ídolos de la tribu —o en determinados ambientes, por lo políticamente correcto—, renunciemos a pensar.

Pero si negamos la evidencia cegadora de los principios axiomáticos del pensamiento, deberíamos imitar, como repetía el viejo Aristóteles, el mutismo del las plantas. Caeríamos, si así fuera, en una retórica sofística sin sentido, que podría degenerar en algo parecido a un “diálogo de tontos de circo”. Así solía calificar irónicamente algunas discusiones pseudocientíficas —atiborradas de datos, quizá, pero en ayunas de luz sapiencial (de la que no carecen tantas gentes de buen sentido sin especiales estudios)— San Josemaría Escrivá, que tanto ha influido en mi y del que tantos consejos y recuerdos imborrables han guiado mi ya larga vida.

Pascal decía que somos “cañas pensantes”. Nuestro primer deber es aprender a usar correctamente la noble facultad de pensar, y evitar que la caña sea zarandeada por todos los vientos (de los que no faltan algunos —a los que aludía Saulo de Tarso— de origen tan turbio como inquietante. Cfr. Ef 4, 14. Cfr 2 Tim 4, 16, Heb 13, 9. De lo contrario podríamos formar parte del número de los insensatos —incontable, a decir de la Biblia (Sir 1, 45)—: de aquellos de los que dice el salmista: “Dijo en insensato en su corazón, no hay Dios” (Sal 13, 1; 52, 1).

INTRODUCCIÓN METODOLÓGICA Y PLAN DE EXPOSICIÓN

Me propongo mostrar en este breve tratado sobre Evolución y Creación cómo una aproximación honestamente científica al misterio de los orígenes, contribuye a reforzar el punto de partida experimental intramundano —no hay otro— que conduce inexorablemente a la inferencia de Dios creador como exigencia inteligible, que es —siempre y sólo—, de orden metafísico (la perspectiva noética propia de la fe y la teología en la Revelación es también metafísica, pues el ser transcendental lo abarca todo: lo naturalmente conocido y lo sobrenatural revelado por Dios, presente en todo cuanto es como su causa activa, tanto create (naturaleza) como recreante (sobrenatural, que nos hace partícipes de su vida íntima trinitaria). No hay pruebas físicas ni matemáticas de Dios.

¹¹ A. LLANO, Coces al agujón, *La gaceta de los negocios*, 5-V-07, 3.

¹² X. ZUBIRI, *Sobre el origen del hombre*, en “Revista de Occidente” 1964.

1. Ciencia, Filosofía y Teología.

La “historia” natural que estudian las diversas ciencias positivas –se admita o no la evolución–, *como hipótesis, o como tesis presuntamente probada* (personalmente creo que no lo está de modo alguno)— *fundada en ciertos fenómenos establecidos por la observación metódicamente realizada desde diversos sectores científicos, presupone* –con una necesidad metafísica que se impone imperiosamente a la inteligencia– *la creación, como un acontecimiento que se extiende en el tiempo: a modo de creación continuada* en la cual Dios se hace “como visible”, a los ojos del creyente y del metafísico en tanto que Creador del cielo y la tierra. No a los ojos del científico *en cuanto tal*, pues sus métodos no son adecuados para acceder a Dios Creador. Por otra parte, la ciencia natural –como ya advertimos en la Introducción– se trasciende a si misma, ya que contiene supuestos e implicaciones que van más allá de las explicaciones naturalistas, las cuales a su vez refuerzan y precisan aquellos supuestos metacientíficos que conducen a las perspectivas de la metafísica y de la teología. Por ejemplo, la actividad científica supone que existe un orden natural, pues no busca otra cosa que conocer más y más ese orden, y cualquiera de sus logros es una manifestación particular del orden natural.¹³

Los conflictos entre la ciencia y la razón tiene su origen, como siempre, en la falta de conciencia sobre los límites inherentes al método científico y sobre el alcance de los razonamientos teológicos. Pero siempre han existido “*constructores de puentes*”_ Pasteur y Lemaitre, son ejemplos significativos, entre tantos muchos (como tendremos ocasión de ver más adelante), que junto a sus contribuciones nada desdeñables al progresos científico, han mantenido una actitud madura de vida de fe.

1.1 Es indudable que la Metafísica –única vía de acceso del hombre a Dios Creador– puede enriquecer el punto de partida empírico de su estudio —de intención ontológica y causal— con las *aportaciones científicas al misterio de los orígenes* (de las ciencias que investigan el paso de lo inerte a la vida, el origen de las especies y la emergencia del fenómeno humano, por ejemplo, se explique o no en clave evolutiva). No hay oposición sino complementariedad –circularidad¹⁴, en expresión de la “Fides et ratio” de Juan Pablo II– entre los diversos niveles de conocimiento humano. Tal es el tema de esta introducción metodológica.

La Filosofía -amor a la sabiduría- busca alcanzar la explicación de la realidad, no en función de sus causas inmediatas -o condicionamientos aparentes, como las ciencias positivas de los fenómenos-, sino de sus causas últimas y principios radicalmente constitutivos. Exige una perspectiva de totalidad, en latitud y profundidad; y aspira para alcanzar su objetivo, al rigor argumentativo de la metodología científica. Esto se cumple, simpliciter, en la filosofía primera o metafísica, la ciencia del ser en cuanto ser, que accede a Aquél que es Creador de todo cuanto es, por participación en el ser que El autoposee de modo irrestricto.

Hay también *filosofías segundas*, que *se subordinan a la metafísica*, que es la filosofía por excelencia (Kath exogen), en cuanto participan de su condición filosófica, que si bien restringen su ámbito temático a un sector de la realidad en su modalidad propia de ser, tienen en cuenta sus aspectos ontológicos, en tanto que no ponen, entre tanto que no ponen entre paréntesis relaciones con él, sus relaciones con todo el orden del ser (si no no serían filosofía, sino ciencias positivas que no trascienden los aspectos fenoménicos de la realidad que estudian). Algunas, de entre ellas, se ocupan de la naturaleza corpórea, o de diversas dimensiones de la persona humana —historia, moral, sociedad, derecho, técnica, ocio y trabajo, etc— que, por ser sectoriales, no son de orden metafísico —filosofía primera—, sino diversas filosofías segundas de orientación ontológica, esencialmente subordinadas a la metafísica —saber acerca del ser en

13 Se encuentra un desarrollo sistemático de estas ideas en : M. ARTIGAS, *La mente del universo*, Pamplona 1999.

¹⁴ “Virtuosa”, no viciosa.

cuanto tal—. *No son ciencias positivas por su voluntad de trascender los aspectos fenoménicos, investigando las causas y principios ontológicos en función de la totalidad* que estudia la metafísica. Los aspectos entitativos del sector de lo real que toma como objeto de estudio una filosofía segunda, exige la guía sapiencial de la metafísica que orienta toda su argumentación más allá de los aspectos empíricos en la que se detienen las ciencias positivas de los fenómenos¹⁵. No es preciso subrayar que el origen creado del Universo entero postula la perspectiva trascendental propia de la metafísica o filosofía primera.

El ser personal tiene diversas dimensiones constituyentes. *La antropología filosófica — que se cuestiona el problema del origen del hombre y del mundo en que vive—, no es, en su radicalidad, metafísica; no una filosofía segunda*. No es posible, en efecto, enfrentarse con el principio y fin del hombre, sino en su integridad, en cuanto brota, constituyéndose como persona, de la Palabra creadora de Dios, en perspectiva temáticamente trascendental propia de la Filosofía primera. Tal será el tema de esta segunda parte en este estudio. Pero *es la religación ontológica a Dios creador* —así lo probaremos— *el constitutivo radical de la persona humana*. La Palabra Creadora de Dios llama a cada una por su propio nombre, *en coexistencial comunión con los otros hombres*, también constitutiva de cada persona individual.

Si bien es el hombre un ente finito —entre otros entes que forman parte en el orden de participación en el ser—, es también, sin embargo, por su apertura al ser trascendental intencionalmente infinito: “*finitus capax infiniti*”. Se abre a todo lo que es por la experiencia ontológica del ser del ente vigente siempre en una percepción sensible —la única que le es dado a conocer de modo directo: el ente corpóreo percibido por los sentidos— que le remite inexorablemente, salvo desatención más o menos culpable, a “Aquél que es” por esencia.

Siete son, a mi modo de ver, las dimensiones esenciales del hombre como persona mutuamente implicadas, (fundadas en la primera las otras seis): "Homo religatus" por su respecto creatural constituyente originario; "Homo socialis", por su esencial respecto de socialidad a los otros (cuyo fundamento originario no es otro que la coexistencialidad esencial de la persona y la dimensión coexistencial y corpórea o reiforme del "hombre", en la necesaria disyunción constituyente de la diversidad más radical de la persona humana, varón, mujer); "Homo sapiens", por su constitutiva apertura al orden trascendental; "Homo viator", por su libre autorrealización ética heterónoma; "Homo faber et oeconomicus", por sus relaciones de dominio cuasi—creador al cosmos infrahumano mediante la ciencia y la técnica; "Homo historicus", por su libre autorrealización en sociedad, desde la temporeidad propia de su condición psicósomática; y finalmente, "Homo ludicus", que en virtud de su condición "tempórea" —por la que asume consciente y libremente la duración temporal propia de lo material— precisa de espacios "festivos" de distensión y de más intensa contemplación de la Belleza. Aquí se incluye el arte, la poesía y la contemplación mística. Si bien los dos primeros inciden en el ámbito de la "techne" —los griegos incluían en ella el arte y la técnica— y la ética en la dimensión sapiencial. La "apertura religada" al Fundamento debe ser omniabarcante. La dimensión cultural o religiosa se actúa no sólo de modo directo, sino en la mediación de toda la existencia personal, en unidad de vida.¹⁶

Esta apertura al ámbito trascendental postula, pues, el estudio filosófico del hombre — de su origen (el tema que ahora nos ocupa) y destino, y de sus rasgos constitutivos— en la perspectiva propia de la metafísica. Como dice Sto. Tomás, no puede entenderse en profundidad radical lo que participa de modo subsistente en el ser —y sólo la persona subsiste

15 “No es este el caso de las ciencias filosóficas, ni siquiera el de aquellas que no constituyen la filosofía primera o simplemente dicha. Las ciencias filosóficas particulares, aunque distintas del saber metafísico, se articulan con él en un sistema unitario atravesado en todas sus partes por una misma aspiración fundamental. Lo que hace posible esta unidad del organismo filosófico es la subordinación de las filosofías segundas a la ontología; y, en consecuencia, lo que, en último término, da a la filosofía su esencial sentido de la totalidad de la realidad es la incondicionada orientación al ser, propia del la filosofía primera” (Cfr. A. Millán Puelles, *Fundamentos de la filosofía*, Madrid, 1978., 53).

16 Cfr. Joaquín FERRER ARELLANO, "Curso policopiado de Antropología filosófica de 1970" profesado en la Universidad de Navarra y *Metafísica de la relación y de la alteridad*. (Persona y relación). Pamplona 1998 (Eunsa).

en sentido propio—, “*nisi ut deductum ab esse Divinum*”¹⁷; como constituyéndose en su más radical origen, que Él ordena a Si mismo como fin último, por la voz en la nada de su Palabra creadora. Por eso *sólo es posible alcanzar la plena inteligibilidad de la persona, en la perspectiva trascendental propia de la metafísica*¹⁸.

El ser me trasciende y me constituye como ente entre los entes; pero su epifanía en el mundo acontece siempre y sólo en una subjetividad personal espiritual, en tanto que “capaz” — en cuanto abierta al ámbito trascendental (entitativamente finita, pero intencionalmente infinita)— “de vivir la infinitud del ser” (Millán Puelles). Esta apertura y capacidad propias de la dimensión espiritual del hombre son como la imagen del Creador, impresa por la Palabra creadora de Dios que le constituye en persona (en cuanto participa en propiedad, como “suyo”, el acto de ser, y está llamado a ser dueño de sus actos). Es la única criatura querida por sí misma —llamada por su propio nombre— que refleja su imagen, y único lugar de manifestación de “Aquél que es”, al que todo el cosmos irracional está radicalmente subordinado: creado en función de él y a su servicio, para que pueda rendirle la gloria que es debida a su Creador, que da sentido o finalidad inteligible al mundo creado. El hombre, sacerdote del universo, presta lengua y corazón al cosmos irracional, que sólo puede glorificarle por la mediación de su espíritu inteligente y libre, en un cántico de alabanza al Creador (que puede negarle la libertad humana, sometiéndolo a vanidad) (Rm 8, 20).

Ahora bien, la Metafísica que accede a Dios Creador del Universo y del hombre, es el punto de partida empírico de su estudio —de intención ontológica y causal— con las *aportaciones científicas al misterio de los orígenes (de las ciencias positivas que investigan el paso de lo inerte a la vida, el origen de las especies y la emergencia del fenómeno humano, acepten o no la hipótesis de la evolución)*. Pero “no se requiere que el filósofo tenga un conocimiento de aquellos hechos de la ciencia positiva completamente pormenorizado y tan copioso y circunstanciado como el que conviene al especialista. Más bien, por el contrario, le interesa olvidar el detalle en beneficio mismo del conjunto y del sentido fundamental de las grandes líneas sistemáticas. *Los hechos capitales, principales, son los que han de atraer su atención*. Mas, para que estos hechos puedan ser manejados con plena garantía se necesita, por cierto, que en verdad gocen de la condición de tales, de manera *que no se encierre en ellos alguna confusión, frecuente a veces, entre lo que es realmente un hallazgo seguro de la ciencia y lo que sólo tiene un valor simplemente hipotético*”¹⁹. Así ocurre especialmente en las llamadas ciencias de la evolución y del origen del hombre, en las que no faltan mixtificaciones, conclusiones precipitadas y extrapolaciones del método científico; en las que se incurre, con lamentable frecuencia, en interpretaciones de conjunto pseudocientíficas de una superficialidad lamentable. Desenmascararlas, poniéndolas en evidencia, es uno de los objetivos este breve tratado sobre evolución y creación.

1.2 Un creyente cristiano que reflexiona desde la filosofía sobre estos temas que comprometen el sentido de su vida —de evidentes implicaciones religiosas y teológicas— no puede menos de sentirse urgido a de abrirse a las luces de la Revelación judeocristiana, si quiere interpretarlo de manera coherente y adecuada. De lo contrario —dado nuestro estado de naturaleza caída y redimida— incurriría fácilmente en interpretaciones unilaterales y desorientadoras. Jacques Maritain sostuvo que, para lograr una filosofía moral adecuada (“*adéquatement prise*”) que sea verdaderamente práctica y orientadora, capaz de conducir al hombre a su último fin —que es de hecho sobrenatural, como informa la Revelación, y sólo

17 S. Th. I, 44, 1, 1.

18 “La filosofía del hombre no es, pues, estrictamente una filosofía segunda si se estudia en su radicalidad como persona, constituida por su religación a Dios, tal y como se anticipa aquí. Pero cabe elaborar también diversas filosofías sectoriales acerca de diversas dimensiones de la persona humana, de la sociedad, de la historia, del derecho, _____ de la técnica, del trabajo, del ocio, etc. No es el caso de la fundamentación de la filosofía de la religión, dada su radicalidad: el origen y destino último del hombre y del mundo es el que vive, que postula la perspectiva y el método de la filosofía primera, que implica e incluye la antropología metafísica. Cfr. mi *Filosofía de la religión*, Madrid 2000 (Palabra).

19 A. MILLÁN PUELLES, *Fundamentos*, cit, 216—217.

discernible –en el orden infuso sobrenatural de la fe– a la luz de la Revelación- debe *subalternarse* a la fe y a la teología que reflexiona sobre ella. Es decir, tomar como principios para la propia argumentación noticias procedentes de esos saberes de orden sobrenatural²⁰. (Yo personalmente creo que es mejor hablar de *subordinación*, en el sentido de recibir de ellos - como desde fuera- guía y orientación: control negativo para no errar, y positivo impulso de progreso en una argumentación que en ningún momento deja de ser netamente racional y filosófica).

Con mayor razón debe afirmarse esto mismo de la metafísica teológica –fundamento de la “religio”– que accede al Dios trascendente y Creador, que no sólo es inseparable de la moral, sino también su fundamento radical y principal fuente de inspiración (en especial si acometemos la tarea de una fundamentación y hermenéutica filosófica del fenómeno religioso, y de los valores morales que de aquella emergen, más allá de su estudio meramente descriptivo o fenomenológico).²¹

Hay una prioridad en el tiempo de la religión respecto al saber filosófico que se constituye de hecho -explícitamente a partir de Jenófanes (cfr. mi *Filosofía de la religión*, Madrid, Palabra 2001)- como un progresivo distanciarse del saber mítico-religioso que accede al Fundamento numeroso de lo real experimentado en sus manifestaciones “hierofónicas” (Mircea Eliade) de modo oscuro –crepuscular nocturno– lo denomina J. Maritain; lo cual explica, por un lado, el carácter fuertemente crítico que en algunos casos adoptará la filosofía frente a la religión mítica _ _ _ _ _ , que accede a Dios con el logos racional (solar–diurno), pero también la profunda huella que su origen religioso deja en su constitución como saber autónomo.

La actividad intelectual propia del *saber filosófico* que brota de la admiración, es la de una mirada inquisitiva sobre cualquier sector de la realidad -en nuestro caso el fenómeno religioso- en la perspectiva de totalidad -en latitud y en profundidad- que le es propia, en búsqueda del fundamento (sus últimas causas). *La religión* es primordialmente “experiencia vivida en su sistema de relaciones entre el hombre y un poder supremo que se manifiesta y que exige nuestra obediencia”²², como fundamento radical de la existencia humana. Por eso *el hombre religioso “vive” la relación al fundamento último de la realidad que busca la filosofía en otro plano -de un modo reflexivo y temático-, que es una Realidad trascendente a su experiencia inmediata intramundana*. Es evidente, que el filósofo que, por un racionalismo “a priori”, niega esa Realidad, interpretará el hecho religioso como un fenómeno sin fundamento trascendente que justifica su pretensión humana de relacionarse con un poder supremo divino, con una actitud de sumisión. Así ocurrió a partir de la Ilustración -que es cuando se constituyó la Filosofía de la religión como disciplina autónoma- que lo interpretaba de modo reductivo y antropocéntrico con fundamentaciones imanentistas cerradas a la Trascendencia. Pero una filosofía abierta a la trascendencia descubre en la religión una dimensión esencial del hombre –que se reconoce criatura, obra de las manos del Creador–, la más radicalmente constitutiva de su existencia, la única que da pleno sentido a su vida.

Ninguna de las dimensiones de la condición humana se ha visto tan afectada por la caída de los orígenes como su apertura religada a Dios Creador fundamento radical del hecho religioso que tantos evolucionistas quieren _ _ _ _ _ como un intruso maligno que impone absurdamente al hombre _ _ _ _ _ . Se comprende, por lo demás, que sea la más tenazmente atacada por la “antigua serpiente” en su intento de obstaculizar el itinerario del hombre hacia el Dios vivo (en tanto que naturalmente

20 Sobre este tema he tratado ampliamente en *Filosofía de las relaciones jurídicas*, cuya 2ª edición en Eunsia es inminente (1ª ed. 1963, nº. 3 de la colección filosófica, Vide introducción gnoseológica). Doy ahí la razón al gran teólogo Santiago María Ramírez, injustamente marginado en este tiempo de gran indigencia metafísica, en su polémica con Maritain sobre el tema (en el contexto del conocido debate abierto por E. Gilson, y E. Brehier en los años treinta del siglo que ahora termina, sobre la posibilidad de una filosofía cristiana).

21. Así lo hacen Zubiri y numerosos cultivadores actuales de la filosofía analítica anglosajona de la religión, de tan notable actividad y difusión en nuestros días. Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Filosofía de la Religión*, de esta misma colección “Albatros”. Madrid 2001, C.V.

22 Así la describe J. M. NEWMAN, en *La fe y la razón*, Madrid 1993, 72.

religioso) que tiene su origen precisamente en la experiencia religiosa que emerge espontáneamente de la noticia originaria de Dios como fundamento del existir en todo hombre que busca el sentido último de su vida –de ella tratamos en la introducción a este estudio–; pues es ahí precisamente, en la dimensión religiosa del hombre, donde le sale al encuentro la gracia de la revelación salvífica sobrenatural que culmina en Cristo. Es, por ello, la más necesitada de abrirse al acontecimiento salvador de Jesucristo, pues “no tenemos otro nombre bajo el cielo en el cual podamos ser salvos” (Hech 4, 12).

Sólo en esa apertura a la Revelación se logran evitar desviaciones en la religiosidad natural, disponiendo así al hombre naturalmente religioso -antinaturalmente ateo y sobrenaturalmente cristiano-²³ a recibir, superando entorpecimientos, la revelación que le facilita la inferencia –espontánea o formalmente filosófica- de Dios como Creador, y la acogida de la gracia salvífica de la autocomunicación sobrenatural de Dios en Jesucristo. A ella ha destinado, por un libérrimo decreto de su voluntad, a todos y cada uno de los hombres, como oferta a su libertad que puede rechazar culpablemente el don salvífico de Dios -que actúa a veces por caminos sólo por Él conocidos- en la historia de la salvación que culmina en Cristo, siempre vivo en su Iglesia como único sacramento universal y arca de salvación,²⁴ y preparar los caminos de la acogida por la fe en la Revelación, don infuso del Espíritu Santo.

2. Plan de exposición.

En la *primera parte* me ocupo (en cuatro *capítulos*) del *tema de la evolución y del origen del hombre*, con la intención expresa de mostrar cómo una aproximación honestamente científica al misterio de los orígenes –del mundo, de la vida, de los espacios y del hombre–, contribuye a reforzar el punto de partida experimental intramundano —no hay otro— que conduce inexorablemente a la inferencia de Dios creador como exigencia inteligible, que es —siempre y sólo—, de orden metafísico (No hay pruebas físicas ni matemáticas de Dios).

También la doctrina –más o menos científica– *de la evolución* entendida como “diseño inteligente (DI), *en efecto, presupondría la creación como un acontecimiento que se extiende en el tiempo: a modo de creación continuada* en la cual Dios se hace “como visible”, a los ojos del creyente y del metafísico en tanto que Creador del cielo y la tierra, incluso suministrar –como hace C. Tresmontant– nuevos argumentos a favor de la Creación, siempre en el dinamismo del itinerario de la mente humana a Dios, connatural al hombre de ayer, de hoy y de mañana.

En la *segunda parte* estudio en cuatro capítulos el acceso humano a Dios creador, que es siempre y sólo intelectual y metafísico, en sus condicionamientos antropológicos y en su

23 Ibid.

24 J. Ratzinger, en una entrevista a la revista cultural polaca Fronda²⁴ contesta a la pregunta: “Hoy día se afirma que todas las religiones son verdaderas, y la religión cristiana constituye solamente el camino más corto para llegar a Dios”.

Responde con estas palabras: “Las religiones no son ni absolutamente verdaderas ni absolutamente falsas; se encuentran en ellas -en diferentes grados- elementos verdaderos y falsos, debido a que las religiones proceden en parte de la revelación natural. De un lado proceden del Creador, pero por otro lado están esperando la plenitud de la Revelación. Vemos que por la transformación precedente del pecado, la verdad del Creador en cierta manera se distorsiona en las religiones. Pero ellas mismas señalan que son algo no autosuficiente y encierran en sí mismas la espera de un Salvador, que en definitiva es la espera de Cristo”.

Para distinguir los elementos verdaderos de los falsos señala algunos ejemplos. En los mitos de Krishna -pertenecientes al hinduismo- “es posible reconocer el deseo, la nostalgia, el presentimiento de Cristo. Pero se quedan sólo en un sueño, sueño que todavía no ha encontrado su realización. Así pues, es posible, me parece, apreciar muy bien hasta que punto precisamente en este pensamiento de los awatar se encuentra el peligro: el hombre no quiere ya a Cristo y hace de Él un awatar más, una de las muchas epifanías de la divinidad. Así pues, de un lado, esperanza, nostalgia, camino; de otro lado: peligro”.

variadas expresiones, tal y como lo he ido perfilando a lo largo de cuarenta años de reflexión sobre el tema en parte recogida en otras publicaciones²⁵.

Trato en primer lugar de *la estructura del dinamismo mental conduce* —en diversas inflexiones y modalidades de un mismo movimiento del espíritu— *a la inferencia metafísica de Dios Creador— Aquél que es* y da el ser al mundo (según el nombre que se dio a sí mismo en la teofanía bíblica a Moisés (YHWH) desde la zarza ardiente), que es del todo connatural a la condición humana constitutivamente religada al Creador²⁶. En el capítulo II trato *de la noticia primera acerca de Dios* como fundamento Absoluto del mundo connatural al hombre —como mostramos en el capítulo anterior—, pero nada fácil a la naturaleza del hombre después de la caída. Ella es el núcleo de lo que Newman llamaba “*experiencia religiosa fundamental*”, cuya naturaleza epistemológica, que es la propia de aquel tipo de saber precientífico, vehiculado por el amor, que Tomás de Aquino denomina conocimiento por connaturalidad (por modo de inclinación).

La advertencia de Dios como Absoluto trascendente fundamento del mundo emerge en el hombre, en efecto, *de modo espontáneo, por connaturalidad, con una actitud de amor benevolente*, de orden ético—personal. Pero está también condicionada por las activaciones sobrenaturales de la gracia, que llega a todos los corazones humanos sin excepción, y por hábitos intelectuales o dianoéticos de origen —en buena parte— sociocultural. Se trata de un saber originario de Dios, que brota de *la metafísica espontánea del entendimiento humano* —que suele abordarse, de ordinario, de modo superficial y poco convincente— sin tener suficientemente en cuenta los condicionamientos psicoéticos e histórico sociales que facilitan o dificultan, deforman o —en el límite— obturan aquella experiencia religiosa fundamental, de tan variadas expresiones históricas (como atestigua la historia de las religiones, y el fenómeno del ateísmo, de tan amplia difusión en nuestros días) en las sociedades postmodernas sometidas a la presión mediática y cultural que Benedicto XVI califica de “dictadura del relativismo”.

Expongo a continuación, en esta perspectiva radicalmente metafísica, *las pruebas de la Teodicea* clásica que son, a mi parecer, otras tantas inflexiones y modalidades de un mismo movimiento del espíritu, conducido por la advertencia —inexpresa quizá— de la causalidad metafísica —————. Tienen, si son concluyentes, el cometido de poner “en forma”, en su rigor lógico y certeza metafísica, aquella espontánea inferencia del hombre, naturalmente religioso, apoyada en *el principio metafísico de causalidad* (de el trato en el anexo a esta I parte). Buscan, pues, elevar una previa convicción intelectual en rigurosa y explícita intelección convincente (Zubiri).

En una *tercera parte* se expone la complementariedad de ambos niveles de conocimiento —científico y metafísico—. Sólo el segundo es capaz de acceder al Dios Creador y ayudar al científico a advertir que no puede enfrentarse en su actividad científica con los hechos que investiga sin unos presupuestos implícitos de orden metafórico que como huella o impronta de la Sabiduría creadora en sus imágenes creadas son su condición de posibilidad. La —————-no la de falso nombre- que investiga el misterio de los orígenes, proporciona, a su vez, interesantes datos que refuerzan el punto de partida de la inferencia metafísica del Dios Creador, que todo lo dispone “fortiter et suaviter”.

En una III parte expongo —a modo de apéndice- una breve síntesis exegética de los pasajes de la Escritura sobre la creación del Universo y del hombre, bajo la guía esclarecedora del Magisterio de la Iglesia, que está al servicio de la Revelación bíblica leída en la Iglesia, que es en su destinatario, como hoja de ruta hacia el último destino trascendente del hombre en “los nuevos cielos y la nueva tierra” de la nueva Creación en Cristo que culmina en la Jerusalén celestial.

25 Este estudio actualiza algunas propuestas que sobre estos temas publiqué en ediciones Eunote, Pamplona, en colaboración con Jose María Barrio que escribió sobre el sentido ético de la Creación.

26 Si bien (como se expone en el *anexo* dedicado a la tipología y etiología del acceso del hombre a Dios) nada fácil a la naturaleza caída no confortada por la Revelación sobrenatural: moralmente imposible de lograr, sin ella, en toda su pureza, aunque no de presentir.

En anexo estudio los diversos tipos de acceso *intelectual* a Dios -no hay otro que incluya una tipología de la negación de su valor cognoscitivo o de su posibilidad, según las diversas actitudes ateas y agnósticas, en su distinción y nexos.

Al final añado algunas reflexiones conclusivas sobre la Cristofinalización del Universo creado y sobre la evolución como mito pseudoreligioso de sustitución a religión atea tipo New Age.

PARTE I

ANÁLISIS DE LAS TEORÍAS EVOLUCIONISTAS

CAPÍTULO

LAS TEORÍAS DE LA EVOLUCIÓN DESDE DARWIN A NUESTROS DÍAS

En abril de 1985, La Universidad de Munich organizó en Roma un Simposio internacional sobre *La fe cristiana y la teoría de la evolución*, en el que participaron el cardenal Joseph Ratzinger —del que partió la iniciativa²⁷ que continúa interesándose sobre este delicado tema científico tan relacionado con la teología de la Creación; miembros de la Comisión Internacional de Teólogos, y quince científicos, filósofos y teólogos pertenecientes a ocho países diferentes (recientemente, 21 años más tarde, siendo ya Benedicto XVI, ha vuelto a convocar, en octubre del 2006, otro simposio privado y restringido, sobre el mismo tema, que interesa vivamente al nuevo Pontífice, al que acudieron algunos de los que intervinieron en el anterior). Se reafirmó en él la convicción de que es inaceptable el evolucionismo materialista, que intenta explicar todas las dimensiones del universo y del hombre mediante puros procesos materiales.

"La evolución es una hipótesis con fundamento, pero sus teoremas de selección natural y mutación no podrán nunca explicar el surgimiento de formas nuevas. Nunca será capaz de dar un salto del mundo inorgánico a la vida, de la realidad irracional a la racional, de los animales al hombre. La evolución sólo se entiende de modo correcto como un proceso teleológico, en el cual las formas nuevas estaban preexistiendo como ideas en Dios"²⁸. Es inaceptable el evolucionismo materialista, que intenta explicar todas las dimensiones del universo y del hombre mediante puros procesos materiales. "La evolución, en efecto, presupone la creación; la creación en el contexto de la evolución se plantea como un acontecimiento que se extiende en el tiempo — como una creación continua— en la cual Dios se hace visible a los ojos del creyente como Creador del cielo y de la tierra".²⁹

27 Sabido es el interés por el tema del actual Pontífice que convocó en Roma científicos a los que conoció bien en sus años de profesor universitario para repensar las hipótesis sobre el origen del hombre.

28 R. LOW, en su ponencia al Simposio. Cf. R. SPAEMANN y R. LOW (los organizadores del Simposio por encargo de la Santa Sede), *Die Frage Wozu*, cit por M. ARTIGAS, *El hombre a la luz de la ciencia*, Madrid 1992, 97 (véase, del mismo autor, *Las fronteras del evolucionismo*, Sº, Madrid 1991, donde trata estas cuestiones con mayor detalle).

29 La expresión es de X. ZUBIRI, *Sobre el origen del hombre*, en *Revista de Occidente*, Madrid (1964) 144–173, inexplicablemente omitido en la recopilación póstuma hecha por I. ELLACURIA (Cf. *Sobre el hombre*, Madrid 1986), lo mismo que otros escritos, como *El hombre, realidad personal* (Rev. de Occ. 1963, 5 ss), en los que habla clara y rotundamente de la espiritualidad e inmortalidad del alma, dando falsamente a entender que el Zubiri maduro, liberándose de inhibiciones religiosas con el nuevo clima de libertad teológica del post–concilio, negaría el alma espiritual propia del hombre como esencia abierta, irreductible a una estructura meramente material de notas—de en unidad coherencial. Los prejuicios del brillante pensador, rector de la UCA nicaragüense trágicamente desaparecido, sin duda por el superficial liberacionismo que padecía, parecen haberle llevado hasta el extremo de adscribir a Zubiri —no sin injuria— a la teoría de la muerte total de la teología dialéctica protestante, que acepta sólo como dato de fe la resurrección del hombre entero en la Parusía, con la exclusión de toda escatología intermedia. Pedro LAIN ENTRALGO, cuya dilatada trayectoria de investigación antropológica he seguido y admiro —con creciente interés— ha hecho suya últimamente la misma posición, lamentablemente —e incoherentemente con su obra anterior—. Cf. *Cuerpo y alma*, Madrid 1992.

Es vana la pretensión de extraer de la Biblia conocimientos de ciencia natural. La Revelación y la enseñanza del Magisterio de la Iglesia católica que interpreta —siempre muy sobria— y enseña el camino de la salvación, y no pretende anticipar unos conocimientos que el hombre sólo puede descubrir mediante el estudio científico de la naturaleza. Pero existen frecuentes abusos en nombre de la ciencia, que es distorsionada no pocas veces en beneficio de ideologías materialistas y relativistas que nada tienen de científico. Esto exige un análisis científico riguroso que permita delimitar qué afirmaciones se encuentran realmente demostradas y cuales son solamente hipótesis más o menos plausibles, y qué otras afirmaciones son, en cambio, extrapolaciones que carecen de base científica y que, si se presentan como científicas, dan lugar a ideologías pseudo-científicas³⁰, que esconden mal la intención de dar argumentos a los apóstoles de un ateísmo militante con el “pathos” en no pocas ocasiones de de _____ religión atea que sustituye la biblia creacionista (del estilo de Wilson y Dawkins).

En el curso de un coloquio titulado "Science pour demain" que se celebró en la Sorbona en 1991 —que reunió numerosos investigadores de reputación internacional— fué claramente reconocido que la teoría darwiniana (considerada todavía como válida en el espíritu de numerosas personas) era insuficiente para dar cuenta de la evolución, y que la observación de los organismos vivos nos obligaba a plantear la cuestión de la finalidad, de la que no pocos científicos —en especial los mecanicistas y atomistas materialistas— habían creído poder prescindir definitivamente. El astrofísico Trinh Xuan Thuan subrayó con elocuencia que "el grado de precisión que ha permitido la aparición de la vida es comparable a la de un arquero que clavaría una flecha en un blanco de un centímetro al extremo opuesto del universo". En la conclusión del coloquio J. M. Pelot, pudo afirmar: "Es la primera vez que, en el curso de un coloquio que reúne tantas disciplinas diferentes, todos los científicos presentes estaban de acuerdo sobre el mismo punto: *la ciencia de ayer está superada*. Nos es preciso buscar *una nueva forma de ciencia que tenga en cuenta todas las dimensiones de la realidad, comprendida la dimensión divina*".

Esta nueva forma de ciencia es la que se abre a la metafísica y se reintegra con ella, pues está supuesta como condición de posibilidad por la actividad científica. Es lo que M. Artigas llama “naturalismo integral”.

Dios no compite con la naturaleza. Los planteamientos que contraponen a Dios y a la naturaleza se basan en un equívoco metafísico: no se advierte que la existencia y la actividad de las causas segundas, en vez de hacer innecesaria la existencia y la actividad de la Causa Primera, resultan ininteligibles e imposibles sin ese fundamento radical.

Por otra parte, se puede pensar que la cosmovisión evolutiva, en lugar de poner obstáculos a la existencia de la acción divina, es muy congruente con los planes de un Dios que, porque así lo desea, ordinariamente quiere contar con la acción de las causas creadas.

El progreso de las ciencias —observa M. Artigas— proporciona en la actualidad un conocimiento en el cual el orden natural adquiere la modalidad de una *autoorganización*. Cuando reflexionamos sobre esta cosmovisión actual, que se encuentra penetrada de sutileza y de racionalidad, resulta inverosímil reducir la naturaleza al resultado de la actividad de fuerzas ciegas y casuales. Es mucho más lógico admitir que la racionalidad de la naturaleza refleja la acción de un Dios personal que la ha creado, imprimiendo en ella unas tendencias que explican la prodigiosa capacidad de formar sucesivas organizaciones, enormemente complejas y sofisticadas, en diferentes niveles, hasta llegar a la complejidad necesaria para que pueda existir el ser humano.

El dinamismo y las potencialidades de la naturaleza aparecen asentadas en un fundamento radical, que no es otro que la acción divina, que explica su existencia y sus propiedades.. Toda la naturaleza aparece como el despliegue de la sabiduría y el poder divino que dirige el curso de los acontecimientos de acuerdo con sus planes, no sólo respetando la naturaleza, sino dándole el ser y haciéndole posible que posea las características que le son propias. Dios es a la vez trascendente a la naturaleza, porque es distinto de ella y le da el ser, e inmanente a la naturaleza, porque su acción se extiende a todo lo que la naturaleza es, a lo más íntimo de su ser.

30 Cf. E. PIGANI, *Bye Bye Darwin*, en "Psychologie", Agosto 1991, 20 ss.

Esta perspectiva muestra que las presuntas oposiciones entre evolución y acción divina carecen de base. Dios es diferente de la naturaleza y la trasciende completamente, pero, a la vez, como Causa Primera, es inmanente a la naturaleza, está presente dondequiera que existe y actúa la criatura, haciendo posible su existencia y su actuación fundándola radicalmente. Además, para la realización de sus planes, Dios cuenta con las causas segundas, de tal modo que la evolución resulta muy coherente con esa acción concertada de Dios con las criaturas. Además, el naturalismo pretende desalojar a Dios del mundo en nombre de la ciencia, pero para ello debe cerrar los ojos a las dimensiones reales de la empresa científica. Puede hablarse de <<naturalismo integral>> que, en la línea de las reflexiones anteriores, contempla a la ciencia natural juntamente con sus supuestos y sus implicaciones, cuyo análisis conduce a las puertas de la metafísica y de la teología.³¹

“Cualquier hipótesis científica sobre el origen del mundo, como la de un átomo primitivo de donde se derivaría el conjunto del universo físico, deja abierto el problema que concierne al comienzo del universo. La ciencia no puede resolver por sí misma semejante cuestión: es preciso aquel saber humano que se eleva por encima de la física y de la astrofísica y que se llama metafísica; es preciso, sobre todo, el saber que viene de la revelación de Dios”³².

El *Catecismo de la Iglesia Católica*, tras recordar el n.159 la ausencia de oposición real entre la ciencia y la fe, dice en sus nn. 283–284:

"La cuestión sobre los orígenes del mundo y del hombre es objeto de numerosas investigaciones científicas que han enriquecido magníficamente nuestros conocimientos sobre la edad y las dimensiones del cosmos, el devenir de las formas vivientes, la aparición del hombre. Estos descubrimientos nos invitan a admirar más la grandeza del Creador, a darle gracias por todas sus obras y por la inteligencia y la sabiduría que da a los sabios e investigadores (...). El gran interés que despiertan estas investigaciones está fuertemente estimulado por una cuestión de otro orden, y que supera el dominio propio de las ciencias naturales. No se trata de saber cuándo y cómo ha surgido materialmente el cosmos, ni cuando apareció el hombre, sino más bien de descubrir cuál es el sentido de tal origen".

1. Pierre Teilhard de Chardin y sus seguidores sostienen que no sólo no existe el más mínimo conflicto entre evolucionismo y el Cristianismo, sino que la evolución es el mismísimo plan salvífico de Dios (!) que no se lleva a cabo merced a la inmolación del Hijo de Dios en la Cruz, sino que gracias a la evolución, el Dios <<cósmico>> nos va llevando a todos, creyentes y no creyentes, a la consumación final del punto Omega teilhardiano –cosmogénesis y cristogénesis mediante– en donde el <<Hacia-arriba>> cristiano se incorpora al <<Hacia-adelante>> humano, en la plenitud del mundo tecnificado y socializado.

Esta postura representa la aceptación lisa y llana de la visión naturalista, inmanentista y materialista del evolucionismo camuflada en un lenguaje poético y ambiguo, aderezada –se ha dicho con palabras fuertes– con palabrería pseudopiadosa, incompatible con la Revelación Cristiana de la creación del hombre por parte de Dios.

2. Otros defienden un evolucionismo <<mitigado>> o <<moderado>>, que sería no sólo compatible con la fe cristiana sino, incluso, mucho más revelador de la magnificencia y sabiduría divinas, que esa postura <<estrecha>> llamada creacionismo antievolucionista, propia tan sólo de <<protestantes fundamentalistas>> y de católicos subdesarrollados intelectualmente (<<espíritus pusilánimes>> los llama Miguel Crusafont Pairó).

31 La ciencia natural –como ya advertimos en la Introducción– se trasciende a sí misma, ya que contiene supuestos e implicaciones que van más allá de las explicaciones naturalistas, las cuales a su vez refuerzan y precisan aquellos supuestos metacientíficos que conducen a las perspectivas de la metafísica y de la teología. Por ejemplo, la actividad científica supone que existe un orden natural, pues no busca otra cosa que conocer más y más ese orden, y cualquiera de sus logros es una manifestación particular del orden natural. Se encuentra un desarrollo sistemático de estas ideas en : M. ARTIGAS, *La mente del universo*, Pamplona 1999.

32 JUAN PABLO II, Discurso a la Academia Pontificia de Ciencias, “Que la sabiduría de la humanidad acompañe siempre a la investigación científica”, 3 octubre 1981.

Este evolucionismo moderado se distinguiría del radical y materialista, incompatible con la fe cristiana, en tres aspectos: 1– El proceso evolutivo tendría un *fin* querido por Dios: el hombre. 2– Todos los seres humanos se habrán originado de *un solo par* (monogenismo). 3– Solamente el *cuerpo* y no el espíritu del hombre sería producto de la evolución.

Piensan que es posible <<depurar>> al evolucionismo de sus orígenes darwinianos _ _ _ _ _ de sus contaminaciones materialistas, que serían producto de circunstancias históricas y personales, pero de ninguna manera en elemento estructural de esta hipótesis.

Esto significaría entonces que Dios habría dispuesto las leyes de la naturaleza de manera tal, que la materia inanimada pudiera producir una <<ameba>> digamos, y que esta ameba habría podido –a través de toda la variedad de seres intermedios– evolucionar hasta el primate y finalmente hasta el hombre. Vale decir, que la evolución habría sido el *método* del cual se valió Dios para crear al hombre, previo paso por el simio.

Este evolucionismo planificado o dirigido para producir el cuerpo del hombre es completamente inaceptable para el evolucionismo materialista dominante, sobre todo en los países anglosajones. Condenado incluso, explícitamente, por el <<Syllabus>> darwinista de los más prestigiosos evolucionistas.

Gerge Gaylord Simpson, profesor que de de Paleontología, de los Vertebrados en la Universidad de Harvard, y uno de los grandes popes del evolucionismo contemporáneo, se encarga de esclarecer el punto de los evolucionistas confundidos, con estas palabras:

<<Quizá un finalista pudiera creer que la evolución tenía un único objetivo, tal como la obtención del hombre y se detuvo una vez llegado al mismo. Pero de hecho, *la evolución no es finalista...* El hombre es el *resultado impensado de un proceso materialista carente de objetivos; no fue planeado*. Es un estado de la materia, una forma de vida, un tipo de animal... *El hombre no era, evidentemente, el objetivo de la evolución, la que con ceteza carece del mismo*. No podía estar planeado, en una operación totalmente *desprovista de planes*>>.³³

Stephen Jay Gould, autor de la teoría de equilibrimo puntuando –que no deja de ser evolucionismo puro, aunque más elaborado y menos superficial que el darwinismo originario–, sucesor de Simpson en Harvard, y posiblemente el más famoso de los evolucionistas actuales, expresa:

<<Muchos paleontólogos, yo incluido, consideramos el Homo Sapiens como un minúsculo e *impredecible* vástago del copiosamente ramificado árbol de la vida; un feliz accidente del último instante geológico, sumamente improbable de aparecer otra vez, si pudiéramos hacer crecer nuevamente el árbol de la semilla>>.³⁴

Ernst Mayr, el famoso taxonomista de la Universidad de Harvard –ya retirado– y también, una autoridad indiscutida en estos temas, expresa que:

<<Las causas naturales postuladas por los evolucionistas, separaron completamente a Dios de su Creación... El nuevo modelo explicativo reemplazó la *teología planificada*, por el proceso *fortuito* de la selección natural. Esto requirió un nuevo concepto de Dios y una nueva base para la religión>>.³⁵

3. Uno de los postulados fundamentales del evolucionismo darwinista, es que los cambios o modificaciones que habrían brindado la materia prima para la evolución (las mutaciones), fueron *producto exclusivo del azar*. Y azar en sentido absoluto. (Azar esencial, lo llama Monod).

4. Algunos sostienen que si bien las modificaciones son al azar, la selección natural, actuando en una segunda etapa, filtraría ese azar, dando dirección al proceso, pues la selección

33 George GAYLORD SIMPSON, *El sentido de la evolución*, Eudeba, 1977, 275, 297, 233.

34 Stephen Jay GOULD, *Natural History*, Marzo 1993, 20.

35 Ernst Mayr, <<Science>>, Vol. 176, Junio 2, 1972, 988.

natural sólo puede actuar sobre las modificaciones que le brinda el azar. Y de la misma manera que cero, por cualquier otro número, sigue siendo cero, el azar –aún cuando actuase la selección natural– seguiría siendo azar, porque para dar dirección a un proceso hace falta *inteligencia*. Y la selección natural es –por definición– un *mecanismo ciego*, incapaz de dar dirección a nada. Incapaz de eliminar el azar.

CAPÍTULO II

La emergencia de lo nuevo en el proceso de aparición de la vida (biosfera) y del hombre (noosfera).

Expongo las conclusiones más fiables de la investigación científica sobre la escala óptica ascendente de la amteria, la vida en sus diversos grados y de ésta al hombre se explique o no genéticamente en clave evolutiva transformista.

Aunque se pueda admitir razonablemente la existencia de la evolución, si se prueba que hay motivos suficientemente sólidos –cada vez soy más escéptico, conforme voy conociendo los argumentos (cfr. cap. III) de sus detractores–, es forzoso reconocer –en cualquier caso– que es difícil someter a contrastaciones empíricas que pongan a prueba las tesis básicas de las teorías evolucionistas. El evolucionismo se refiere, en efecto, a procesos que habrían ocurrido en tiempos muy remotos. Además es necesario acudir a muchas hipótesis para interpretar los fósiles que se conservan, y los procesos evolutivos tienen un carácter único, teniendo en cuenta que no son fenómenos repetibles que pueden someterse a experimentos controlados.

Como es bien conocido, *las pruebas fundamentales del hecho evolutivo* se extraen de la *Paleontología* (progresiva aparición de las especies, correlativamente al ambiente), de la *Anatomía comparada* (semejanzas genéricas, órganos "homólogos", órganos "rudimentarios"), de la *Embriología* (semejanza entre los embriones: la "ontogénesis" como recapitulación de la "filogénesis"), y de la *Genética* (común estructura cromosómica de todos los seres vivos). Algunos de los AA. citados añaden –más bien como fuente de argumentos en contra de algunas hipótesis evolucionistas de la Geología. A todos ellos haremos una referencia en este “Breve Trata

Cuando Darwin formuló su hipótesis evolucionista, aún no se conocía nada la *Genética*, que es en la actualidad uno de los argumentos más importantes que se utilizan en favor del evolucionismo. En torno al cambio de siglo, el evolucionismo sufrió una seria crisis, de la que se recuperó cuando, hacia 1930, se formuló la denominada *Teoría sintética* de la evolución, o *neo-darwinismo*, que incorporó al evolucionismo la avances de la Genética. Luego, la biología molecular ha pasado a constituir otro argumento básico del evolucionismo³⁶.

Alan C. Wilson, profesor de Bioquímica en la Universidad de Berkeley y autor de la teoría de la *Eva africana*, escribe: "Los genomas son fuentes objetivas de datos porque ofrecen pruebas no calificadas, a fin de cuentas, por ningún modelo evolutivo. Las secuencias génicas, empíricamente verificables, no se moldean con prejuicios teóricos. En cambio, los fósiles no admiten, por principio, una interpretación objetiva; las caracteres físicos por los que son calificados reflejan necesariamente los modelos que los paleontólogos quieren probar. La

36 A. LIMA-DE-FARIA estudió el evolucionismo en relación con la evolución molecular y la organización de los cromosomas *Molecular evolution and organization of the chromosome*, Elsevier, Amsterdam-New York-Oxford 1983. En esa obra que consta de 1.186 páginas, se acentúa el determinismo físico como clave para comprender la evolución, rebajando la importancia que suele atribuirse al azar y a la selección natural. Sin embargo, los conocimientos actuales sobre Biología molecular son insuficientes para abordar con seguridad estos temas. Cf. M. ARTIGAS, *El hombre a la luz de la ciencia*, cit. 105.

comparaciones genéticas dan pie para sostener que todos los humanos vivientes pueden remontarse por líneas genealógicas maternas de descendencia hasta una mujer que vivió hace unos 200.000 años, probablemente en África y de ahí se extendieron a otros. Los biólogos han ganado la partida a los paleontólogos, que creían que había que remontarse a un millón de años.

Ya había ocurrido hace años algo parecido. Según WILSON "tiempo atrás, creían los paleontólogos que la división entre los homínidos y los antropomorfos ocurrió hace 25 millones de años. Nosotros manteníamos que los genes de homínidos y antropomorfos eran demasiado parecidos para que el cisma se remontara más allá de unos pocos millones de años. Tras quince años de porfía, ganamos la partida, al admitir los paleontólogos que la razón estaba de nuestra parte. De nuevo andamos a la greña, ahora a propósito de la última fase de la evolución humana. (Pero llevan los biólogos las de ganar por lo que se ve). No se trata de que unos sean los malos, y otros los buenos: en todo se supone la honradez científica (aunque está más justificada su puesta en duda por la voluntaria marginación de tantos argumentos en contra que oponen sus detractores). Más, sea como fuere, lo cierto es que algunas hipótesis paleontológicas tienen todavía hoy dominada a la opinión pública, que mantiene una difusa creencia en la perfecta evolución sólo material habida entre nuestros ancestros de hace millones de años y el hombre actual. A ello ha contribuido la divulgación de algunas teorías y, sobre todo, de los dibujos que las ilustran (ya demostrados falsos, pero aún creídos)".

La proliferación de noticias sobre el "Hombre de Atapuerca" ha entrado por la puerta grande en la controversia científica citada, así como en la pugna por la conquista de la opinión pública. Y es que los paleontólogos pretenden probar con él la hipótesis de origen pluricontinental y pluriétnico del hombre, a base de afirmar que el *ataporquensis* es antecesor directo de los neandertales que vivieron hace 80.000 años y a quienes muchos expertos consideran pertenecientes a una raza europea vetusta de *Homo sapiens*³⁷.

Pero, aunque se mostrara que el Ataporquensis sea predecesor del Neanderthal (una hipótesis muy problemática), está hoy cuestión que éste sea antecesor del Homo Sapiens moderno. Por tanto, engañarse en demostrar que el Ataporquensis precede al Neanderthal es relegar al Ataporquensis a un papel secundario al problema, y a encastillarse en la postura predogmática característica de los evolucionistas: a saber, la elevación de la evolución a categoría de dogma, aun antes de determinar el alcance de ese término ambiguo³⁸.

En cuanto a la prueba de *Anatomía comparada*, "las generales semejanzas estructurales y funcionales constituyen todo lo contrario de lo que se esperaría a partir del simple juego del azar, para el cual no tiene sentido ninguna preferencia por uno u otro modo organizativo, ni la existencia de un plan básico constante. En cambio, estas semejanzas constituyen una clamorosa revelación de una sapientísima racionalidad y unidad del plan constructivo, lo cual postula la intervención creadora del Sumo Hacedor. ¿Y los órganos rudimentarios (apéndice, coxis, etc.)? Poco a poco se ha ido demostrando su utilidad (funcionalidad actual o pasada), presentándose tales restos (p.ej., los brotes dentales del feto de ballena) como elementos útiles para la estructuración inicial del individuo (en la ballena, que no tiene dientes, para la idónea estructuración de la mandíbula): en definitiva, queda excluida la casualidad y confirmada la intervención creadora".

Por lo que respecta a la *Embriología*, las semejanzas embrionarias, no suponen una <<recapitulación de la filogénesis>> (Haeckel), sino una obvia semejanza microscópica entre las primeras fases embrionarias (llegando hasta la igualdad externa de las microscópicas células-células-huevo fecundas), previa a las divergentes actualizaciones del desarrollo: es decir, una confirmación más del plan unitario que es base del mismo".

37 Cf. M DELGADO, Sobre el origen del hombre, Palabra, Mayo, 1996 70-71.

38 A propósito de las relaciones geográficas entre el Neanderthal y el Homo Sapiens ver Ofer BAR-YOSEF y Bernard VANMEERSCH, *El hombre moderno de Oriente Medio*, Scientific American, Junio 1993, en donde se lee: "llegamos a la conclusión de que el H. Sapiens moderno había vivido en una de aquellas cuevas (de Oriente Medio) hace entre 80.000 100.000 años, mucho antes de su aparición en parte alguna... Los resultados anteriores dieron al traste con la relación genealógica que durante tanto tiempo se había mantenido. En lo sucesivo no podría mantenerse que los seres que mostraban aquellos esqueletos robustos (neanderthales) eran antepasados de los esqueletos gráciles (Cro-Magnón).

La progresiva aparición de especies biológicas hasta los homínidos prehumanos que anteceden a la emergencia del hombre actual, que estudia la *Paleontología*, podría probar, en todo caso, la aparición progresiva de "formas" en secuencia progresiva de gradación biológica. Pero no *el evolucionismo espontáneo del llamado "naturalismo anticreacionista"*, entendido —según el sentido usual en miles de publicaciones que conforman una falaz opinión demasiado difundida— como la aparición "casual" de aquellas formas debida al juego "casual" de la actividad material. Esta es incapaz de preferir lo "más" a lo "menos"; más bien tiende a lo menos, a la degradación de la energía, a lo irreversible, al desorden (aumento de la "entropía"). Sin embargo, la aparición progresiva es perfectamente compatible con la prospectiva de un plan creador, *ordenado* y dirigido a la culminante aparición del hombre. Esas creencias, más que apoyar tal modelo de evolucionismo, confirma la existencia de un plan divino y de una intervención creadora.

Actualmente, la común estructura celular y cromosómica de las células en todos los seres vivos es considerada por la *Genética* como el punto de partida de una presunta (y problemática de creciente puesta en duda) prueba fundamental del evolucionismo. El descubrimiento de las estructuras cromosómicas, donde se encierra la "programación" genética del individuo, más que reflejar una "autónoma" y "casual" producción evolutiva de todas las especies, desvela el secreto que "liga" a estas íntimas estructuras con la totalidad del desarrollo específico de los individuos, y evidencia aún más —en la presunta metaespeciación— la unitaria y racional intervención creadora del plan de base constructivo general, que no sólo desciende hasta la unidad macroscópica del embrión, sino también a la unidad microscópica³⁹. Conduce, en efecto, a una clamorosa revelación de *una sapientísima racionalidad y unidad de un plan constructivo en el que emerge lo nuevo*. Todo lo cual postula una intervención creadora de Dios, como nos proponemos mostrar a continuación, por una exigencia rigurosamente metafísica (La emergencia de la "novitas essendi" —epigénesis— ha sido puesta en evidencia por C. Tresmontant con singular rigor. Otros autores —como M. Artigas— que se ocupan del tema después de él, ignoran -o marginan, quizá por su condición de filósofo —fue profesor de Filosofía en la Sorbona—, no especialista en ciencias biológicas, aunque siempre bien informado de los datos que aporta a la reflexión metafísica— su decisiva aportación siempre válida en torno a los años 60 y 70). Veámoslo.

1. *Del big-bang a la estabilización de la materia.*

El modelo del Big-Bang, la Gran Explosión fue propuesto por el astrónomo y sacerdote católico belga Georges Lemaître en 1927, utilizando la teoría de la relatividad general que Albert Einstein había formulado en 1916. Las ecuaciones de la teoría de la relatividad permiten calcular el movimiento local de la materia bajo la acción de la gravedad, y por ese motivo resultan apropiadas para describir el universo a gran escala, ya que bajo esa perspectiva el universo es un sistema físico compuesto por objetos dotados de gran masa, las galaxias, que se encuentran separadas por grandes distancias, y la fuerza que determina la evolución del sistema es la gravedad. Este modelo frecuentemente admitido en la actualidad (si bien en modo alguno probado)⁴⁰, calcula que la edad del universo estaría comprendida entre los 10.000 y 20.000

39 Cf. P. C. LANDUCCI, *Darwinismo: la destrucción de un mito*, en Palestra del clero, 15–II–1985.

40 El modelo de la gran explosión goza, en general de buena salud, pero plantea importantes interrogantes. Un artículo de 1994 en "Natura" dedicado a exponer la situación actual, concluía con las siguientes palabras: Ignoramos por qué hubo una gran explosión o qué pudo haber antes. No sabemos si nuestro universo tiene parientes —otras regiones en expansión muy alejadas—. No entendemos por qué las constantes fundamentales de la naturaleza tienen los valores que tienen. La teoría de la gran explosión está respaldada por abundantes indicios: explica la radiación cósmica de fondo, la concentración de elementos ligeros y la expansión de Hubble. Por tanto, lo más seguro es que cualquier nueva cosmología incluirá el modelo de la gran explosión. Cf. M. ARTIGAS, *Ibid*, 117, *Desarrollos recientes en evolución y su repercusión para la fe y la teología*, en "Scripta theologica" XXXII (2000), 243—263. Lemaître era profesor en la Universidad de Lovaina cuando en 1925 propuso la idea, bastante novedosa por entonces,

millones de años —18.000 es la cifra más comúnmente citada por los autores recientes—. El modelo dice que la materia se encontraría concentrada en un estado de enorme densidad y temperatura. Como consecuencia de la explosión se habría producido una expansión que iría acompañada de un enfriamiento progresivo. En el primer segundo la temperatura sería de unos 10.000 millones de grados; sólo habría entonces radiación de algunos tipos de partículas entre las que se darían interacciones muy violentas. "Al cabo de tres minutos, el descenso de la temperatura habría permitido la nucleosíntesis o formación de los núcleos de los elementos más ligeros, el hidrógeno y el helio. Transcurridos varios cientos de miles de años, con una temperatura de pocos miles de grados se habría producido la recombinación o formación de átomos enteros. Más tarde se habrían formado la estrellas y las galaxias. Las reacciones nucleares en el interior de las estrellas producirían los elementos más pesados, que se desprenderían por el espacio en las explosiones de estrellas y serían el material de donde se formarían planetas como la Tierra"⁴¹.

Se supone —en resumen— que se da en el curso del tiempo una evolución de la materia de lo más simple a lo más complejo: formación de unos pesados núcleos, probablemente en el interior de las estrellas; formación de los sistemas galácticos, y formación de planetas a partir de la explosión de estrellas por desprendimiento de sus elementos más pesados.

Después, hace aproximadamente cuatro mil millones de años asistimos al proceso de composición o "*estabilización de la materia*" (Zubiri) sobre *nuestro oscuro planeta que se formó hace unos 4.500 millones de años*. No existe ninguna razón para suponer que este proceso no se produjo más que aquí, sobre la Tierra, y no también en otros múltiples sistemas solares, en múltiples galaxias diferentes.

Los átomos tienen una estructura, más o menos compleja según los elementos considerados; pero a partir de cierto momento, en nuestro planeta, se efectúa una composición, una organización de los átomos entre sí, en estructuras cada vez más complejas, disimétricas. Estas estructuras entran, a su vez, en composiciones que son estructuras de estructuras. Las moléculas gigantes —proteínas, ácidos nucleicos— son composiciones de estructuras, en un orden determinado para cada caso. Estas macromoléculas poseen una complejidad tan enorme, que se hace impensable la hipótesis de que hayan tenido su origen de modo espontáneo, sin un plan teleológico que postula una Inteligencia ordenadora y providente que todo lo dispone para la emergencia de la vida⁴².

2. 2 *La emergencia de la vida: vitalización de la materia estabilizada (biofera).*

de un universo en expansión, que justificaría la velocidad radial de las nebulosas extra-galácticas. El trabajo alcanzó pronto gran notoriedad. Albert Einstein reconoció la validez del tratamiento matemático de Lemaître, pero se negó a aceptar la idea de un universo en expansión.

En 1927, invitado por Eddigton al Reino Unido, explicó que el universo podía haber surgido a partir de una singularidad inicial, lo que llamó el átomo primigéneo, que posteriormente se habría expandido, dando lugar a las distintas estructuras cósmicas. Lemaître lo comparó con un "huevo cósmico". Tras el escepticismo inicial, en 1935, Lemaître volvió a exponer su teoría a Einstein, ahora en California. Cuentan que el genio alemán exclamó, entusiasmado: <<Es la explicación más bella y satisfactoria de la creación, que jamás he escuchado>>.

En sus últimos años, Lemaître se dedicó también al cálculo numérico y a la programación informática y poco antes de morir en 1966, tuvo noticias del descubrimiento de la radiación de fondo de microondas, que resultaría una prueba clave de la teoría del Big Bang, desarrollada a partir de sus primeros trabajos gracias al impulso de científicos como Alexander Friedmann o Gerge Gamow. Cfr. C.BLANCO, *La Razón*, 2-V-07, 47.

41 M. ARTIGAS, *Ibid*, 118.

42 C. TRESMONTANT, *Comme se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu*, París 1966 (trad. esp. Barcelona, ed. Flors) 152. *El problema de la existencia de Dios*, en "La fe, hoy" Madrid, 1968, 83ss. Los datos de esta exposición proceden, en buena parte, de estos y otros escritos de este conocido profesor de la Sorbona. Las investigaciones posteriores de las últimas décadas, nada han aportado que no sean nuevas hipótesis sobre la materia orgánica inerte de la que emerge la vida, condicionando su origen; pero no explican ésta en su causa propia, que es trascendente al proceso evolutivo intramundano, como veremos.

a. *El origen de la vida.*

Aunque varios investigadores otorgan categoría de seres vivos a los virus, por su capacidad de reproducirse, estos no cumplen ciertamente con las notas constitutivas de los seres vivos –independencia del medio y control específico sobre él (Zubiri)–, ya que *no son autónomos*; es decir, capaces de existir independientemente –en un medio de cultivo por ejemplo– debiendo, en forma imprescindible, parasitar una célula para poder hacerlo.

Los atributos vitales se encuentran, en su forma más elemental –aunque completa en sí misma– en la célula. El problema del origen de la vida a partir de la materia inanimada equivale, en última instancia, al problema del origen de una célula. Veámoslo.

Algunos sostienen que la progresiva complejización de la materia –de la cual la vida sería una etapa– fue el resultado de un proceso orientado; de un proyecto asendente y constructivo; de una finalidad, que concluye en el hombre y la sociedad; con origen en Dios sin ninguna intervención ulterior divina (Teilhard), en la misma materia para otros (Oparin, representante del materialismo dialéctico). Tanto unos como otros sostienen que la aparición de la vida sería una consecuencia no sólo previsible, sino aún inevitable de la acción de las leyes de la materia inanimada.

En síntesis: en el problema de la biogénesis sólo hay dos posturas científicamente discernibles, porque sólo hay dos posibilidades. O la vida se originó espontáneamente a partir de la materia inanimada, o no. Esto es lo único que puede ser evaluado científicamente.

Pero si la vida realmente se originó en forma espontánea, a partir de la materia inanimada, la ciencia debe ser capaz de explicar el *mecanismo* que hizo esto posible. Proyecto o no proyecto.

Los vivientes primitivos se supone que aparecieron entre 4.500 millones de años —edad de la tierra— y la datación de los fósiles más antiguos, 2300 millones de años. Son varias las teorías que pretenden explicar el origen de la vida. Algunos, como A. Oparin proponen que habría surgido en la profundidad de los océanos.

Las hipótesis de biogénesis sostienen que la vida se originó a partir de la organización espontánea de la materia inanimada. Esta estabilización organizadora de la materia, desde simples átomos y moléculas inorgánicas, hasta una célula –llamada evolución química molecular–, se habría realizado por etapas de complejidad creciente, en el curso de millones de años, por la sola acción de las leyes fisicoquímicas.

En una primera etapa, se habrían producido las moléculas orgánicas elementales – aminoácidos–, bases nitrogenadas, azúcares, etc.- que forman parte de las grandes moléculas características de los seres vivos. Esta primera etapa se habría desarrollado en la atmósfera.

En una segunda etapa, la polimerización espontánea de las moléculas orgánicas elementales habría dado origen a las moléculas complejas constitutivas de los seres vivos. Sobre todo, proteínas y ácidos nucleicos. Esta segunda etapa se habría desarrollado en el mar.⁴³

En una tercera etapa, por unión de las proteínas y los ácidos nucleicos, se habrían formado –también en el mar– las primeras células

En resumen: moléculas inorgánicas → biomonómeros → biopolímeros → células.

Todo esto en forma espontánea, por el azar de los movimientos moleculares, de acuerdo con las leyes que rigen la materia inanimada.

Otros herederos del legado de Stanley Miller —que simuló en 1953 las condiciones de la atmósfera primitiva y logró obtener aminoácidos con una descarga eléctrica, con los que se

43 La vida es infinitamente más que proteínas. No obstante, al ser estas un componente esencial de todo ser vivo, cualquier hipótesis de biogénesis que no pueda explicar satisfactoriamente su origen, queda –por ser sólo hecho– descalificada.

constituyen las proteínas—⁴⁴ como Harold Crey y el mejicano Antonio Lazcano, sostienen que la vida surgió de una sopa biótica con los compuestos orgánicos necesarios para construir moléculas más rudimentarias que los aminoácidos ADN y HRN, en un ambiente quizá frío. Según ellos, bastaron diez millones de años para que la vida apareciera y evolucionase sobre la tierra, en charcas pequeñas, en el interior quizá de las rocas de la corteza terrestre o en pequeñas ensenadas que, al evaporarse, concentran los compuestos orgánicos. Otros como Juan Oró sostienen que la vida tendría su origen en otras regiones del espacio y habría llegado a la Tierra por choque de meteoritos. Los enigmas que quedan sin explicar en estas y otras teorías propuestas⁴⁵, son muy grandes. Basta pensar que el DNA de una bacteria, uno de los vivientes actuales más simples, puede tener unos dos millones de nucleótidos, de cuya organización depende que el DNA sea funcional y pueda dirigir la producción de más de un millar de proteínas diferentes. La vida que existe ahora en la Tierra se basa en la interacción mutua entre ácidos nucleicos (DNA y RNA) y proteínas, y viceversa. Además, esas macromoléculas poseen una enorme complejidad, lo que hace difícil pensar que se originasen de modo espontáneo.

No puede haber proteínas sin células que las produzcan. Si es así, las hipótesis según las cuales la vida se habría originado como consecuencia de la acumulación progresiva y al azar de los elementos químicos de una célula —estas hipótesis, no pueden siquiera explicar el origen de las sustancias químicas de la vida.

En efecto, no se pueden sintetizar proteínas en el laboratorio sin células. Pero además de que el científico que realiza la síntesis es también un conjunto de células (y a algunos les encanta creer que no son *nada más que eso...*), en una síntesis de laboratorio siempre se utilizan *enzimas extraídas de células*. O copiadas previamente de las enzimas de una célula. O sea que, directa o indirectamente, siempre son necesarias células para fabricar proteínas.

La síntesis de las proteínas es un proceso de extraordinaria complejidad, que constituye una verdadera maravilla cibernética molecular. En este proceso interviene la célula en su totalidad. Membranas, maquinaria metabólica, enzimas, ácidos nucleicos, etc. La organización y sincronización de este proceso es tan formidable, que la más sofisticada de las computadoras es apenas un juego de niños, con la perfección de este mecanismo.

Las formidables dificultades que plantea la síntesis de las proteínas se resuelve en última instancia en un proceso de información. Información para explicar la dirección de la energía durante la síntesis; información para lograr la asimetría óptica; información para especificar la secuencia de los aminoácidos, etc. Durante la síntesis proteica en el laboratorio, esta información provee la inteligencia del científico que dirige la reacción. Previo habérsela apropiado mediante el estudio de las proteínas sintetizadas por las células.

Toda la estructura y el funcionamiento de una célula —la *vida* en última instancia— están rigurosamente *programados* a nivel de la información que poseen las células del ADN. El ADN se autoreplica dentro *dentro de la célula*. O, mejor expresado, la célula se reproduce, replicando —haciendo copias— de su ADN.

Pretender explicar el origen de la información que vehiculiza el ADN, a partir del análisis químico de sus moléculas, es como pretender explicar el significado de una palabra, a partir del análisis químico de las moléculas de la tinta (!)

Los mismos disparates que se proponen para *explicar* la aparición de las proteínas (azar, millones de años, descargas eléctricas, etc.), se proponen también para explicar la aparición de los ácidos nucleicos (ADN). Pero la información de un código, un mensaje, supone —inevitablemente— la acción de una *inteligencia*. Es absolutamente inconcebible el origen de una información, sin una inteligencia para crearla.

Y esto es lo que los expertos en biogénesis no se resignan a *entender*. Pues esa inteligencia, obviamente, habría sido una inteligencia pre-biológica, es decir, que existió *antes* que la vida y que creó la información necesaria para la aparición de aquélla. De la misma manera que el plano es anterior al edificio —que no es sino su materialización— así también el código de la vida y la inteligencia que los creó son anteriores a la vida misma.

44 G. WALD, *The Origin of Life*, Sci. Amer” (1954), 46.

45 Cfr. L. E. ORGEL, *Origen de la vida sobre la tierra*, “Investigación y ciencia”, n. 270, 1999, 7—37; J. HORGAN, *Tendencias en evolución*, Ibid, n. 175, 1991, 80—90. M. ARTIGAS presenta un breve resumen de las diversas teorías en *Desarrollos recientes*, cit. (Scr. Th. 2000, 246 ss).

Conclusión ésta verdaderamente horripilante para muchos científicos, que están más dispuestos a aceptar la cuadratura del círculo, que este postulado *–especulativamente imprescindible–* de una inteligencia anterior a la vida.

El origen de la vida es inconcebible, a menos que una inteligencia que haya actuado sobre la materia organizándola. No se trata de que la ciencia no pueda *todavía* explicar el origen de la vida. Lo que realmente no se puede explicar es que todavía haya científicos que acepten la biogénesis espontánea. Porque el verdadero conocimiento científico indica la absoluta imposibilidad de que la vida pueda haberse originado al azar, a partir de la materia inanimada.

John Maddox, director de la revista Nature durante 23 años, hace unas interesantes reflexiones en tres extensos capítulos sobre el futuro de la ciencia —“lo que queda por descubrir”⁴⁶—: la materia, la vida y nuestro mundo. En las ciencias de la vida, los problemas son —según Maddox— todavía mayores que en física fundamental. Por ejemplo, el origen de la vida en nuestro planeta sigue siendo un misterio, aunque sabemos que la vida surgió hace menos de 4.000 millones de años, a partir de moléculas formadas por materiales inorgánicos⁴⁷.

Pero, en todo caso, la investigación científica podría explicar quizá cómo aparece la vida a nivel de *causas segundas* en el proceso evolutivo, pero no el *porqué* de los caracteres de la misma, cuya radical novedad con respecto a la precedente materia organizada inerte —que no se reproduce ni autorregenera— postula una Causa trascendente, Causa primera respecto a dinamismo de causas, que de Ella participan y en ella actúan. Es lo que Zubiri designa como *Creación evolvente*.

La ilusión en que ha caído gran parte de la ciencia más especializada (a cuya zaga circula desde hace tanto tiempo la opinión pública), creyendo haber descubierto ya la esencia de la vida resolviéndola en términos puramente mecanicistas (a la cabeza, el premio Nobel Jacques Monod), es clamorosa e inexcusable.

La ilusión consiste en creer haber explicado el secreto de la vida con el descubrimiento, ciertamente admirable, de la estructura microscópica molecular, filiforme y de doble hélice, del ácido desoxirribonucleico, constitutivo esencial de los cromosomas de los núcleos celulares. Así se funda la falsa asimilación del ser vivo con un mecanismo inanimado.

Es tal la incoherencia de los defensores del mecanicismo vital que contrariamente al caso de la máquina, cuya estructura “ordenada” reconocen obviamente debida a la intervención extrínseca de un artífice inteligente, tienen el coraje de negar absolutamente semejante intervención para el mecanicismo de la vida, inmensamente más complejo, atribuyéndolo al simple efecto evolutivo del juego causal de las ciegas fuerzas fisicoquímicas. ¡Es la destrucción del sentido común!⁴⁸.

El misterio es cómo pueden estas estructuras moleculares complicadísimas y microscópicas dominar la materia hasta asumirla desde fuera y elevarla hasta su “inmanente” actividad conservadora, hasta su capacidad de “autorreconstrucción” y “autorreproducción”. Este es el secreto de la vida y de su trascendencia, de su misterio. Examinemos este misterio del origen de la biosfera y —en el apartado siguiente— de sus progredientes grados de vitalidad en

46 J. MADDOX, *Lo que queda por descubrir*. (Una incursión en los problemas aún no resueltos por la ciencia, desde el origen de la vida hasta el futuro de la humanidad), Madrid 1999.

47 J. MADDOX, *Lo que queda por descubrir*, cit., hace una incursión en los problemas aún no resueltos por la ciencia, desde el origen de la vida hasta el futuro de la humanidad. El cometido de la ciencia —según el A.— sería más formular preguntas naturalmente inteligentes, que dar respuestas. Todo descubrimiento científico presenta nuevos interrogantes. Así, Popper ha podido escribir que “el antiguo ideal científico de la episteme —de un conocimiento absolutamente seguro y demostrable— ha demostrado ser un ídolo. La petición de objetividad científica hace inevitable que todo enunciado científico sea <<provisional para siempre>>: sin duda, cabe corroborarlo, pero toda corroboración es relativa a otros enunciados que son, a su vez, provisionales. Su finalidad consiste en descubrir siempre problemas nuevos, más profundos y más generales, y de sujetar nuestras respuestas (siempre provisionales) a contrastaciones constantemente renovadas y cada vez más rigurosas”.

“Todavía no se le ve el final proceso de investigación. Los problemas aún no resueltos son gigantescos. Mantendrán ocupados a nuestros hijos y a los hijos de nuestros hijos durante siglos, y tal vez hasta el final de los tiempos”.

48 Cf. P. C. LANDUCCI, o.c., 6.

las especies vivientes que se van originando sucesivamente en la así llamada historia natural biológica, se admita o no metaespeciación o evolución de unas especies a otras “constituyendo modelos de “árboles vitales” en la imposible búsqueda de eslabones inmediatos.

Todo el devenir biológico del ser viviente: desarrollo, funciones, reproducciones está determinado por un código contenido en su primera célula heredado de los progenitores y reproducido en todas sus otras células. La célula circundada por una membrana que regula los cambios con lo exterior constituye un laboratorio químico capaz de sintetizar millones de compuestos diversos: proteínas, macromoléculas compuestas por aminoácidos y las encimas, o proteínas codificadas que provocan todos los procesos biológicos. Los mecanismos de laboratorio están representados por pequeños órganos incluidos en el citoplasma: mitocondrias, ribosomas, lisosomas etc. El núcleo constituye la dirección. En el núcleo se contienen, en efecto, los cromosomas cada uno de los cuales está constituido por una larguísima molécula de DNA (Acido desoxirribonucleico). Cada molécula de DNA está compuesta por dos cadenas en forma de doble espiral, cada una constituida por una serie de nucleótidos. Cada nucleótido lleva consigo un azúcar (disosibrosio), un ácido ortofosforico (PO₄) y una base escogida entre cuatro: dos bases purínicas (adenina y guanina) y dos bases pirimidínicas (timina y citosina). Los dos filamentos de DNA están unidos por las bases: una purínica junto con una pirimidínica. Las cuatro letras del DNA permiten acumular gran número de informaciones: los 46 cromosomas del hombre contienen el equivalente a una biblioteca de millones y millones de volúmenes. Cada tres letras forman un aminoácido –como las “palabras” que si se reagrupan forman “frases”: genes (proteínas) que se reagrupan, a su vez en párrafos cada uno de los cuales corresponde a genes que concurren a una misma función. El DNA lo dirige todo. De modo aproximativo, el DNA fabrica como una especie de doble o copia de sí mismo. El RNA, que en el citoplasma hará que entren en función todos los procesos necesarios. Estos se desarrollan bajo el control de sistemas de regulación que pueden activarlos o bloquearlos. La célula se reproduce por sí misma haciendo posible el desarrollo de ser viviente cuando los dos filamentos de DNA se dividen y cada mitad viene completada por nucleótidos fabricados por la acción de ciertas encimas. Cuando los cromosomas se duplican en sus copias exactas, tiene lugar la mitosis que termina con la creación de una segunda célula. Y así a continuación, con las modificaciones que comporta la producción de células y órganos especializados previstos en el código genético. Todo ello es extremadamente complejo y todavía no perfectamente conocido. Pero parece claro que toda evolución se encuentra, en principio, obstaculizada por un “sistema” sustancialmente conservador. Ereditariamente sólo una modificación inscrita en el código genético puede ser transmitida. Y esta sólo puede encontrarse inscrita en virtud de un incidente de reproducción que acontece en el momento de la duplicación (o desdoblamiento) de DNA. Podemos entender con facilidad como la mayor parte de los incidentes genéticos lleguen, no sólo a dañar la “maquina”, sino también a provocar la muerte del sujeto. Los únicos incidentes que pueden dar origen a una evolución son tales que, afectando a los elementos secundarios, no alteran una función importante. No hay, pues, lugar a una metaespeciación (macro–evolución de especie a especie, sino microevolución).

Las células sexuales proveen solamente la mitad de los cromosomas de cada progenitor, de modo tal que consienten la mezcla de las herencias genéticas y la aparición de eventuales pequeños incidentes que pudiesen advenir a los códigos genéticos.⁴⁹

Las proteínas y ácidos nucleicos, que son estructuras de estructuras, moléculas gigantes (“*materia estabilizada*”), hacen posible la aparición de la vida, en cuanto permiten transmitir mensajes genéticos cuya finalidad es la de componer seres vivos; pero no pueden dar razón suficiente de ella, pues asistimos a la emergencia de algo radicalmente nuevo: hay verdadera “epigénesis”, novedad de ser⁵⁰. En efecto, cuando aparecen –incluso los más simples conocidos,

⁴⁹ Cfr. D. RAFFARD DE BRIENNE, *Per finirla con l’Evolucionismo*, trad. del francés por Cristina Bardele, Presentación de G. Sermondi, autor de *La luna del basco*, que desarrolla argumentos de la misma línea.

⁵⁰ C. TRESMONTANT, El problema, cit., o.c. 96 ss, expone con gran claridad y rigor la emergencia de la “nuevo” en la vida, que puede descubrirse en la más elemental bacteria. Basta, para argumentar filosóficamente como hace Tresmontant, con la observación vulgar de los fenómenos vitales

los *monocelulares*—estas estructuras de estructuras heterogéneas manifiestan caracteres completamente originales. Un monocelular es capaz de renovar los átomos integrados, y sigue siendo lo que es. Un organismo pluricelular renueva de una manera incesante los elementos materiales integrados y sigue siendo lo que es. El viviente es, por consiguiente, como lo han subrayado muchos biólogos, una estructura que subsiste, una estructura subsistente, aún cuando todos los elementos integrados sean renovados.

Un átomo puede perder o ganar partículas elementales. Si pierde o adquiere partículas nucleares, ya no es el mismo átomo. No es, pues, una estructura en el mismo sentido que el viviente. Sea lo que sea de la estructura del átomo, el viviente renueva todos los átomos que lo constituyen y sigue siendo lo que es, desarrollándose, creciendo y conservando su individualidad.

Por consiguiente, parece que *con el viviente asistimos a la emergencia de un orden cualitativamente superior*. Hemos subido un nuevo peldaño, en el que la palabra "estructura" designa algo nuevo. *La capacidad de renovación de la materia integrada evidencia cierto predominio de la estructura (de la forma) sobre la materia*, cierta libertad, cierta independencia de la estructura con relación a este o aquél átomo integrado. Subsiste la misma aunque renueve o cambie el entero contenido material. Tal es el principio vital del cuerpo físico organizado que la filosofía griega llamaba *psyché*, el *anima* —vegetativa y animal— de la escolástica.

Como ha señalado Bergson, cuando fabricamos un objeto, la materia es primero. La reunimos, unimos los elementos materiales, los ajustamos, desde fuera. El viviente procede de otro modo: la forma es lo primero. La estructura primera es la que asimila los elementos materiales, a los que parece escoger —la forma— los integra, descompone y compone de nuevo para constituir sus moléculas originales y específicas. El viviente rechaza los elementos materiales que no puede utilizar en su provecho para construirse.

El viviente "sabe" regenerar, restaurar, más o menos según sus especies, su forma, su estructura, si ésta está amputada, lesionada. Aquí también vemos un dominio de la forma subsistente sobre la materia informada. Finalmente el viviente comunica esta forma, esta estructura, en el acto de la multiplicación o de la procreación. Desde el viviente más rudimentario, el psiquismo está presente y operante. El psiquismo es coextensivo a lo biológico. (El "anima" vegetativa alcanza en el mundo animal la capacidad de moverse hacia el estímulo "sentido" que suscita respuestas instintivas —el alma sensitiva— de la tradición aristotélica, segundo grado de vida, meramente orgánica, que con virtualidad capaz de fundar también la actividad vegetativa en un único principio vital).

Las propiedades físicas de los átomos son insuficientes para explicar el hecho de que estos átomos se integren en complejos de estructuras tales como las células, cuya propiedad fundamental es hacer su propia síntesis de una manera continuada, y renovar el conjunto de los átomos integrados al mismo tiempo que subsiste, la misma se desarrolla, se adapta y se reproduce por replicación paradigmática del mismo "*phylum*" —para decirlo en lenguaje zubiriano—.

La célula, el más simple de los monocelulares, "sabe" hacer lo que nosotros no sabemos hacer todavía en el laboratorio: su propia síntesis. Parece, por consiguiente, que con el viviente aparece algo radicalmente nuevo, y que las leyes de la físico-química no son suficientes para explicar este orden nuevo que es la vida. Hay, sin duda, verdadera epigénesis: "*novitas essendi*"⁵¹.

que constituyen el punto de partida de la filosofía de la naturaleza de Aristóteles y de la Escolástica medieval a la del siglo de oro o del barroco español. Las teorías actuales de la evolución no hacen más que confirmar aquellas reflexiones y reforzar el punto de partida experimental que impone —*velis nolis*— la inferencia de Dios Creador, que suscita y dirige el proceso evolutivo.

51 Un sabio tan poco sospechoso de "idealismo" o de "espiritualismo" como el soviético A. Oparin es del parecer de que las leyes biológicas son, en la Cosmogénesis, leyes nuevas que no pueden reducirse a leyes simplemente físico-químicas: "Según la doctrina mecanicista que predominaba en las Ciencias naturales del siglo pasado y que persiste parcialmente en nuestros días, el conocimiento de la vida se limita a una explicación lo más completa posible por medio de la Física y de la Química, a reducir

Suponiendo incluso que las leyes de la físico-química solas fuesen suficientes para explicar las moléculas gigantes que entran en la composición del viviente, ¿serían suficientes para explicar una tal *actividad* propia del viviente: esta actividad coordinada mediante la que el viviente hace su propia síntesis, asimila, elimina, se reproduce, se restablece, se regenera, etcétera?.

Aunque si lograra hacer la síntesis en laboratorio de estas macromoléculas gigantes integradas por el viviente —no faltan ingenuos que creen que nos encontramos hoy bien encaminados en esa dirección, desde las investigaciones ya citadas de Stanley Miller, Harold Grey y Antonio Lozano⁵², la ordenación estable de las macromoléculas, ¿bastaría para constituir, no sólo un organismo, sino un organismo vivo, es decir, un organismo precisamente *capaz de esta actividad que es la esencia misma de la vida*? ¿Es suficiente una estructura para explicar la actividad de esta estructura —actividad por la que esta estructura viviente hace su propia síntesis, crece y se desarrolla asimilando elementos materiales y extraños que descompone y recompone en macromoléculas específicas— se adapta, se regenera si es preciso y se reproduce?

La idea de que la constitución estática de una estructura basta para explicar la actividad de autosíntesis que caracteriza a las estructuras vivientes, exige ser revisada atentamente. El dinamismo de cada uno de los átomos integrados no es suficiente para explicar la actividad organizadora de la estructura total, global, que los integra. Es evidente que asistimos a la emergencia de una total novedad no explicable por lo anterior.

b. El origen de las especies.

A la evolución molecular que estudia la *Bioquímica*, le toma el relevo —con la emergencia de la vida—, una nueva evolución que es *la historia natural de las especies vivientes, que comenzó* —dicen(?)— *hace tres mil millones de años*, que es el objeto de otras ciencias, *la biología molecular y la biogenética*. Aparecen entonces progresivamente mensajes genéticos de complejidad creciente, cada vez más ricos en información genética que ordenan la composición de sistemas biológicos más y más complejos, diferenciados y especializados desde los primeros sistemas biológicos monocelulares hasta el hombre (que apenas acaba de aparecer, en la aurora de esta misma mañana, si se considera según la magnitud de las duraciones cosmológicas)⁵³.

Una de las novedades principales en las últimas décadas ha sido, en efecto, la aplicación de los nuevos métodos de la biología molecular en los estudios de la evolución ascendente de las especies, sea o no evolutiva. A veces, esos métodos *llevan a conclusiones diferentes de las que se derivan del estudio de los fósiles*, y se producen discrepancias entre los biólogos moleculares y los paleontólogos. Este contencioso entre unos y otros, aquí sólo apuntado, será tratado más adelante en el capítulo sobre el origen del hombre.

Darwin propuso en 1859 que *la selección natural, que actuaría sobre variaciones hereditarias, es el principal motor de la evolución, fundándose en la observación del registro*

totalmente los fenómenos vitales a los procesos físicos y químicos. Este punto de vista niega la existencia de leyes específicamente biológicas. No habría más que leyes que reinan en la naturaleza inorgánica, y que regirían también todos los fenómenos en los organismos vivientes. De hecho, es la negación de toda diferencia cualitativa entre los organismos y los cuerpos de la naturaleza inorgánica. Se seguiría o que estos últimos están dotados de vida o que la vida misma no existe en realidad. A. OPARIN, *L'origine et l'évolution de la vie*, Moscú ed. de la Paix, 7. (Cit por C. TRESMONTANT, *ibid*).

52 Son cada vez más los científicos que rechazan la doctrina oficial del Stablishment según la cual las células producen proteínas a una velocidad vertiginosa. Jamás sucede —en toda la experiencia científica— que las proteínas aparezcan solas, sin células que las produzcan.

Cfr. La excelente exposición sobre el tema que nos ocupa de Raúl O. LEGUIZAMÓN, *En torno al origen de la vida*, Buenos Aires, 2001.

53 Cf. C. TRESMONTANT, *L'histoire de l'Univers et le sens de la Creation*, París 1985, 66–73, donde resume —y actualiza— la exposición más amplia sobre nuestro tema de su conocida obra, Como se plantea hoy el problema de la existencia de Dios, cit.

fósil que estudia de modo comparativo la paleontología. Pero nada sabía sobre la naturaleza de esas variaciones que estudia la biología molecular. A partir de los trabajos de Gregor Mendel, publicados en 1866 y redescubiertos en 1900, la genética se convirtió en parte esencial de la teoría evolutiva. La incorporación de la genética al darwinismo condujo, en torno a 1940, a la formulación del *neodarwinismo* o <<teoría sintética>> de la evolución, que sigue considerando —con algunas excepciones— que la selección natural es el factor explicativo principal de la evolución.

Una objeción típica al neodarwinismo es que no explica la <<macroevolución>> —¿porqué tienen razón los que la niegan?—, o sea, el origen de nuevas especies o tipos vivientes. El darwinismo afirma que los grandes cambios son el resultado de la acumulación gradual de muchos cambios pequeños. *La teoría del <<equilibrio puntuado>>* propuesta por Stephen Jay Gould y Niles Eldredge, sostiene que la evolución no es gradual, sino que funciona a saltos: existirían grandes períodos de estabilidad interrumpidos por intervalos muy breves en los que tendrían lugar cambios evolutivos grandes y bruscos, de acuerdo con las grandes discontinuidades que manifiesta el registro fósil, en el que no se encuentran eslabones intermedios.⁵⁴

El Universo se nos muestra, en efecto, a la observación científica de cambio de siglo —según el modelo más difundido en el neodarwinismo “académicamente” triunfante en el “stablishment” de la Comunidad científica internacional—, como un sistema en el cual la información aumenta constantemente de manera acelerada: desde hace unos 18.000 millones de años está en proceso de creciente “complejificación” (según la expresión popularizada por Teilhard hacia 1938), en proceso acelerado en el que va apareciendo sucesivamente una información genética nueva que antes no poseía, en una incesante epigénesis o novedad de ser. Si se sigue, etapa por etapa, el curso de la historia natural de las especies, se puede constatar que la constante emergencia de un mensaje genético nuevo que no existía antes, que no se puede explicar por la estructura macrocelular inmediatamente anterior. Lo antiguo, en la historia del Universo, jamás puede dar cuenta de lo nuevo, que emerge de manera acelerada; en imprevisible novedad (cómo ya observó Bergson, antes que la observación científica así lo demostrase, en su *Evolution creative*). *La historia pasada no puede explicar la novedad de ser emergiendo en su seno*⁵⁵.

54 S. J. GOULD es un científico serio que propone hipótesis novedosas, inspiradas en GOLDSM. Algunos autores niegan —oponiéndose al darwinismo— que la selección natural sea lo decisivo, como M. KIMIURA (cfr. “*Investigación y ciencia*”, n° 40, 1980, 46—53), S. KAUFMANN (*The Origins of Order*, New York, 1993). La teoría del “equilibrio puntuado” niega el gradualismo en los cambios evolutivos —en la que tanto insiste el darwinismo— que serían grandes y bruscos periodos de estabilidad (cfr. artículo de F. J. AYALA, *La evolución del darwinismo*, en “*Investigación y ciencia*”, n° 108, 1985, 49. M. ARTIGAS observa con razón (*Desarrollos recientes*, cit 249), que “estos trabajos se presentan a veces como opuestos al darwinismo, pero los darwinistas afirman que caben dentro de su teoría y, en cualquier caso, no son críticas al evolucionismo, sino intentos de proporcionar explicaciones más profundas de la evolución”.

55 Muchos representantes del evolucionismo materialista para no caer en la absurda —para ellos, dados sus presupuestos— “instantaneidad” de la aparición de las especies vivientes “a saltos”, debe necesariamente suponer que las “perfectas” estructuras actuales han sido precedidas por estructuras “progresivas” esencialmente imperfectas e “incompletas”. Pero de éstas no existe ningún rastro experimental, ni actual ni paleontológico. Es un hecho experimental que tanto los hallazgos paleontológicos como las especies vivas se presentan con estructuras perfectas, es decir, “completas” en sí mismas, lo que en ciertos aspectos destaca todavía más en las especies inferiores. Son tan perfectas en el hombre como en el mosquito, la araña o la pulga. Incluso los más mínimos insectos, en su estructura adecuada a su propio nivel de vida (prescindiendo de si son útiles o dañinos para el hombre, problema extraño a nuestro análisis), suponen una completa y sorprendente obra maestra de la naturaleza. Cf. P. L. LANDUCCI, o. c., 6, donde ejemplifica como sigue: “En el mundo vegetal, piénsese solamente en ciertas formas sofisticadas que facilitan la polinización por los insectos, en donde se delinea un cuadro de sorprendente unificación y solidaridad entre los reinos animal y vegetal. Para fijar las ideas sobre algún otro ejemplo concreto y sin poder entrar aquí en los detalles, piénsese en la obra maestra (incluso estética, cualidad extraña a la pura realidad material) que es un caballo de carreras, en la perfecta línea dinámica y

Todo cuanto acabamos de exponer sobre la emergencia de los nuevo en la vida —en su origen primero y en la evolución de las especies— excluye el ateísmo de modo absoluto y radical. Si el ateísmo es verdadero, el Universo es el único ser, está sólo, es el ser absoluto, es decir, desligado de toda relación de dependencia respecto de otro ser, pues está solo. Profesa, pues, la antigua ontología de Parménides: si el Mundo es el único Ser, —ésta era su tesis— entonces es necesario decir también que el mundo no ha comenzado. Es "eterno", porque el Ser, tomado absolutamente, es decir, la totalidad de Ser, no puede haber comenzado. Eso es imposible. Porque si la totalidad del Ser, o el Ser absolutamente tomado, hubiese comenzado, antes de que comenzase, no habría existido absolutamente nada. Y si en un momento dado, no existe absolutamente nada, entonces nunca existirá nada, puesto que de la nada absoluta es imposible que surja el Ser.

Al análisis de Parménides corresponde lo que dijo Bergson veinticinco siglos más tarde: la nada absoluta es impensable, lo que no significa, precisa Bergson, que el mundo sea necesario, sino que significa: un ser al menos es necesario. Es impensable que no haya nada, absolutamente nada⁵⁶.

Marx dice más o menos lo mismo en *National Oekonomie Und Philosophie*. De la crítica de la idea de la nada absoluta no se puede deducir que el mundo es necesario, si no se afirma primeramente que sólo él es posible. M. A. Dauviller da atrevidamente el paso proclamando que el universo no puede tener origen, puesto que representa la totalidad de lo que es y puesto que la *nada*, por definición, ni existe ni es concebible⁵⁷. Si la Astrofísica nos condujese mañana —no parece que esté en trance de lograrlo— a la conclusión de que el Universo ha comenzado realmente, entonces el ateísmo sería impensable.

Sea de ello lo que fuese, tampoco importa demasiado, pues ya observó Sto. Tomás de Aquino⁵⁸ que la duración limitada del mundo, que es un dato revelado, no es demostrable por la razón, es inesencial para la prueba de Dios (aunque sí pudiera aquella probarse, "eo ipso", quedaría excluído el ateísmo, salvo que renunciásemos a ejercer el pensamiento; la nada es infecunda, pues —lo acabamos de ver— "ex nihilo, nihil fit"; cómo ya observó el viejo Parménides).

Pero hay más: si el ateísmo es verdadero, el Universo habría debido permanecer inalterable. "Ex ente non fit ens". Si lo concebimos como la "esfera compacta y redonda", *to on pleon*, a la manera de Parménides, o del *en soi*, de Sartre, sin potencialidad real evolutiva, distinta del acto a que se ordena, no es concebible un cambio que no sea mera "doxa", o apariencia irreal. Si el Universo es el único ser, no puede concebirse, decíamos, sino eterno y necesario; y desde los diez y ocho mil millones de años de la historia de "la evolución", "no habría podido evolucionar", pues no puede darse a sí mismo lo que no tiene. Si la naturaleza es

deslizante de un escualo; en el colibrí que puede detenerse en el aire para sumir el néctar batiendo las alas a 70 vibraciones por segundo; en la increíble máquina predadora de la mantis religiosa, en la organización social y la división por castas de las abejas, de las termitas o de las hormigas, en la asombrosa estrategia de los animales de todas las especies, hasta los más pequeños insectos (en los cuales resalta mucho más) para preservar a la prole, nutrirla, e incluso darle de comer en la boca si es necesario, y todo en forma onerosísima para los padres, que a menudo ni siquiera verán a sus crías, y mucho menos obtendrán ventaja alguna de ellas: maravillas y perfecciones de los animales y de sus instintos, preservados por la especie. Un renombrado profesor evolucionista, buscando y rebuscando, no supo explicar el caso del ornitorrinco australiano (descubierto en 1797), que entre otras cosas, extrañamente, aún siendo mamífero, es ovíparo, y hacía pensar en una estructura rudimentaria e intermedia, pero una vez bien estudiado ha sido reconocido como obra maestra de perfección plenamente adaptada a su ambiente vital".

Es muy posible, yo lo creo probable, que cada cierto tiempo Dios creara millones de esencias distintas ("explosiones", dicen los paleontólogos: explosión del cámbrico, explosión de los mamíferos); que la mayor parte de ellas se extinguieran; que subsistieran algunas en equilibrio y que evolucionaran dentro de sus propias formas y algunas de ellas, aparecidas (creadas), más o menos antes, llegaran hasta hoy

56 Cf. C. TRESMONTANT, *El problema de la existencia de Dios*, cit. 80.

57 A. DAUVILLER, *Les hipotèsis cosmogoniques*, París 1965, 118.

58 Contra Gentes, cc. 31–38.

el mismo ser absoluto, *Natura sive Deus*, es evidente que la Naturaleza debe ser eterna, y excluye todo comienzo y toda evolución (Cf. B. Spinoza, *Escolio al lema VI de su Ethica*).

El Ser absoluto no puede ni comenzar, ni evolucionar, pero tampoco envejecer. Si se supone *a priori* que es eterno en el pasado, el Universo se habría ya *vaciado*, gastado, o llegado a su término. Así lo sabemos después de que se descubrió la irreversible degradación de todas las estructuras físicas del Universo. El sol que Aristóteles imaginaba eterno, sabemos desde el siglo XIX —y XX, sobre todo— que transforma su *stock* de hidrógeno en helio, de manera irreversible, y sin proceso inverso. Debería haberse convertido en una estrella muerta, si lo suponemos que no ha tenido comienzo en una duración infinita. Y lo mismo habría ocurrido con todas las miles de millones de estrellas de nuestra galaxia, como en todo el conjunto de galaxias que forman el Universo.

Si el Universo está en régimen de envejecimiento colectivo y de génesis incesante, el ateísmo no puede ser verdad. Si no hay otro que ese Único ser —Absoluto, necesario y eterno—, no puede comenzar, ni puede evolucionar, ni puede degradarse, contra lo que atestiguan con su tozudez incontrovertible, los hechos. De ahí la cómica resistencia de conocidos ateos —Nietzsche, Engels, Haeckel— a la idea de entropía o degradación de todas las estructuras físicas del Universo, y su irresistible tendencia al viejo mito del eterno retorno que se encuentra en Nietzsche, inspirado en las antiguas sectas religiosas del Irán (Zaratrustra), que recuerda al eterno ciclo de la materia que Engels tomó de Heráclito.

Es comprensible que Sartre diga del *en soi* (el Universo sin más, pues la conciencia del *pour soi* —la existencia humana— es pura nada) es *en trop: está de más*. ¿Con respecto a qué? Con respecto al ateísmo *a priori* tomado como punto de partida dogmático. Si la tozudez de los hechos excluye ese dogma, se exorcizan los hechos como una pesadilla y se abandona nuestro ateísmo al sueño mítico para que se salve así el dogma intocable del ateísmo (postulado para salvar la libertad humana: ese "existencialismo que es un humanismo"). Debería ser el Universo de otra manera para que fuese tolerable; para que encajase con el dogma del ateísmo. "Dijo el insensato en su corazón —sentencia el salmista (Salm 13,1)—: "No hay Dios". Siempre ha sido así, Pero la información de las cosmogénesis científicas de este fin de siglo, presta especial tensión dramática (he ahí el "drama del humanismo ateo" del que escribió de Lubac)—tragicómica— a la vieja aserveración del Espíritu Santo. El ateísmo no es una filosofía. Es la expresión de una preferencia subjetiva; en una fe irracional, que renuncia a pensar.

Lo racional es el monoteísmo trascendente y creador. El ateísmo ha consistido siempre en atribuir o conferir al Universo los caracteres del ser tomado absolutamente, o del Ser Absoluto trascendente, es decir, Dios: la suficiencia ontológica, la aseidad, la eternidad, la inmutabilidad, la inalterabilidad degradatoria. Justamente, lo que siempre pensaron los viejos teólogos hebreos: el ateísmo es secretamente —a veces no tan secretamente— una idolatría, y el culto a la adoración del Universo o de la Naturaleza divinizada. Tal como lo escribió un conocido rabino fariseo que se convirtió en discípulo de Ieschoua de Nazareth, el rabino Schaoul de Tarso, Paulos de sobrenombre romano, en una carta que escribió a los cristianos de Roma, en el 57 o 58 (Rm 1,18 ss)⁵⁹.

2.3. *Mentalización de la materia vitalizada (noosfera). El origen del hombre*

59 Cfr. C. TRESMONTANT, *L'histoire de l'Univers et le sens de la Creation*, cit, 73. La prueba de Dios consiste en mostrar, haciendo un examen crítico de la finitud, que ese Absoluto y necesario que se impone con ocasión de cualquier experiencia humana: si algo existe, algo existe necesariamente, porque el ser es trascendental, trasciende el orden de la finitud. El Absoluto es, pues, trascendente al orden de participación finita en el Ser, y su causa creadora, en tanto que Ser irrestricto e imparticipado. El teísmo es, pues, una desvinización del mundo. El panteísmo es pereza metafísica, pues se detiene acriticamente en la primera fase de la prueba de Dios, que es la toma de conciencia del valor absoluto y necesario del ser y sus trascendentales, en tanto que omniabarcante y omniconstituyente. Sobre este tema trataremos ampliamente en la II parte de este ensayo.

En un momento determinado de la historia natural de las especies haya o no evolución biológica (muy reciente comparado con la historia natural entera desde los 18.000 millones de años del presunto⁶⁰ Big-bang) emerge el pensamiento irreductible a la vida meramente animal.

Desde la publicación de la teoría de Darwin, la atención se centró, sobre todo, en la explicación biológica del origen del hombre. Comenzó la búsqueda de eslabones intermedios entre el hombre y otros primates, que ha conducido a la clasificación habitual de los precursores del hombre actual: los autropitecus africanos (entre 4,5 y dos millones de años), seguidos del *homo habilis* (desde 2,3 a 1,5 millones de años), el *homo erectus asiático* (se habla también de *homo ergaster*, entre 2 y 1 millones de años, en África), y de *homo sapiens*. Se trata de un terreno en el que existen muchas incertidumbres y frecuentemente se producen novedades que obligan a cambiar los esquemas. Intuyo que dentro de veinte años, con las investigaciones de Atapuerca y de otros yacimientos descubiertos después, se van proponiendo sucesivamente otros modelos bastante distintos de los actuales. (“Et ita porro”)⁶¹.

En el próximo capítulo trataremos de los diversos modelos de explicación biológica del origen del hombre, en la investigación de los paleontólogos, que estudian comparativamente el registro fósil, a la que se ha añadido, como decíamos, en las últimas décadas, la nueva metodología de los biólogos moleculares, que con frecuencia llegan a conclusiones diferentes, produciéndose discrepancias entre ellos.

Esas discrepancias afectan al presunto origen del hombre actual. Existen dos opiniones diferentes: el modelo de <<continuidad regional>> (o multiregional) y el modelo del <<origen africano reciente>> (modelo también llamado de dispersión a partir de África)⁶²

Sea lo que fuere de esta *cuestión fáctica* del origen del hombre que después examinaremos, *el tema de fondo, por lo que se refiere a la naturaleza humana, es la diferencia esencial entre el hombre y los animales*. Las teorías de la evolución, desde su origen, se han presentado mezcladas con fuertes dosis ideológicas. Esto es cierto incluso en el caso de Darwin. En su obra *El origen de las especies*, publicada en 1859, Darwin no desarrolló con amplitud el tema del hombre. Lo abordó doce años más tarde, en 1871, en su obra *La descendencia del hombre y la selección sexual*. Los capítulos III y IV de esa obra tienen como título *Comparación de las facultades mentales del hombre con las de los animales inferiores* y, desde el comienzo, Darwin afirma que, desde el punto de vista de las facultades intelectuales, no existe ninguna diferencia fundamental entre el hombre y los mamíferos superiores. Después de examinar las principales características humanas, incluyendo el lenguaje, el pensamiento abstracto, el sentido moral y la religión, la conclusión final es inequívoca: “por considerable que sea, la diferencia entre el espíritu del hombre y el de los animales superiores no es ciertamente más que una diferencia de grado, y no de especie”⁶³.

60 Cada vez más son los científicos serios que rechazan el modelo del big-bang (cfr. el estado de la cuestión en la serie de artículos reunidos bajo el título “Informe especial: evolución de la cosmología”, “Investigación y ciencia”. 219, XIV 1994, 46 ss). Yo carezco de competencia para pronunciarme: recojo aquí datos e hipótesis en función de un interés filosófico y teológico, motivado por la necesidad de salir al paso de objeciones al creacionismo procedentes de la “ciencia de falso nombre”. De hecho, abundan los fieles seguidores ateos del modelo big-bang concebido de modo tal que producen una gran implosión seguida de otra gran explosión, etc... en una serie indefinida, que exorciza la nada y el comienzo absoluto del existir (y la ley de la entropía). En todo caso, es absurdo apoyarse en esta teoría como recurso apologético fácil.

61 Escribe J. L. ARSUAGA, premio “Príncipe de Asturias” por las investigaciones del equipo paleontológico de Atapuerca que él dirige: “La ciencia sólo elabora hipótesis, vacilantes aproximaciones a la verdad, que siempre pueden ser modificadas total o parcialmente por la fuerza de los hechos: pero es lo mejor que el espíritu humano es capaz de crear”. Cfr. *El collar de neandertal. En busca de los primeros pensadores*, Madrid 1999.

62 LÓPEZ MORATALLA, *Origen monogenista*, cit. 230 ss.

63 Cf. M. ARTIGAS, o. c., 109 ss, y *La mente del Universo*, cit. En el próximo capítulo trato del origen del hombre desde el punto de vista teológico – valoración de las hipótesis más difundidas en la historia de la teología– y filosófico: del proceso de hominización –surgimiento de tipos de homínidos prehumanos– que aboca a la humanización, entendida como emergencia del hombre en sentido propio (el “homo sapiens”).

Pero si la trascendencia de la vida respecto al simple plano mecánico fisicoquímico ya constituye una refutación del evolucionismo materialista espontáneo, lo es aún más la existencia de realidades de orden superior, que trascienden lo material.

La mayor parte de los evolucionistas en el mundo cultural anglosajón lo niegan. Julián Huxley, durante el gran Simposio mundial llevado a cabo en la Universidad de Chicago en 1959 para conmemorar el centenario de la aparición del “*El origen de las especies*”, y en donde fue el orador principal, sostuvo entre otras cosas, lo siguiente:

“El cuerpo humano, la mente, el alma, y todo lo que se ha producido... es enteramente resultado de la evolución...⁶⁴ No hubo un momento súbito, durante la historia, en que el espíritu fue infundido en la vida, de la misma manera que no hubo un momento particular en que fue infundido en usted”.⁶⁵

Es por ello que todos los autores evolucionistas –comenzando por Darwin- son unánimes en sostener que las diferencias entre la mente de un mono y la mente de un hombre, son sólo de *grado* y no de *naturaleza*.

A este respecto, Stephen Jay Gould, dice:

“Estamos tan atados a nuestra herencia filosófica y religiosa que seguimos buscando algún criterio de división estricta entre nuestras capacidades y las de un chimpancé... La única alternativa honrada es admitir la existencia de una *estricta continuidad cualitativa* entre nosotros y los chimpancés. ¿Y qué es lo que salimos perdiendo? Tan sólo un *anticuado* concepto de alma...”.⁶⁶

En la concepción evolucionista, el espíritu del hombre es también el producto emergente de las mutaciones y la Selección Natural. Precisamente, éste fue el punto de conflicto –y de ruptura- entre Darwin y Wallace, el descubridor de la teoría de la Selección .

Este naturalista –que desde ya digamos era un pensador mucho más profundo que Darwin- después de observar el grado de desarrollo intelectual de varias tribus *primitivas*, llegó a la conclusión de que en lo que respecta a las facultades intelectuales, la hipótesis de la selección natural *no se cumplía*. Pues la capacidad intelectual de dichas tribus, era *esencialmente idéntica* a la de los occidentales modernos. Es decir, que las facultades intelectuales de los miembros de esas tribus primitivas se habían desarrollado con anticipación a cualquier eventual aplicación o necesidad utilitaria de *supervivencia*.

Esto era un golpe mortal para la teoría de la selección natural, y Wallace así lo entendió. Y por ello terminó sus días afirmando que este hecho indicabla existencia de una Inteligencia suprema, que explicaría la naturaleza de la inteligencia humana.

No así Darwin, quién reaccionó bastante ásperamente, acusando a Wallace de haber caído en el *misticismo*. Entendiendo por ello alguna suerte de reblandecimiento cerebral.

A propósito, esto pareciera haberle costado a Wallace, co-descubridor junto con Darwin de la teoría de la selección natural, el haber sido sepultado en el olvido.

De todas maneras, algunos evolucionistas católicos, en un esfuerzo por salvaguardar la creación directa del alma humana por parte de Dios, y para evitar también el problema del poligenismo, optan por decir que Dios habría *tomado* un primate y le habría infundido alma de hombre. Lo de <<polvo de la tierra>> recordemos, es simbólico, y debe ser entendido como una forma animal preexistente. (El mono claro).

El Génesis dice que al serle infundida el alma (aliento de vida) a la arcilla (esto es, al mono), <<el hombre se transformó en un ser viviente>>. Es decir, que antes no era un ser viviente. En cuyo caso el mono tendría que haber estado muerto... Ahora, si <<polvo de la tierra>> en realidad significa mono, entonces, cuando la Sagrada Escritura dice unos versículos

⁶⁴ J. huxley, *Issues in Evolution*, vol. III de “Evolution after Darwin”, University of Chicago Press, 1960, 41.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Stephen Jay Gould, *Desde Darwin*, Herman Blume ed. Madrid 1983, 53.

más adelante que después de la muerte nos convertimos en polvo, no veo francamente la razón para no concluir que después de la muerte deberíamos convertirnos en alguna suerte de mono. Lo cual, de ser cierto, plantearía no pocos problemas teológicos, filosóficos, científicos y funerarios.

Basta la certeza experimental de una sola entidad inmaterial para que resulte trascendido en el cosmos el plano de la materia pura, y puesto en evidencia *la existencia de un plano espiritual superior*. Tal experiencia está constituida *por el fenómeno del pensamiento humano*: por el hecho experimental del nacimiento de las ideas, que son realidades plenamente experimentales, como lo es el hecho de que pensamos, estudiamos, y hablamos (y eso prescindiendo de "cómo" se produce tal fenómeno y su relación con las actividades experimentales, materiales; del cerebro, actividades que bloquean ingenuamente la atención de muchos estudiosos como si todo se redujese a ellas, cuando se trata solamente de una contribución "instrumental").

La producción de una idea cualquiera, independientemente de su "objeto" (totalmente inmaterial, como las ideas de "verdad" o "virtud", o material, como la idea de montaña), está intrínsecamente privada de cualquier dimensión, medida o composición material. Esto es obvio para los "objetos" inmatrimales, pero lo es también para los "objetos" materiales. La idea de montaña, p.ej., no tiene —como tal idea— dimensión ni peso, porque se refiere a cualquier montaña⁶⁷. No hay duda de que se trata de una entidad experimental: antes no existía, y ahora existe. Y el hecho de que sea intrínsecamente inmaterial es un dato de la conciencia y la reflexión de todos. He aquí pues una entidad experimental totalmente inmaterial, que revela (con la certeza de la proporción que debe existir entre la causa y el efecto) la existencia de una fuente *adecuada* para tal efecto: el alma intelectual humana, totalmente inmaterial y por tanto espiritual. Su relación con la "instrumentalidad" del cerebro material no debilita ni lo más mínimo su esencia espiritual en cuanto causa proporcionada "principal" del efecto: la "idea" (análogamente a como el "instrumento" llamado hilo conductor, aún condicionando la circulación de la energía eléctrica, no altera su esencia natural y su efectividad; o a como el necesario "instrumento" del pincel no impide que el pintor sea el único "autor" del cuadro)⁶⁸.

La reducción de toda la realidad al puro plano material fisicoquímico, reivindicada por tantos evolucionistas como una certeza experimental, queda así desmentida plenamente por la más evidente experiencia.

El alma humana tiene, por así decirlo, dos niveles. En el nivel más básico el alma es la forma del cuerpo, pero existe un nivel superior en el que el alma es forma de las formas (vitales). Considerada de esta segunda manera, el alma no está completamente embebida, por así decirlo, en el cuerpo. Tiene una cierta autonomía respecto a él. Puede concebirse la posibilidad de que actúe con independencia del cuerpo. El propio Aristóteles, que tenía poco de dualista, sostenía que el intelecto, en cuanto que es infinito —abierto a todas las cosas— y reflexivo, es algo divino. Jorge V. Arregui ha mantenido el hecho de que nosotros no pensemos con el cuerpo ni, en concreto, con el cerebro, no implica mantener que pensemos con <<otra parte>> de nuestro ser que no es material. Porque, precisamente, por no ser material, nuestra alma intelectual, no es parte alguna de nuestro propio ser.

La capacidad humana de conocer la verdad manifiesta la espiritualidad y la inmortalidad del alma humana. Si es cierto que, en alguna medida, conocemos las cosas tal y como son en sí mismas, y no sólo tal como acontecen en nuestra subjetividad, esto significa que podemos actuar al margen de nuestra propia situación orgánica o psicológica. Precisamente porque el entendimiento humano no es orgánico, es capaz de conocer la verdad.

José Pieper argumenta así: "el alma humana es capaz de conocer la verdad en sí y como tal; el alma humana es capaz de hacer algo que, por la estructura misma de la acción, está por encima de cualquier proceso material y que es independiente de él; es así que la acción del alma entendida de esta forma significa una operación de carácter absoluto; luego el alma tiene que

67 El agua pensada no ahoga ni calma la sed, porque no es esta agua particular, práctica, física, sino el agua en cuanto agua, abstracta, en general: un objeto universal que prescinde de sus propiedades concretas, cada una de las cuales conocemos a su vez por las correspondientes ideas universales (peso, dimensión, temperatura, estado fuido, etc...). Cf. capítulo siguiente 2. d.

68 Cf. P. C. LANDUCCI, *Darwinismo*, cit, 7.

poseer una esencia absoluta, tiene que poseer un ser que es independiente de su cuerpo; tiene que ser algo que sigue conservando la subsistencia a pesar de la disolución del cuerpo, es decir, después de la muerte.

El orden de la conciencia, del pensamiento, constituye una realidad radicalmente nueva, a pesar de que, por supuesto, el ser pensante integra y engloba el orden biológico, y por tanto el orden físico. El pensamiento no está asociado de modo intrínseco a la materia. Desde el comienzo de la historia natural biológica gradualmente ascendente parece advertirse una finalidad sin un “diseño inteligente” (ID) orientada hacia la aparición del hombre –sin prejuzgar “a priori” si es o no mediante un proceso evolutivo con la necesaria intervención creadora– según la cual la información de la materia es la preparación de la génesis de la conciencia. El pensamiento no está en el cuerpo como una cosa —*res cogitans*— dentro de otra cosa —*res extensa*—. El cuerpo vivo es un *cuerpo animado, informado*, y la información no se puede disociar del psiquismo.

El hombre es *mundano*, pero no *intramundano*, es decir, no se identifica sin residuos con el entorno material en el que habita, ni siquiera con su hábitat cultural. Hay que rechazar, ciertamente, el dualismo que entiende la mente y el cuerpo como dos cosas (pensante la una, extensa la otra, según pretendía Descartes).

El cerebro no es el órgano de la inteligencia ni de la voluntad; es el órgano terminal de los sentidos internos y externos. Y la inteligencia no puede funcionar sin la aportación de los sentidos, así como la voluntad presupone las pulsiones afectivas. Lesionados los órganos sensitivos y apetitivos con sede en el cerebro, las actividades volitivas e intelectuales quedan impedidas. El cerebro es condición necesaria, pero no suficiente, para pensar y querer. De hecho, las investigaciones neurofisiológicas han mostrado cómo los conocimientos intelectuales y las decisiones libres no son estrictamente localizables en el cerebro. En realidad, casi ningún científico autorizado es hoy partidario de un materialismo craso. Un hito en esta evolución de ideas lo marca el libro *El yo y su cerebro*, en el que se recogen los diálogos entre Eccles, neurólogo y Premio Nobel de Medicina, y Popper figura clave de la teoría contemporánea de la ciencia: aunque con posturas diferentes, ninguno de los dos es materialista; no identifican el pensamiento con la actividad cerebral.

Todas las características específicamente humanas no tienen paralelo posible; el lenguaje humano, y el pensamiento abstracto, la personalidad, la autoconciencia reflexiva, la libertad, la moralidad, la capacidad de hacer ciencia.

La ciencia, en cuyo nombre se quiere a veces borrar la diferencia esencial entre el hombre y los demás animales, es una de las pruebas más claras de que existe tal diferencia, ya que la ciencia sólo es posible gracias a que el hombre posee una capacidad teórica y argumentativa que no se encuentra en los vivientes inferiores⁶⁹.

El materialismo se refugia en la complejidad del organismo humano, y especialmente el cerebro, afirmando que las características peculiares de la persona se explican mediante esa complejidad. Pero, si bien es cierto que esas capacidades no podrían darse sin un cerebro tan complejo y organizado como el que tenemos, también es fácil comprender que las neuronas no piensan, ni quieren, ni deciden. Quienes pensamos, queremos y decidimos somos nosotros. La creatividad, la moralidad, y las demás características que nos distinguen del resto de los animales, se refieren a una persona. Tenemos una clara conciencia, tanto psicológica como moral, de que somos personas. El materialismo no tropieza sólo con problemas; lo que le sucede es que no puede dar razón de los hechos más básicos, o sea, los que tienen que ver con nuestra condición de personas capaces de pensar y decidir.

El vértigo que nos da el espectáculo de nuestro planeta minúsculo suspendido en el infinito del espacio, del número y del tiempo, Pascal nos invita a vencerlo por la exaltación que hace nacer en nosotros la contemplación del misterio de la inteligencia humana. A la infinitud

69 M. ARTIGAS, o, c., 110 ss. Las teorías materialistas que identifican los estados mentales con los físicos responden a lo que KARL POPPER Y JOHN ECCLES han denominado materialismo promisorio, ya que siempre remiten a promesas asegurando que el progreso futuro proporcionará las explicaciones necesarias. Pero esas promesas nunca se cumplen.

del espacio, opongamos la infinitud más vasta del pensamiento: "Por el espacio, el universo me abarca y me absorbe como un punto; por el pensamiento, yo soy quien le abarca"⁷⁰.

La célebre página de Pascal sobre los tres órdenes de grandeza nos da la clave. Dice así: <<La distancia infinita que va de los cuerpos a los espíritus prefigura la distancia infinitamente más infinita que va de los espíritus a la caridad, porque esta es sobrenatural. El destello de las grandezas no tiene esplendor alguno para las gentes que van tras el espíritu. La grandeza de las gentes de espíritu es invisible para los reyes, los ricos, los capitanes, para todas las gentes de la carne. La grandeza de la sabiduría, que sólo vale si es sabiduría de Dios, es invisible a los carnales. Son tres órdenes de género diferente.

>> (...) De todos los cuerpos juntos no se podría sacar ni un pensamiento pequeño: es imposible y pertenece a otro orden. De todos los cuerpos y espíritus no se podría extraer un movimiento de caridad verdadera: es imposible y pertenece a otro orden, al sobrenatural... Al *de Cristo*"⁷¹. Desde esta perspectiva se comprende que se haya podido decir muy justamente que "los cielos inimaginables no tienen otra ocupación que la de señalar el sitio de una piedra antigua donde durmió Jesús tres días"⁷². Esta cristofinalización del cosmos y de la historia tan subrayada en la teología paulina, nada tiene que ver con la teoría teilhardiana de la evolución ascendente y universal desde el átomo hasta el Cristo cósmico, punto omega de la evolución en el que todo converge. (Así lo veremos en el próximo capítulo, 2. e)

CAPÍTULO III

OBJECIONES A LA HIPÓTESIS EVOLUCIONISTA

La honestidad científica requiere hacerse eco de las voces en desacuerdo con la teoría de la evolución de especies –que nada tienen que ver con un fundamentalismo religioso que cierra los ojos a los esfuerzos honestamente científicos, y que funda sus rechazos en una interpretación literal de los relatos bíblicos, al margen de la tradición y el Magisterio de la Iglesia, propio de algunos ambientes protestantes, en especial de USA–⁷³, que son sistemáticamente ninguniadas y ocultadas por otro fundamentalismo no menos funesto.

70 B. PASCAL, *Pensamientos*, n. 348.

"Los millones de galaxias, cada una formada de millones y millones de estrellas, aparecen como hechas de hidrógeno, es decir, de un núcleo y de un electrón, lo más pobre que conocemos; las estrellas, como laboratorios de átomos; y la tierra, como un laboratorio de grandes moléculas siempre más complejas. Es como si se mirara un mismo paisaje después de haber vuelto la lente: es la tierra quien, por consiguiente, lleva la fortuna del mundo, y el hombre la fortuna de la tierra". Escribe P. TEILHARD DE CHARDIN, *Vida y planetas*, "Estudios", mayo de 1946, 146–157. (El final del artículo, donde el autor emplea un tecnicismo puramente científico para ilustrar problemas cada vez más filosóficos, termina en la fantasía, como observa el Cardenal CH. JOURNET).

71 B. PASCAL Ibid. "Jesucristo, sin bienes y sin producción alguna en el campo de la ciencia, está en su orden de santidad. No hizo inventos, no reinó, pero fue humilde, paciente, santo, santo para Dios, terrible para los demonios, sin pecado. Para resplandecer en su reino de santidad habría sido inútil a nuestro Señor Jesucristo venir como rey, pero vino en el brillo de su orden... Cristo en su humanidad no tenía necesidad de ser grande y parecerlo en el orden de las grandezas temporales y sociales, en el de la ciencia y de la cultura. Pero en el orden de la gracia, de la sabiduría divina, de la caridad, estuvo más allá de cuanto cabe decir. Porque él vino a realizar ese orden y establecerlo en la tierra. Y eso sólo podía hacerlo Dios hecho hombre" (Concluye PASCAL).

72 LEÓN BLOY: *La mujer pobre*. Es muy sugerente y profundo el simbolismo del delicioso libro de E. MONASTERIO, *El Belén que puso Dios*, Madrid 1996. La creación de las galaxias no tenía otro fin que señalar con una estrella el lugar de nacimiento del Dios hombre.

73 El Instituto para la Investigación de la Creación (ICR) de California, difunde cientos de publicaciones especialmente de Henry Morris, cuyo influjo está detrás de las medidas del estado de Kansas, Nuevo

La narración bíblica de la creación (Cfr. Anexo final) es un relato inspirado que no tiene la finalidad de revelar verdades científicas, sino salvíficas, desmitologizando las antiguas teoscogonías babilónicas y egipcias expuestas con un lenguaje simbólico, poético y catequético ajeno al mito de las religiones cósmicas del antiguo oriente cuya lectura debe ir acompañada de la otra lectura de la realidad, a aquélla complementaria, de ningún modo opuesta, que es la lectura científica. Pero las objeciones de los que ponen en cuestión la teoría de la evolución como “mito cientifista” son de carácter exclusivamente científico.

No pocos autores, en efecto, ajenos al fundamentalismo religioso protestante americano objetan, en efecto —con argumentos puramente científicos—, que después de 150 años de búsqueda y millones de fósiles encontrados, siguen sin hallarse ejemplares de transición entre tipos de vida distintos, tanto en el reino animal como en el vegetal (tendrían que existir por millares). Estas voces suelen silenciarse por el dogmatismo científico del poderoso “loby” evolucionista que “dicta” dogmáticamente lo científicamente correcto, sobre todo en el pleno docente y mediático.

Las investigaciones sobre los orígenes del hombre no son, hoy por hoy, más que pocos fragmentos separados de un puzzle del cual se ignora el diseño de conjunto. El deseo de reconstruir todo el puzzle con las pocas fichas que se han encontrado es completamente legítimo. Pero los evolucionistas que lo han probado han fracasado. La reconstrucción del conjunto tropieza con una serie de imposibilidades. Bastaría una sola para hacerla fracasar. Los evolucionistas —aseguran estos autores— han hecho bien en intentarlo, pero han hecho mal en perseverar. Con frecuencia ha ocurrido que una hipótesis errada haya sido ocasión de un avance de la ciencia pero esto no se puede lograr cuando se obstina hasta el punto de insertar en el puzzle elementos inventados, e incluso de suprimir los auténticos que no encajan y de modificar otros con el fin de que encajen a toda costa. La naturaleza tiene horror al vacío. Es preciso mucho coraje para refutar una teoría que tiene la ventaja de ocupar el terreno de sus indagaciones cuando no existe otra que la reemplace. Es preciso —opinan no pocos autores, sistemáticamente silenciados por el stablishment científico— refutar total y definitivamente el evolucionismo. Porque cuando constituye un obstáculo para la investigación científica, y también la simplemente porque es falso. Más cerca de la verdad se está reconociendo la propia ignorancia que perseverando en el error.

Las mutaciones genéticas, que son los mecanismos propuestos para los cambios de especie, nunca, ni en la naturaleza ni en el laboratorio, han mostrado que pueden generar otra especie, sino todo lo contrario, hay una fortísima orientación a la conservación de la estabilidad de las especies en su carga genética característica. No hay ninguna explicación evolutiva válida para los complejíssimos mecanismos bioquímicos o para las organelas que constituyen el sustrato de la vida celular.⁷⁴

Hoy por hoy ignoramos cómo las especies vivientes han hecho su comparecencia, cómo se desarrollan y cómo se extinguen. Pero parece lo más razonable rechazar la macro-evolución, entendida como metaespeciación.

La microevolución, sin embargo, aceptada desde siempre, por lo menos de modo empírico, puede modificar las cosas pero no se debe extrapolar este hecho a una imposible macroevolución a partir de una materia bruta imaginada eterna. Es cierto que las huellas dejadas en el pasado por los seres vivientes pueden a veces parecer extraños testimonios de una historia misteriosa, pero no se puede por el momento, sin encontrarse con contradicciones indisolubles, intentar conexas con relaciones de descendencia.

México y Nebraska, de Agosto de 1999 , en contra de la enseñanza de la teoría de la evolución en centros educativos.

74 Daniel RAFFARD DE BRIENNE, *l' evolucionismo. Delucidazioni sobre un mito inconsistente*. Traducido al italiano por C. Bardilla, Roma, 2003. “Tutto ciò è chiaramente molto complesso e ancora non perfettamente conosciuto. Ma per quanto ci è dato osservare, ogni evoluzione si trova, in linea di principio, ostacolata da un sistema sostanzialmente conservatore. Ereditariamente, solo una modificazione inscritta nel codice genetico può venire trasmessa. E questa può trovarvisi iscritta solo per un incidente di riproduzione occorso al momento della duplicazione (o sdoppiamento) del DNA. Possiamo facilmente capire come la maggior parte degli incidenti genetici riesca solo a danneggiare la “machina”, se non a provocare la morte del soggetto. Gli unici incidenti che possono portare ad un'evoluzione sono quelli che, coinvolgendo elementi secondari, non alterano una funzione importante”

Las singularidades, como las contradicciones, deberían contener una explicación armoniosa en la cual cada elemento encontrara su puesto. Ya que la verdad, reflejo de la única realidad, debe ser necesariamente una. La espera del momento, quizá lejano, en el cual la inteligencia humana, si es que tiene tal capacidad, pueda acceder por sí misma a la única verdad, ha llegado ya el de interrumpir el estado de vida aparente es el que viene artificialmente mantenido el cadáver del evolucionismo.

Sin embargo, la falta de información y la cortina de silencio acerca de las argumentaciones de estos científicos, están haciendo creer que la ciencia da por descontada la evolución como un hecho científicamente demostrado, más que una hipótesis, que hace aguas por todas partes..

De acuerdo al “dogma” darwinista, el hombre desciende del primate. Hecho éste que generalmente se enmascara mediante el uso del término <<antecesor común>> del mono y del hombre, que habría dado origen así a ambos. Lo cual, o es sólo un síntoma de la delirancia mental que el evolucionismo ha provocado en muchos cerebros o, en su defecto, un subterfugio dialéctico para engañar a los desprevenidos. En el contexto de la hipótesis darwinista, el supuesto <<antecesor común>> no es ni puede ser otra cosa que un simio.

De manera que lo de Dios creando al hombre del polvo de la Tierra, del relato del Génesis debe interpretarse en sentido metafórico, para expresar que el hombre se habría originado por un proceso de <<hominización>> a partir de una forma animal preexistente (el mono, claro). Una suerte de imagen antropomórfica, destinada a mentalidades primitivas, que según parece, no habrían podido entender –si éste hubiera sido el caso– que Dios produjera hombres a partir de monos, y sí <<entender>>, en cambio, que Dios formara al hombre del polvo de la Tierra.

1. Paleontología y biología molecular en la búsqueda del origen de simiesco del hombre.

1. Estudio de los fósiles.

Existen fósiles de primates que muestran semejanzas con el hombre. Los incisivos y caninos, por ejemplo, son más pequeños que en otros monos, y son en forma semejante a los del hombre. Esto constituye, para muchos investigadores, una demostración de que estos primates habrían sido nuestros antepasados, sin tener en cuenta que existen en la actualidad monos (como el Babuino Gelada, sin ir más lejos), que también tienen incisivos y caninos pequeños –como el hombre–.

Con el término <<homínido>> designa a cualquier simio que camina más o menos bípedamente –o que su descubridor sostiene que caminaba así– y que tiene dientes más pequeños que otros monos. Con apenas un diente, un trocito de mandíbula o un pedazo de cráneo, un antropólogo audaz e imaginativo puede reclamar estatus de <<homínido>> para su hallazgo. En la historia de los antropólogos abundan los ejemplos de *homínidos* fabricados de esta manera.⁷⁵ En última instancia, un <<homínido>> es *cualquier cosa que un antropólogo*

⁷⁵ El Museo Americano de Historia Natural de Nueva York auspició la famosa Exhibición de los Antecesores de 1989, unos 40 fósiles originales de homínidos. Para la exhibición de cada fósil se había preparado una montura especial, tomando para ello minuciosamente las medidas de los modelos de yeso. Lamentablemente cuando llegó el momento de colocar los fósiles originales sobre sus respectivas monturas, la ¡mayoría no encajaba! Obviamente las medidas de los originales no se correspondían con las de los modelos de yeso (Sobre el particular consultar el magnífico libro *Bones of Contention*, de Marvin LUBENOW). El problema –dijeron– es que los fósiles de <<homínidos>> constituye un material <<sumamente escaso>> que apenas cubriría una mesa de billar>>.

Cuando algunos antropólogos hablan de la escasez de los fósiles, lo que en realidad quieren decir es que *son sumamente escasos los fósiles de homínidos que encajan en la hipótesis evolucionista*. Pero los restos de fósiles de homínidos sean, en sí mismos, sumamente escasos, es falso. Se calcula en aproximadamente 6.000 (!) la cantidad de *homínidos* descubiertos a la fecha. (*Catalogue of Fossil Hominids*, de Oakley, Cambell o Melleston, publicado por el British Museum, en 1976).

bautice como tal... ¡Inclusive un Homo Sapiens!, como sucedió con el hombre de Neanderthal, que no es ciertamente un homínido. A pesar de la *difamación antropológica* darwinista (la expresión es del famoso antropólogo americano Ashley Montagu), que lo mostró durante cien años (¡y aún hoy día!) como un bruto semi encorvado, de aspecto feroz y estúpido, garote al hombro y guarecido en su caverna, hoy es un hecho universalmente aceptado que el Hombre de Neanderthal era completamente Sapiens. Aunque con algunos rasgos degenerativos producidos por enfermedades como el raquitismo y la artritis y por circunstancias ambientales adversas, que le dieron cierta tosquedad a sus restos óseos.

Respecto de los así llamados <<Homo Erectus>>, el asunto es por demás opinable. Este grupo taxonómico es tan, pero tan poco definido, que puede incluir desde los fraudes lisos y llanos (como el Hombre de Pekín); inventos (como el Pithecanthropus Erectus, de Dubois); Neanderthales (esto es, Sapiens como los descubiertos en 1984 por Leakey y Walker en África, ¡hasta seres que ha coexistido con nosotros!, como lo demuestran los dramáticos hallazgos de 1972 en Kow Swamp, Australia, de restos fósiles <<Erectus>> ¡más recientes que los Neanderthales y contemporáneos nuestros!

También Silvano Borrasso, ingeniero y biólogo italiano que trabaja en Nairobi (Strathmore College) hace muchos años, sostiene que la hipótesis evolucionista debe estudiarse en un plano estrictamente científico, con independencia de consideraciones religiosas o filosóficas que están fuera de lugar en el ámbito de las ciencias experimentales.

En su interesante libro “El evolucionismo en apuros” (Madrid 2000) examina de forma amena y didáctica con un irónico escepticismo los principales obstáculos que plantean al evolucionismo disciplinas como la biología molecular, la genética, la paleontología, la geología, el cálculo de probabilidades, etc. Unas dificultades que los partidarios de la teoría no niegan, pero de las cuales nadie se atreve nunca a hablar. O lo que es peor, se inventan “eslabones perdidos”, a veces de manera fraudulenta.

La historia de *Pithecanthropus*, también conocido como el hombre de Java, no es menos intrigante que la del ya difunto *Eoanthropus* de Piltdown.

Dubois exhibió dos fémures, un casquete de cráneo y dos dientes. Fundándose en estas cuatro piezas se construyeron modelos de una nueva especie de eslabón perdido, nombrado enseguida *Pithecanthropus erectus*. Los modelos se enviaron a todos los museos del mundo. Hasta que se descubrió, también por la confesión del propio Dubois de haber manipulado la prueba, el *Pithecanthropus* se admite todavía como “eslabón perdido”, y no sólo en libros de texto, sino también en revistas serias⁷⁶.

Todas (o casi todas) las piezas del rompecabezas que fue durante treinta años el hombre de Pekín no fueron puestas en su sitio hasta 1956, el año siguiente a la muerte de Teilhard de Chardin, que había tenido también que ver con este asunto un tanto oscuro. El famoso antropólogo francés Marcellin Boule expresó su opinión de que la extracción de piedra de la cantera había sido obra humana, y que el llamado “*Sinanthropus*” no era sino un mono cuyo seso se habían comido los picapedreros, y de ahí los casquetes agujereados. Todo el mundo

En los 40 años (!) que transcurrieron antes de que se demostrara el carácter fraudulento del <<Hombre de Piltdown>>, se dice que escribieron unas 500 sesudas tesis doctorales sobre este homínido

Y la historia continúa. En 1984 tuvo que cancelarse presurosamente un congreso internacional de Antropología a realizar en España, donde iba a ser presentado en sociedad el reciente hallazgo <<Hombre de Orce>> (Andalucía), por descubrirse que el fragmento del cráneo encontrado pertenecía en realidad a un *borrico*.

En fin, la lista es larga. Y es quizá por ello que Sir Solly ZUCKERMAN, una de las máximas autoridades mundiales en anatomía humana y simiesca, en su libro *Beyond the Ivory Tower*, niega el carácter científico de todas estas especulaciones sobre los *homínidos*, comparando el estudio de supuestos antepasados fósiles del hombre con la *percepción extrasensorial* (!), en el sentido de estar ambas actividades fuera del registro de la *verdad objetiva* y en donde *cualquier cosa es posible* para el creyente en dichas especulaciones.

76 Por ejemplo, *Scripta Theologica* del 20 de enero de 1988, p. 76.

sabe, que hasta hoy los chinos consideran el seso de mono como una golosina. Teilhard de Chardin estuvo implicado en el asunto.⁷⁷

1.2 *Biología molecular y evolución.*

Como todo este asunto de los fósiles no resiste el menor examen crítico, hace ya algún tiempo, varios de los defensores de la hipótesis del origen simiesco del hombre acuden a la biología molecular.

Algunos científicos encontraron que existen algunas moléculas semejantes entre el hombre y el chimpancé, con los cual queda definitivamente *demostrado* que el hombre era descendiente de este antropoide.

Según los antropólogos moleculares (Vincent Sarich y Alan Wilson sobre todo) el primate y el hombre se habrían separado de <<antecesor común>> hace apenas unos cinco millones de años, mientras que los antropólogos fósiles (en más de un sentido) habían demostrado hasta el hartazgo que dicha separación habría ocurrido hace unos veinte o treinta millones de años (!).

Los árboles genealógicos entre el mono y el hombre propuestos por los *biólogos moleculares*, estaban en franca contradicción con los árboles genealógicos propuestos por los *paleontólogos*, en base a los fósiles.

Tantos años de fabricar modelos en yeso –totalmente imaginarios– de nuestros *antepasados* (vestimenta, corte del cabello, color de la piel y hábitos laborales y matrimoniales incluidos). Tantos de años de manipular los datos radiométricos; de hacer desaparecer los fósiles *heréticos*, es decir, que no encajaban en la hipótesis; tantos años de decirle a la gente, desde la cátedra eminente hasta el libro de divulgación, cómo y cuándo el mono se había transformado en hombre..., ahora resultaba ¡que había que cambiarlo todo! Los *moleculares* ganaron la primera batalla y la mayoría de los antropólogos fósiles terminaron aceptando las cifras propuestas por Sarich y Wilson. Pero pronto comenzaron los desengaños. La hemoglobina (proteína de los glóbulos rojos de la sangre) presente –prácticamente idéntica– en el hombre y en los monos, aparecía también en las lombrices de tierra, en la almejas, en algunos insectos e incluso en algunas bacterias (!).

La hemoglobina no aparece, como debería ocurrir en estricta ortodoxia biológica – molecular evolucionista– en forma *gradual y progresiva*, perfeccionándose cada vez más a medida que ascendía en la escala biológica –como sería de esperar si la hipótesis evolucionista fuera cierta– sino que aparecía ya perfecta en algunas bacterias, luego desaparecía y volvía a aparecer en las almejas, luego en las lombrices, etc., *sin experimentar ningún cambio evolutivo*. No había la más remota posibilidad de encajar estos hallazgos en absolutamente ningún *árbol genealógico*.

Y así, todos los trabajos efectuados sobre diversas moléculas (insulina, mioglobina, factor liberador de la hormona luteinizante, relaxina, etc.), demostraron lo que ya habían demostrado los fósiles, esto es, que más allá de algunas semejanzas accidentales, los grupos taxonómicos básicos (géneros, especies) están completamente separados (aislados), sin nada en el medio que los conecte.

Vale decir que desde el punto de vista de la biología molecular, es imposible establecer una *secuencia evolutiva* (los famosos árboles genealógicos de la mitología darwinista), sino que

77 Puede verse un amplio análisis crítico sobre la evidencia fósil del origen de hombre en el ensayo de R. O. LEGUIZAMÓN, *Fósiles polémicos*, 141 ss. (sobre los métodos de datación). Buenos Aires, 2002, 2ª edición, dirigida a un público culto, con frecuencia engañado por el silencio oficial del Establishment, sobre todo en los jóvenes, que no están necesariamente comprometidos con las “creencias aceptada” del mismo y por ellos en inmejorables condiciones de analizar el tema con ojos nuevos”. Analiza críticamente fósiles –algunos fraudulentos– del hombre de Neanderthal, del *Pithecanthropus erectus*, *Sinanthropus Pekinensis*, los Austrópithecus, el controvertido “Lucy”, el Piltdown. Dedicar un interesante capítulo a los que llama “fósiles prohibidos” que son restos de *homo sapiens* encontrados en depósitos.

todos los seres vivos forman grupos perfectamente definidos y aislados unos de otros. *Desde el punto de vista de la biología molecular, tampoco existen, pues, seres intermedios.*

“Esto representa el colapso total de la hipótesis evolucionista”, dice el brillante biólogo molecular australiano Michael Denton en su libro *Evolution: A Theory in Crisis*. Y la catástrofe sigue ampliándose. En base a los estudios efectuados sobre la composición química de la *leche* –un líquido tan completo y fundamental como la sangre– el animal más cercano al hombre es el *burro*. Por otra parte, nuestro pariente más cercano, en base a los estudios de niveles de *colesterol*, sería un tipo de culebra (gartner snake) y, en base al *antígeno A* de la sangre, sería... ¡una variedad de legumbre! (butterbean).⁷⁸

Ni las semejanzas óseas (por razones de los moleculares) ni las semejanzas moleculares (por las razones de los fósiles), prueba absolutamente nada relativo al parentesco.

El mundo de los seres vivientes no tiene absolutamente nada que ver con *árboles genealógicos* (esto es pura fantasía). Es, más bien, un mosaico en el cual, componentes semejantes (estructuras, molécula, funciones, etc.) se entremezclan para formar para formar los distintos géneros o especies, sin que esto signifique que deriven unos de otros.

A la manera de un cuadro, en que el artista no necesita utilizar un color diferente para cada figura, sino que variando las proporciones y las formas, puede –con relativamente pocos colores– representar muchas figuras. Así, en el mundo de los seres vivos, las moléculas (estructuras, funciones) se disponen en un patrón mosaico o modular y no en un patrón arbóreo.

El patrón mosaico es ciencia. Los árboles genealógicos son fantasía.

2. Mecanismo causante del tránsito del animal al hombre

¿Cuál es el mecanismo que explicaría la transición del mundo animal al hombre?

La Selección natural explicaría todo. Pero ¿Qué se entiende por tal? Nadie ha podido definirlo con claridad.

La expresión Selección natural *no fue creada por Darwin* –como muchos creen y él mismo se encargó de hacer creer– sino 24 años antes por el naturalista inglés Edward Blyth, del cual Darwin ocultó deliberadamente cualquier mención después de apoderarse de su concepto cambiándole el sentido.⁷⁹

La acción (imprecisa, aleatoria, imposible de determinar y cuantificar) de un conjunto de factores en la naturaleza, que hacen que los seres vivientes permanezcan siempre fieles al tipo: los reptiles, reptiles; los monos, monos; los hombres, hombres. Pero, en un medio vital determinado sólo sobreviven los más aptos

Cuando intentan dar una definición, hablan de *reproducción diferencial*, esto es, que algunos individuos (los *más aptos*), tienen mayor descendencia y estos son favorecidos por la selección natural, mientras que otros (los *menos aptos*) tienen menor descendencia y son eliminados.

El problema es que –al no existir un criterio de aptitud, *independiente de la supervivencia*– lo arriba expresado se convierte automáticamente en una *tautología*. Es decir, un razonamiento circular que no explica nada y confunde todo. Para decirlo de otra forma: los individuos más *aptos* tienen mayor descendencia ¿Y por qué tienen mayor descendencia? Porque son más *aptos*. O sea que sobreviven los que sobreviven, una tautología que nada explica y todo lo confunde. La tautología es obvia. Tan obvia, que hasta algunos darwinistas (Waddington, por ejemplo) se han dado cuenta. En el Origen de las Especies, capítulo cuarto, escribe: “en el sentido literal de la palabra, la Selección Natural es un término falso”.

Darwin cambió el significado en sentido contrario, esto es, <<algo capaz de transformar una especie en otras>>.

Pero esa pretensión pasó por alto que las características de todo organismo están –hasta el último detalle– rigurosamente programadas a nivel del *código genético* (en tiempos de Darwin no se conocía la biología molecular). Esto es, en un conjunto de la información

78 Vide R. O. LEGUIZAMON, o. c. 25

79 LOREN EISELEY, *Darwin and the Mysterious Mr. X*.

hereditaria que se transmite de los progenitores a sus descendientes, y que hace que un ser viviente sólo pueda engendrar –inexorablemente– otro ser viviente de su misma especie. Y ninguna otra cosa.

Y la Selección Natural jamás puede hacer esto. Por la muy sencilla razón de que la Selección Natural *actúa* (metafóricamente, se entiende), sobre el el *organismo* ya formado y no sobre sus *genes*. O, como dicen los biólogos, la Selección Natural actúa sobre el *fenotipo* y no sobre el *genotipo*.

Ahí interviene la biología molecular y su teoría de las mutaciones. Las mutaciones son alteraciones al azar en la composición química de los genes, esto es, en la complejísima molécula del ácido desoxirribonucleico (ADN), donde está codificada la información hereditaria.

Ahora bien. Un cambio al azar en una estructura altamente compleja tiende inevitablemente a deteriorarla. O bien la mutación produce un efecto mínimo que no afecta la supervivencia del organismo, en cuyo caso jamás podría cambiar la especie, o bien la mutación tiene la magnitud suficiente como para cambiar eventualmnete la especie, pero en ese caso es letal.

Pues la hipótesis evolucionista necesita, imprescindiblemente, no mutaciones favorables, sino *transmutaciones*. Es decir: mutaciones *creativas* capaces de producir novedades biológicas (ojos, plumas, sangre caliente, etc.) que expliquen la aparición de las distintas especies biológicas. Desde la ameba al hombre.

La imposibilidad de que las mutaciones puedan siquiera producir un órganos nuevo, se deriva fundamentalmente de su carácter perjudicial y de su escasa frecuencia.

Porque en la pseudociencia darwinista no hay lugar para el concepto de *organismo*. Esto es, un conjunto infinitamente complejo de estructuras integradas que funcionan como un *todo*. Heredera al fin y al cabo del mecanicismo cartesiano, la hipótesis evolucionista piensa en términos de *partes*. Y así los darwinistas creen posible que un organismo se vaya modificando por partes, que al sumarse, producirán su transformación en otro organismo.

Todas estas estructuras, o aparecen simultáneamente –y en estado de plena perfección– o no sirven para nada. Por el contrario, son un estorbo para la supervivencia.

Richard Goldschmidt, uno de los más eminentes genetistas del siglo XX, allá por la década del 40, ferviente evolucionista, después de haber dedicado prácticamente toda su vida al estudio de las mutaciones concluye diciendo que es *absolutamente imposible que ellas puedan explicar la transformación de las especies mediante mutaciones*.

La comunidad científica, como frecuentemente sucede, no hizo el menor caso de las conclusiones de este investigador, como tampoco de los muchos autores que sostienen lo mismo.

Una cosa es la proximidad biológica estática –aparente– resultante de una comparación y otra, muy distinta, es la prximidad biológica dinámica –real– resultante de una derivación. Una, constata un *parecido*; la otra, indica un *parentesco*. Dos cosas perfectamente distintas.

Lo que importa aquí no es primordialmente la forma *semejante*, sino la *generación* de la misma. Ya que la forma semejante es, en muchísimos casos, el resultado de una misma *convergencia* y no de una misma *procedencia*.

El primate, como cualquier otro ser viviente, posee un altísimo grado de diferenciación biológica. Esto es, un altísimo grado de *especialización*. Toda su materia, desde su configuración externa, hasta la especificidad de sus moléculas constitutivas, está determinada por su forma sustancial. De la misma manera que el hombre posee también una altísima diferenciación biológica, determinada por la forma sustancial <<hombre>>.

Ahora bien, Es una ley biológica establecida, que ningún ser diferenciado (especializado) se puede transformar en otro ser diferenciado de modo directo.

Sería mucho más lógico (y científico), concebir la formación del cuerpo del hombre a partir de elementos químicos que lo constituyen, que a partir de de los elementos químicos que lo constituyen, que a partir del cuerpo de un animal preexistente. Porque si no, sería un doble trabajo: reducir el animal a sus elementos constitutivos, y luego formar al hombre. Y es un hecho científico universalmente aceptado –a partir de Maupertis– que todos los fenómenos en la

naturaleza se realizan de manera tal, que el tiempo y la energía involucrados son siempre el mínimo. Es el llamado *principio de mínima acción*.

Si Dios, autor de la naturaleza, creó este principio, no sería ilógico pensar que actuara de acuerdo con él. De manera que los evolucionistas creyentes, en su afán –loable por cierto– de preservar la ciencia de toda contaminación teológica superflua, es decir, de evitar postular innecesariamente una intervención especial de Dios para formar el cuerpo del hombre a partir del polvo de la tierra, parecieran no darse cuenta de que la forma que ellos lo proponen están, en realidad, postulando una intervención doble: desespecializar (<<desmonizar>> al simio) y luego formar al hombre. En otras palabras; se haría mucho más violencia al orden natural, transformando un mono en un hombre, que formando a éste último directamente a partir de la materia inanimada.

Los evolucionistas son conscientes de la dificultad que plantea la especialización, para la transformación de un organismo en otro, esencialmente distinto. De hecho, los autores evolucionistas –aunque a regañadientes– son conscientes de esto. De ahí su insistencia en que el hombre se habría originado a partir de un primate *no especializado*. ¡Esto sería el famoso <<antecesor común>>!

El problema es que un mono, como cualquier otro animal (o vegetal) no especializado, *no puede sobrevivir*. Su supervivencia depende precisamente de su especialización. Esto es, de su *adaptación*. Los seres inadaptados son, por definición, eliminados por la selección natural. No existe ningún animal o vegetal –viviente o fósil– no especializado.⁸⁰

Es por ello que ha habido y hay destacados antropólogos y primatólogos, que sostienen que sería mucho más lógico *concebir* la degradación de la forma <<mono>> a partir de la forma <<hombre>>, que a la inversa. Porque de una forma generalizada se puede obtener una especializada. Pero a la inversa es imposible. Es imposible porque <<la evolución es irreversible>>,⁸¹ y produce una serie de *callejones sin salida*,⁸² nos recuerda nada menos que Julián Huxley. Y Simpson, a su vez, concuerda en que “*la especialización está en relación inversa con la posibilidad de un mejoramiento ulterior...*” “*y tiende a disminuir la posibilidad de cambios en cualquier otra dirección.*”⁸³

Bermudo Meléndez dice con razón que: “La especialización es un callejón sin salida; un camino que, una vez emprendido, no es posible retroceder y, en consecuencia, sólo puede terminar en la extinción del grupo biológico”.

Sabemos que el maravilloso y misterioso proceso de la morfogénesis del embrión, es decir, de la generación de la forma a partir de la materia informe, ocurre en última instancia gracias a la información inscrita en el código genético del cigoto.

Pues bien. Si una inteligencia inmanente al cigoto (el mensaje genético) es capaz de producir un cuerpo humano a partir de un protoplasma indiferenciado, la única *inferencia lógica*, es que una inteligencia debió también actuar sobre la materia indiferenciada para producir el cuerpo del primer hombre.

Ernst Haeckel, el jefe del darwinismo en Alemania, propuso que el ser humano se forma, en analogía con el proceso darwinista de la evolución, primero como una ameba, luego como un pez, luego como un anfibio, etc.

Es decir, que la *ontogenia recapitulaba la filogenia* (el origen del individuo, recapitulaba el origen de las especies). Esta, así llamada, “*ley biogénica fundamental*”, aclamada por Darwin como una de las evidencias más importantes de su hipótesis y aceptada por todos los darwinistas, fue definitivamente sepultado por los propios darwinistas a partir de

⁸⁰ El único ser viviente relativamente no especializado –“desdotado de instintos”, como suele decirse a manera de un tópico– es el Homo Sapiens. Precisamente porque su supervivencia no depende –como en la de los demás seres vivos– de la posesión de un cuerpo especializado, sino de su *inteligencia*. Y de sus *manos*, que al ser especializadas, son capaces de procurarse infinitos instrumentos que aseguren su supervivencia.

⁸¹ Julián HUXLEY, *Evolution and Genetics*, Simon and Schuster, 1955, 272.

⁸² Julián HUXLEY, *La Evolución. Síntesis moderna*. Losada, 1965, 544.

⁸³ George GAYLORD SIMPSON, *El sentido de la Evolución*, Eudeba, 1977, 182.

la década de los 50, gracias sobre todo a los trabajos de Sir Gavin de Beer, uno de los embriólogos más eminentes del siglo

Ernest Wilder Smith –por citar un ejemplo significativo- saliendo al paso de lo que consideran no pocos una impostura-, expone las grandes contradicciones de la teoría de la evolución.⁸⁴

La evolución por mutación y selección, considerada también desde el punto de vista estadístico, es tan inverosímil que los teóricos de la evolución se han visto obligados a dilatar casi al infinito la dimensión del tiempo, admitiendo períodos siempre más largos para el desarrollo de la vida sobre la tierra. Como si con este expediente se pudiera volver posible lo imposible. Durante mucho tiempo los evolucionistas se han servido, para la fijación de la fecha de las rocas y de los fósiles, de un método absolutamente inentendible: asignada, de una forma del todo arbitraria, una determinada edad a cierto fósil, éste permitía fijar la fecha de las rocas que lo contenían; a su vez, la edad de las rocas, establecida con el método mencionado, servía para determinar la edad de otros fósiles.

Pero ya está más que probada la limitación científica de este método: “el querer determinar la edad de las rocas nos hizo debatir por largo tiempo en un círculo vicioso”

Particularmente aptos para este método parecían ser los fósiles de animales desaparecidos o considerados como tales. Este ha sido el caso de la “latimiera”, un especie de pez como desaparecido hace 300 millones de años. Recientemente, sin embargo han sido pescados a lo largo de las costas de Madagascar, ejemplares vivientes e “latimiera”. Por lo tanto, todas las fechas realizadas sobre la base de estos fósiles carecen de valor.

Sin embargo, existen otros ejemplos que no solamente ponen en duda la validez de éste método de colocar fechas y años, sino que hacen dudar nada menos acerca de la teoría de la evolución. Según la genealogía construida por los evolucionistas, los dinosaurios se habrían extinguido por lo menos hace 70 millones de años, mientras que los primeros hombres habrían aparecido hace un par de millones de años. Entre la extinción de los dinosaurios y la aparición del hombre habría por lo tanto un intervalo de alrededor de 70 millones de años, por lo cual habría sido imposible que un hombre y un dinosaurio se hayan encontrado.

Hace algunos años se hizo un interesante descubrimiento en el lecho de un río de Texas, el Río Paluxy; en una formación de yeso se encuentran huellas, extremadamente nítidas, de un brontosaurio y de un hombre. La única explicación posible es que el brontosaurio y el ser humano, que han dejado aquellas huellas, han sido contemporáneos. Pues si el yeso se hubiera solidificado después de haber recibido las huellas de un brontosaurio y se hubiera ablandado de nuevo después de 70 millones, las huellas de brontosaurio se habrían perdido. Lo del Río Paluxy es sin duda alguna uno de los ejemplos más significativos, pero no es el único en su género. No son raros los hallazgos de huellas humanas en estratos geológicos que deberían remontarse a períodos mucho más anteriores a la aparición del hombre sobre la tierra. Pero la ciencia oficial ignora estos hallazgos.

Para suplir a los límites de la colocación de fechas a través de fósiles, se ha utilizado la técnica de los isótopos radiactivos y sobre todo del C14, isótopo radiactivo del carbono. Está presente en el aire una cierta cantidad de C14, que entra en el organismo a través de la respiración y es utilizado para construir tejidos. Después de la muerte, con la cesación de la respiración, cesa también la asimilación de C14, mientras que el que está presente en los tejidos se transforma en carbono no radiactivo con una velocidad conocida. Conociendo la velocidad del C14 en los tejidos en el momento de la muerte de un organismo y pudiendo medir cuanto está presente todavía en él, es posible calcular con cierta aproximación la edad del fósil. *Wilder Smith*⁸⁵ pone en duda la validez de los resultados obtenidos con esta técnica, que presupone la constancia del C14 en el aire y por lo tanto en los tejidos. Según él esto es falso. El C14 se forma por el bombardeo de átomos de nitrato por parte de los rayos cósmicos. La intensidad de dicho bombardeo, y por lo tanto la concentración del C14, depende del campo magnético terrestre: cuanto mayor es el campo magnético, tanto menor es la cantidad de rayos cósmicos

84 Cfr. su conocido estudio, muy difundido en varias lenguas, “*Las ciencias naturales no conocen la evolución*”, editado en España por la ed. Balmesiana, Barcelona 1980.

85 *Ibid.*

que logran penetrar en la atmósfera. Es más o menos desde hace un siglo que los científicos están en la posibilidad de medir el campo magnético terrestre, y en este período el campo magnético ha disminuido considerablemente. Esto tiene notables consecuencias: si en el pasado el campo magnético terrestre era superior al actual, entonces la concentración de C14 en los fósiles no puede ser estimada solamente como dependiente de la considerable edad, puesto que depende también de la menor concentración de C14 presente en los tejidos en el momento de la muerte.

Estos hechos tienen otra repercusión sobre la teoría de la evolución, si se tiene presente el rol desarrollado por las radiaciones cósmicas en acelerar las mutaciones genéticas. “En tiempos primitivos, con una escasa irradiación cósmica, habrán acontecido menos mutaciones que en los tiempos de más intensa irradiación. Si, pues, las mutaciones son la verdadera fuente de la evolución Darwiniana (como es sostenido casi unánimemente) entonces este tipo de evolución habrá sido menos veloz con fuerte campo magnético terrestre (...) la evolución debería haber acontecido mucho más lentamente en tiempos prehistóricos con una débil irradiación cósmica con respecto a hoy con una elevada irradiación y frecuentes mutaciones”.

Pero tampoco enormes períodos de tiempo logran explicar algunos fenómenos: si la evolución hubiese acontecido como los evolucionistas se imaginan, se deberían encontrar muchos fósiles de formas intermedias y debería ser posible demostrar la aparición sucesiva de los animales más complejos en los varios estratos. Los hallazgos de los fósiles demuestran a menudo lo contrario. “En breve tiempo aparecen prácticamente todos los grupos de animales vivientes de hoy en día, aunque sea con formas distintas de las actuales”. Las grandes transformaciones que han traído para la formación de los grandes grupos de animales hoy existentes habrían acontecido en breve tiempo y no son documentadas por fósiles, mientras los hallazgos de los fósiles demostrarían más bien una considerable estabilidad de la especie en el transcurso de decenas y centenares de millones de años.

* * *

Como dice E. Gilson, el evolucionismo darwinista, también llamado transformismo, *niega la realidad de las especies*. Pues decir que las especies son fijas, es una tautología, pero decir que las especies cambian (sustancialmente –metaespeciación–) equivale a decir que no existen.

En el darwinismo hay una raíz filosófica sin la cual éste es inconcebible: la negación cartesiana y baconiana de la *forma sustancial* o *causa formal*, que es lo que configura las especies. Y lógicamente. Si no hay causa formal, no puede haber especies.

Además, al no haber forma sustancial, lo único que queda es la materia extensa, sólo susceptible de modificaciones puramente mecánicas. Como las mutaciones. Pero si no hay causa formal, la noción de *causa final* o finalidad o teleología, se hace filosóficamente ininteligible. La negación de la forma sustancial lleva necesariamente a la negación de la causa final. Y por consiguiente todo es producto del azar. Pero aquí surge otro problema. Pues el fin, el *para qué*, *no se puede separar del cómo*. Donde no hay fin el cómo mismo deja de existir, ya que el fin es lo que mueve –por vía intencional– al agente a actuar. De manera que si no hay fin, tampoco puede haber acción, con lo cual se hace ininteligible también la noción de *causa eficiente*, es decir de causalidad.⁸⁶ Y si no podemos establecer el principio de causalidad caemos otra vez en el azar como <<explicación>> de los fenómenos.

He aquí por qué el evolucionismo lo explica todo.

Porque no está sujeto al rigor del principio de causalidad.

Creo de interés muy actual hacer una breve referencia a un obstáculo a las teorías evolucionistas que se plantean desde la Geología, que expone con tono irónico y escéptico S. Barruso.

En 1915, Wegener tuvo la osadía de lanzar un reto a la ortodoxia geológica imperante afirmando que la corteza terrestre no es rígida, y que los continentes, unidos en un todo en el lejano pasado, se habían separado progresivamente hasta ocupar la posición que ocupan hoy.

86 Etienne GILSON, *De Aristóteles a Darwin*, EUNSA, Pamplona, 1976, 278.

Todo esto había apenas empezado, cuando una verdadera bomba estalló en la cara de geólogos, astrónomos, paleontólogos e historiadores, dejando empotradas piezas de metralla que medio siglo más tarde todavía nadie ha logrado extirpar. La bomba fue la publicación, en 1950, de *Worlds in Collision* por Immanuel Velikovsky, la comunidad científica se sintió tan ultrajada, que reaccionó con furor inaudito, hasta amenazar a MacMillan, la editorial, con un boicot total de sus libros de texto.

Worlds in Collision logró, en efecto, resucitar la supuestamente muerta teoría del catastrofismo. No solamente sigue publicándose, sino que la investigación geológica de las décadas 1950-1980, y sobre todo la investigación espacial anunciada con el lanzamiento del satélite Sputnik en 1957 y continuada con los vehículos Voyager y otros, ha ido añadiendo munición a la artillería de las crecientes fuerzas de los neo-catastrofistas. Según ellos, las catástrofes que dieron forma a la faz de la tierra tal como la observamos fueron colisiones de planetas: Saturno, Júpiter, Venus y Marte, más otro que se desintegró en una colisión cósmica. En efecto, si los planetas se encuentran a distancias enormes hoy en día, antiguamente, hasta que ocuparon su presente orden cósmico, sus órbitas llegaban muy cerca de la Tierra, trastocándola y convulsionándola no una sino varias veces. El presente orden del sistema solar data más o menos desde finales del VIII y principios del VII siglo a. de C.

Es significativo que los “relatos” antiguos, sean egipcios, griegos, chinos, mayas, etc., nos cuentan la misma historia, una historia no precisamente tranquila, sino de repetidas sacudidas cósmicas causadas por “teomaquias”, o guerras entre dioses. En cuanto una de estas teomaquias tuviera lugar incómodamente cerca de la tierra, afectaría a su equilibrio hasta volcarla, la abrasaría, la inundaría, la golpearía con tremendas descargas eléctricas, sacudiéndola hasta la médula. Y como resultado, los continentes se levantarían o desaparecerían.

Nosotros llamamos “mitos” a lo que fueron hechos históricos, que atribuían a luchas míticas de dioses, según las cosmogonías de las creencias religiosas entonces vigentes. No así Homero al describir en versos su teomaquia, u Ovidio haciendo lo mismo con los desastres causados por Tifón, o las antiguas fuentes literarias del Nuevo Mundo cotejadas por Bernardino de Sahagún hablando de Edades del Sol (o del mundo), o Platón cuando nos describe el país de Ática como los restos de un promontorio parcialmente hundido, o Herodoto al citar al sacerdote egipcio que afirmaba que Elsa salió por el occidente dos veces. Todos estos autores no parecen contarnos sus sueños, sino relatarnos tradiciones de sobria verdad. La desmitologización desacralizadora del cosmos comenzó con la filosofía griega y –más radicalmente- con la Revelación judeo-cristiana.

Pocos años después de la Segunda Guerra Mundial fue posible, gracias a nuevas y sofisticadas herramientas, trazar los mapas de las profundidades oceánicas, el trazado de focos sísmicos coincide asombrosamente con las diversas cadenas de volcanes. Esta coincidencia determinó lo que Wegener había vislumbrado, pero en lo cual no había penetrado suficientemente: a saber, que la corteza terrestre está dividida en un número discreto de placas, algunas de tamaño enorme con la Pacífica, la Africana y la Eurasiática, y otras de tamaño menor como las placas Adriática y Egea.

En los veinte años 1950-1970 Wegener fue completamente reivindicado: la tectónica de placas es hoy la ortodoxia geológica aceptada por todos. Se necesitaron cincuenta y cinco años para que el *establishment* científico aceptase a Wegener y a su teoría de la deriva de continentes.

Ahora ya empieza a aceptarse la teoría del catastrofismo de Velikovsky. Hasta los años 1970 hablar de colisiones cósmicas era herejía pura. Veinte años más tarde ya se acepta que fue el impacto de un asteroide el que terminó con los dinosaurios (“hace 65 millones de años”, afirman), y que hay en muchos lugares de la tierra restos de impactos de asteroides mucho más grandes que el meteorito que causó el homónimo cráter de Arizona. A un vuelco violento de la tierra, o bien parcial (los polos trocando su lugar con el ecuador) o bien total (un vuelco de 180° con los polos invertidos).

En tanto que la onda de choque se propagara a lo largo de las placas, hundiría tierras emergidas y levantaría tierras sumergidas, trocando mar con tierra firme; las altas temperaturas producidas por las masas rocosas al deslizarse una sobre otra fundirían grandes extensiones de rocas, produciendo mesetas lávicas, endureciendo sedimentos *in situ* y evaporando kilómetros

cúbicos de agua oceánica en forma de nubes. Cuando estos movimientos se calmasen, el agua así evaporada se condensaría y precipitaría en lluvias torrenciales, causando fenómenos de erosión como el descrito por Platón en el *Critias*: “La Acrópolis al comienzo no era como es hoy. El hecho es que una sola noche de lluvia violenta se llevó el suelo, dejando las rocas desnudas; al mismo tiempo hubo terremotos, y luego una gran inundación, la tercera antes de la gran destrucción de Deucalión⁸⁷”.

Aparte de los levantamientos físicos descritos por muchos autores antiguos, el paradigma neocatastrofista ayuda a explicar enigmas históricos y no sorprende que los científicos “ortodoxos” se pongan nerviosos ante la creciente popularidad del neocatastrofismo. Si todo esto es así, no queda mucho sitio para una evolución, ya que todos los supuestos millones de años han sido borrados con un hábil movimiento como el del prestidigitador. Primero reaccionaron con contumelias y ahora con el silencio completo; pero es inevitable que la herejía de ayer llegue a ser la ortodoxia de mañana como la historia de la ciencia abundantemente prueba.⁸⁸

* * *

Esas explicaciones en clave de evolución –por adaptación al cambio climático y selección de singularidades somáticas y _ _ _ _ _ , no pueden fundar etiológicamente las singularidades del cuerpo humano que son expresión corpórea de un espíritu encarnado capaz de entender amar. Tales explicaciones de tan irritante superficialidad nada tienen que ver de científicas y provocan –no digo en todos, pero sí en mí–, algo parecido a aquella complaciente hilaridad que suelen suscitar los sabios poetas –tipología parecida a la de los sabios despistados– al estilo de heilard de Chardin.

En el difundido texto de divulgación, “Cuando el hombre esperaba el espíritu”, publicado por la Editorial San Pablo en seis idiomas (1999), se asegura –sobre el paso del simio al “homo sapiens”- que: “Entre los años doscientos mil y cien mil antes de nosotros empezó una nueva evolución (...). Al enderezarse totalmente el hombre, los miembros anteriores dejan de ser motores y la mano puede formarse. El desplazamiento del punto de articulación de la cabeza sobre la columna vertebral favorece el enrollamiento del cerebro. La postura vertical cambia totalmente la manera de relacionarse entre individuos y, en especial, las relaciones sexuales: juegos de la cara, intercambio de emociones y caricias. La unión sexual cara a cara permitirá que surja el amor. El desplazamiento de los senos del vientre al pecho, consecutivo a la postura erecta, transforma la relación de la madre al niño durante el período de la lactancia, haciendo que el despertar de su espíritu se haga a partir de la mirada y la sonrisa de la madre”⁸⁹.

Según esos AA. evolucionistas la clave de la evolución somática que conduciría a la humanización, no sería tanto la expansión del cerebro y la capacidad de poner en marcha una industria material productora de útiles primordialmente, sino el singular comportamiento sexual y reproductor de la mujer y del hombre, verdaderamente único en muchos aspectos, que Lovejoy llama la nueva estrategia reproductora, que determinaría tanto la reducción del tiempo entre los partos consecutivos como la mejora de la supervivencia, la que acompañó la ocupación de nuevos ambientes y facilitó el peculiar comportamiento sexual humano. Consecuencia de ella serían la monogamia; la estrecha vinculación entre los dos miembros de la pareja; la división del territorio para la recolección y la caza; la reducción de la movilidad de la madre y de su descendencia reciente, y el más intenso aprendizaje de los individuos jóvenes, que son los elementos configuradores.

Al servicio de la mayor eficacia biológica en los nuevos hábitats –surgidos de cambios climáticos– se habrían seleccionado positivamente toda una serie de singularidades: la receptividad permanente –no limitada a épocas de celo– de la hembra, el acto sexual con encuentro frontal, el mantenimiento del desarrollo mamario, las peculiaridades del dimorfismo

87 Platón, *Critias* 112 a.

88 Cfr. Silvano BORRUSO, *El Evolucionismo en apuros*, Madrid 2000, 115–126. Concluye el libro con una selecta bibliografía razonada.

89 CD-ROM publicado por la Editorial San Pablo en seis idiomas, divulgado el 2 de febrero de 1999.

sexual humano, y la desaceleración del desarrollo embrionario. Todos ellos coinciden en ser rasgos que refuerzan la cohesión del grupo familiar estricto. Esta estrategia reproductora y alimentaria daría cuenta de la posición bípeda de modo más racional que la explicación darwinista clásica. Su origen se relaciona con la recolección y el transporte del alimento a la madre y a los descendientes.⁹⁰

Por otra parte la tan pregonada “semejanza” entre simios y hombres es enteramente superficial (patas que parecen manos). Desaparece en cuanto uno se adentre en huesos, músculos, o tejidos reales. Hasta el trasplante de válvulas cardíacas humanas se hace a partir de suinos (cerdos), no de simios. Los avatares del evolucionismo durante las últimas décadas conducen de manera creciente a la constatación de que el llamado “árbol de la vida” carece de tronco desde hace por lo menos cuarenta años. “Mientras el gran público acepte o se le haga aceptar cuentos tan grotescos (no se me ocurre otro adjetivo), el navío –ya bastante lento- de las ciencias biológicas se quedará atascado en las calmas ecuatoriales durante los próximos cien años. No hay prueba más contundente de lo que ocurre cuando se abandona la metafísica del ser por la de las sirenas de Ockham, sea en la modulación de Descartes, sea en la de Locke y sus seguidores”.⁹¹

* * *

Concluamos. Son cada vez más los autores contemporáneos que juzgan negativamente que sea científica la hipótesis evolucionista, con duras calificaciones, tales como “cuentos de hadas para adultos” o deshonestidad intelectual. Valga, como ejemplo significativo, ese juicio de A.N. Field⁹². “Los criterios de prueba de la ciencia evolucionista moderna representa el nadir de degeneración intelectual del hombre civilizado en los últimos dos mil años. Todo es suposición desmandada y credulidad sin límites, y todo sin otro fin que el de llegar con las buenas o las malas al punto de vista más degradado sobre los orígenes del hombre que la mente humana nunca haya sido capaz de concebir”.

¿Cómo es posible que tantos y tantos aceptaran una falsedad tan fácil de probar?. El Anatomista Dwight, de Harvard, escribió: “La tiranía del espíritu del tiempo” (Zeitgeist) en cuestiones de evolución es aplastante hasta un grado del que los extraños no tienen ni idea. No sólo condiciona nuestra manera de pensar sino que existe una opresión no muy diferente de los de los días del terror. Cuán pocos líderes científicos tienen la osadía de decir la verdad acerca de lo que piensen”.

Por fortuna, hay cada vez más científicos que no temen decir qué piensan. La expresión “cuento de hadas para adultos” fue suscrito en común –en soporte informático (CD–ROOM)– por científicos de talla, como Bertholt y Boudriaux (USA) y los italiabos Sermonti, Fondi y el polaco Giertych. Un científico contemporáneo elocuente es el Doctor Collin Petterson conservador del Bristish Museum. La conferencia que pronunció en el American of Natural History de Nueva York delante de mil biólogos el 5 de noviembre de 1981 confesó al fin: “Me dí cuenta de que había estado trabajando en esta cuestión durante veinte años y que no sabía nada acerca de ella. Es un duro golpe haber podido estar equivocado durante tanto tiempo”. Con estas palabras el doctor Petterson pronunció o mejor anunció la sentencia de muerte sobre el dominio del paradigma evolucionista sobre la comunidad científica y sobre la educación pública, comentó L.Sanderland en su recensión al discurso de Petterson. Parece que ha llegado ya el tiempo del rechazo final de una hipótesis tan desesperada, y no queda sino desear a la evolución que vaya a parar al cubo de la basura de la historia junto al flojista, el calórico –mitos pseudocientíficos que ahora nos hacen sonreír–, y a similares frenos del progreso de la ciencia⁹³.

⁹⁰ Cfr. A. LLANO, *En busca de la trascendencia*, 134.

⁹¹ B. BARRUSO, o. c., 166–168.

⁹² *The Evolution Hoax*, TANBOOKS.

⁹³ Así concluye S.BORRUSO su libro, *El Evolucionismo en apuros*. Madrid 2000, 193 ss.

CAPÍTULO III

SOBRE EL ORIGEN DEL HOMBRE. HOMINIZACION, HUMANIZACIÓN.

La reflexión sobre el tema que me parece más certera entre los que aceptan la hipótesis evolutiva creacionista del designio inteligente -por su coherencia con los datos científicos más aceptados de los evolucionistas, y su agudeza filosófica, es la tesis que propone el filósofo español -cuya obra va siendo más conocida e influyente- Leonardo Polo. Es la que expongo resumidamente y glosó a continuación, a título de información. (Personalmente cada día que pasa dudo más de que esté fundada como hipótesis científica, cada vez más cuestionada como hemos visto por no pocos autores como vimos en el capítulo anterior, de gran seriedad científica por más que quieran silenciarla por el “stablishment” de la ciencia oficial y su poder mediático. Pero la secuencia tipológica de los homínidos pre-humanos es en buena parte válida -por eso debe conocerse- haya o no metaespeciación.

La teoría de la evolución biológica -nos dice L. Polo- es la teoría de la especificación por metaespeciación (Zubiri), es decir, un intento de explicar la aparición de nuevas especies a partir de otras anteriores. Se entiende biológicamente por especie a aquél grupo de vivientes que es interfértil, interfecundo; y se habla de distinción de especies cuando la interfecundidad no se da. Es el único criterio posible para distinguir especies biológicamente. La propuesta de L. Polo⁹⁴ sobre el origen del hombre arranca de una constatación biológica, que expongo a continuación.

La aparición de una nueva especie puede tener lugar, según los biólogos, de dos maneras, o según dos mecanismos: 1/ la primera manera es la que llaman aislamiento geográfico, 2/ la segunda es la que da origen al hombre, y nada tiene que ver con el aislamiento. Es el proceso de hominización que abarca varios tipos o especies de "homo", de los que sólo el último -el “homo sapiens”- tiene su inicio en la mentalización; es decir, en la súbita irrupción de la inteligencia y la libertad, que presuponen un principio vital irreductible a la vida anterior (el alma espiritual que lo constituye en persona).

1. El aislamiento geográfico puede dar lugar a que individuos primitivamente interfecundos que habiten después en nichos distintos, se adapten y aparezcan mutaciones que hagan que ya no sean interfecundos: entonces ha tenido lugar un proceso de especiación. De modo que individuos que proceden de individuos interfecundos no son interfecundos según las adaptaciones a distintos nichos ecológicos.

Lo primero que hace falta para este tipo de evolución es la radiación; sino no hay radiación, no hay aislamiento geográfico; luego, eso, da lugar a la adaptación, a mutaciones que pueden explicar cambios morfológicos, es decir, a una diversificación y correlativamente a una selección.

94 Todo este apartado resume y glosa la reflexión filosófica sobre este tema de los cursos de L. POLO. Véase especialmente en su luminoso ensayo, *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Madrid, 1996, 24-66 y passim. Recientemente se ha celebrado un congreso internacional sobre la filosofía de Leonardo POLO. Sus voluminosas actas, que recogen notables estudiosos de ambos lados del Atlántico, han sido publicadas por *Anuario Filosófico*, 1996 (Universidad de Navarra).

Por la radiación -ir a habitar otros climas, otros medios distintos- la especie o grupo se extiende a distintos ámbitos climáticos, lo cual implica adaptación. De manera que de la adaptación surge la diversificación, y de la diversificación surge la selección. La selección, en rigor, es un factor terciario, no primario como pensaba Darwin.

En esta diversificación y estabilización de caracteres morfológicos, llega un momento en que precisamente por esas mutaciones o modificaciones genéticas, si son muy importantes, sólo se da la interfecundidad dentro de un grupo: ha habido especificación⁹⁵.

L. Polo llama *hominización* al proceso de formación del tipo morfológico humano, es decir, a la sucesión de fenómenos que da lugar a la corporeidad del hombre que conocemos actualmente. Nuestro cuerpo, evidentemente, es muy distinto al de otros seres vivos. En cambio, llama *humanización* a la explicación de una serie de caracteres que también son obvios en el hombre actual, pero que no son corpóreos; en definitiva, la aparición de la inteligencia: ¿cómo y en qué especie surgen la inteligencia y las características peculiares de nuestra especie que es de tipo psíquico y cultural que, si bien vinculados al cuerpo, no son meramente corpóreos?

a. Hominización.

En el proceso de hominización tenemos las siguientes especies: en primer lugar, las dos o tres ramas del *australopithecus*, que aparecen hace 4 millones de años⁹⁶; después de este antecedente hay seguramente tres especies que son denominadas por los paleontólogos de la siguiente manera: la primera es el *homo habilis*, que aparece hace unos dos y medio millones de años y se extinguió un millón de años después. El *homo habilis* es llamado también *pithecanthropus*, pero es mejor esta terminología (*homo habilis*) porque es la designación específica, esto es, de especie. Una especie posterior es llamada *homo erectus*; aparece 1 millón 600 mil años aproximadamente y se extinguió hace unos 200 mil años. Y la tercera especie es el *homo sapiens*. Dentro de esta rúbrica están el *neanderthal* y el hombre de *Cro-Magnon*. A la especie humana se la denomina *homo sapiens sapiens*.

Las especies que realmente forman el proceso de hominización, el *homo habilis*, el *homo erectus*, el *homo sapiens*, se han especiado, por adaptación al medio. En esta especies ya hay radiación; sin embargo, la radiación no elimina la interfecundidad. Hay radiación en el *habilis*, en el *erectus* (el *erectus* está en China, Java, Europa, Africa. Es sabido que en América no hay *homínidos*; no hay más que *sapiens*. Las otras especies no aparecen en América).

95 Hay otras hipótesis de especiación instantánea o simpática", que se fundan, no tanto en la mutación de la dotación genética, como en la diversa organización de la misma. Es decir, en los llamados "cromosomas". En individuos de similar dotación genética, pero organizada de distinta manera -con distintos cromosomas- no hay interfecundidad. (Nuestra dotación genética y la del chimpancé -por ejemplo- es casi por entero la misma, pero muy distintos los respectivos cromosomas). El único criterio científico de especiación, es, por eso, de interfecundidad, no la mayor o menor afinidad de caracteres genéticos. Cf. L. POLO, o.c., 28.

96 Hace 1.500 millones de años aparecen las primeras células con núcleo. Los mamíferos aparecen hace unos 200 millones de años. Los prosimios hace unos 50 millones; los póngidos, animales que tienen una dotación genética muy parecida a la nuestra, hace aproximadamente 30 millones de años. No es nuestro tema. Aquí nos interesan las implicaciones o consecuencias filosóficas y teológicas de los datos más firmes de experiencia científica. A título de orientación al lector incluyo algunos gráficos, de entre los más difundidos, sobre las hipótesis más difundidas en el estado actual de la investigación paleontológica y biogenética.

PERIODO	TIEMPO en m.a.(1)	EPOCA.	PRINCIPALES ACONTECIMIENTOS
CUATERNARIO	0	Holoceno	Conquista de la luna. Descubrimientos científicos y geográficos. Desarrollo de la tecnología. Nace la agricultura y la domesticación. Fundación de las primeras ciudades.
	0,01		Aparece el hombre con el rostro moderno Explota la industria de piedra. Hombre de neandertal Arcaicos homo sapiens Homo erectus Desaparecen las formas robustas de australopithecus Homo habilis
TERCIARIO	5	Plioceno	Aparecen los australopithecus
	25	Mioceno	Florecen los driopitecinos y ramamorfos
	35	Oligoceno	Aegyptopithecus, un primate con dos incisivos, un canino, dos premolares y tres molares; la misma fórmula dentaria que la familia de los hombres
	53	Eoceno	Primeros primates de aspecto moderno
	65	Paleoceno	Aparecen los prosimios (primates insectívoros)

(*) Millones de años. (Estos gráficos están tomados de J. ALCÁZAR GODOY, *Cuando adán salió del Paraíso*, Madrid 1988).

	APARECE HACE:	SE EXTINGUE HACE:
HOMO SAPIENS SAPIENS	100.000 AÑOS	--
HOMO SAPIENS NEANDERTHALIS	130.000	40.000
ARCAICOS HOMO SAPIENS	400.000	100.000
HOMO ERECTUS	1.600.000	400.000
HOMO HABILIS	1.800.000	1.600.000

-LA CASA DEL HOMBRE PREHISTÓRICO-

HOMO HABILIS	En Tanzania se han encontrado bloques de piedra apiladas formando una estructura semicircular. Se ignora su función; tal vez para protegerse del sol. Probablemente no hacía edificaciones
	Las formas más antiguas viven en lugares cálidos

HOMO ERECTUS	donde no se precisan viviendas para cobijarse. En cavernas
ARCAICOS HOMO SAPIENS	Construye chozas con piedras y ramas al aire libre. También habitó en cuevas
NEANDERTALES	Vivieron en cuevas y al aire libre, en chozas cubiertas de pieles
HOMBRE DE CRO-MAGNON.	vive en cavernas y al aire libre

Estos sujetos se caracterizan por una paulatina formalización del cerebro, por el crecimiento del mismo, lo que se corresponde en el tiempo con la fabricación cada vez más proporcionada de herramientas líticas. Eso es lo que pasa en el *habilis* y en el *erectus*. La distinción entre el *habilis* y el *erectus* reside sobre todo en el aumento de capacidad craneal. La fabricación de instrumentos -la habilidad para hacerlos-, aunque sea muy rudimentaria, explica que estos animales, esta especies del género *homo*, no sigan la estrategia de la adaptación, es decir, que puedan irradiar sin adaptarse. La hipercerebralización no se debe entender como un procedimiento adaptativo, sino como un modo de liberación de la necesidad de adaptarse.

El género *homo* es técnico, fabrica instrumentos y la fabricación de instrumentos debilita cada vez más la necesidad de adaptación al medio. Se ve que la línea que lleva el *homo sapiens* se puede describir como un proceso de independización del medio⁹⁷.

El ser bípedo tiene la cabeza en posición levantada respecto de su cuerpo; la cabeza del cuadrúpedo es perpendicular respecto respecto del suyo; la cabeza del bípedo es ocupada en su mayor parte por el cerebro; en cambio en el cuadrúpedo el cerebro es una parte pequeña del cerebro. Así pues, la posibilidad del crecimiento cerebral es el bipedismo.

A la vez, el bipedismo comporta la aparición de las manos, es decir, de unas extremidades aptas para muchos usos. En rigor, *lo que constituye la condición de posibilidad de construir instrumentos es la conexión entre el cerebro y la mano*. El crecimiento del cerebro no es simplemente un aumento de masa o de tamaño, sino el aumento de las llamadas neuronas libres (que son aquellas que no tienen que ver con las funciones vegetativas). El aumento de neuronas libres sólo tiene sentido, desde el punto de vista de la conducta, si enlaza principalmente con las manos; sin control cerebral el hombre no puede hacer nada con ellas: no puede fabricar instrumentos.

El *australopithecus* no podía aprovechar su bipedismo porque tenía una capacidad craneana muy pequeña; pero el aumento de capacidad craneana no tiene sentido práctico sin manos, sin extremidades que sirven para otra cosa que para andar; de entrada, el bipedismo es una desespecialización.

La mano es puramente potencial⁹⁸, se la compara con la garra o la pezuña -que son propias de cuadrúpedos-; la pezuña está en acto, porque no sirve más que para una cosa; es como el hacha.

Pero la mano está abierta a una gran gama de actualizaciones; es un órgano potencial, y precisamente por ello es el *instrumento de los instrumentos*, aquello con lo que se pueden hacer todos los instrumentos. Lo que dice Aristóteles acerca de las manos es lo que se tiene en cuenta para distinguir el proceso de hominización de cualquier otro proceso de especificación o de especiación en otras líneas animales: las moscas, los reptiles, los équidos, etc.

97 X. ZUBIRI habla de una progresiva independencia del medio y control específico sobre él en la escala ascendente de la vida, según 3 hábitos, modos diversos de habérselas con respecto al medio vital : nutrición -vegetal-, sentir (estimulo), -animales-, e inteligencia -el hombre- (estímulos reales) por el que se enfrenta a la realidad (como "de suyo"), actualizada en la inteligencia sentiente (por impresión de realidad). Cf., p. ej., Sobre el origen del hombre, cit., Sobre el hombre, 1986, 57 ss. J. FERRER ARELLANO, Evolución de la teoría de la respectividad en el pensamiento personalista de Zubiri, en Anuario Filosófico 1997, fasc. 2. Cf. nota 5.

98 TOMÁS DE AQUINO, S. Th., I, 91,3. ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, I, 431 b. L. POLO insiste en el significado filosófico de la relación cerebro-bipedismo-manos-técnica, que hace posible la humanización. Todo este apartado es un resumen -en buena parte con sus propias palabras- de sus brillantes y acertadas ideas sobre nuestro tema.

Cuando se trata de un proceso de hominización, lo que entra en juego, ante todo, es la interconexión entre el cerebro y la mano.

El no adaptarse al ambiente es posible por su capacidad creadora de instrumentos, que a su vez es posible por la correlación entre las manos y el cerebro, cuya base es el bipedismo.

Sin manos, el crecimiento del cerebro no serviría para nada, no tendría sentido biológico, y sin técnica el bipedismo es inútil. Esa vinculación acontece en la rama que va del *habilis* al *sapiens*.

No es que el cuerpo humano carezca de instintos, ni sólo que posea relativamente pocos: es que tiene algo así como *instintos inacabados*. Ortega decía que el hombre tiene *muñones de instintos*. Porque su equipamiento biológico no le prescribe ni estímulos ni respuestas estereotipados. No está asegurada la conexión estímulo–respuesta de la hiperformalización del cerebro.

En la misma medida en que ocurre esto, el comportamiento se va haciendo menos instintivo, porque el comportamiento se centra en la correlación entre el cerebro y las manos; y eso no es meramente instintivo, sino que exige algún tipo de componente cognoscitivo sin el cual no hay mediación instrumental y no se pueden hacer cosas.

La técnica no es ajena a la vida, sino que es lo característico de un peculiar modo de vivir que llamamos hominización; la técnica y el género *homo* son indisociables, entendiendo por técnica simplemente el *hacer instrumentos con instrumentos*, lo cual implica una creciente *disminución de la instintividad*; lo cual se corresponde también con el carácter inespecífico, inactual del cuerpo.

Gehlen⁹⁹, en su importante obra *El hombre*, insiste en la misma idea: *el hombre es un ser de instintos poco firmes*. La instintividad se va indeterminando porque la conducta va siendo apuntalada por relaciones que permiten la producción de instrumentos. Instintivamente no se hace ningún instrumento con instrumentos; un panal de abeja se puede decir que es un producto instintivo, pero no es propiamente un instrumento planeado, construido utilizando otros instrumentos (un instrumento de segundo orden). Por eso la mano es instrumento de instrumentos; para hacer cerámica interviene la mano y el barro: la mano moldea el barro.

Todo animal huye del fuego, el hombre cultiva el fuego, lo mantiene, y con el fuego va haciendo cosas, lo intrumentaliza.

Este descubrimiento de los biólogos modernos no es nada nuevo: lo señalan Platón, Aristóteles, los filósofos del siglo XIII, y en el siglo XVII, entre los escolásticos españoles, hay investigaciones muy interesantes acerca del carácter inespecífico del cuerpo humano.

El organismo del cuerpo humano está hecho, pues, para trabajar, destinado a hacer; lo que nos une con el "erectus" y con el "habilis" es el carácter de faber. Por eso se puede hablar de hominización, y de tres o cuatro especies distintas unas de otras y aparecidas sucesivamente cuya clave justamente es una creciente independización del medio ambiente, que se hace posible en la medida en que forma parte de la vida construir medios, instrumentos.

Pero como el cuerpo del hombre no es un cuerpo animal, sino un cuerpo humano, debe haber una congruencia entre el proceso evolutivo en el que se inserta el cuerpo y el surgimiento del alma que lo hace humano.

De alguna manera, la rama del proceso evolutivo que prepara un cuerpo apto para su humanización ha tenido que estar orientada hacia una inserción congruente.

Llegado a un cierto punto, el propio proceso evolutivo *exige* la originación de la psique humana. La capacidad de *formalizar* las imágenes en esquemas estructurales y funcionales es, en el hombre, altísima. Ciertamente, esa capacidad de formalización, de configurar estructuras funcionales relativamente independientes entre sí, sigue perteneciendo –por alta que sea– a los sentidos internos, cuyo órgano central es el cerebro. Pero, con un cerebro como el que tiene, el hombre sería biológicamente inviable si no gozara de la capacidad de inteligir. El pensamiento no tiene al cerebro como órgano, porque no puede residir en órgano material alguno. Más, precisamente por su capacidad de hiperformalización, el cerebro cumple una *función exigitiva* del pensamiento, pero lo *exige*. No sólo *despierta* al hombre y le hace tener que *inteligir*, sino

99 GEHLEN, A., *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 1940. (Versión española, *El hombre*, Sígueme, Salamanca 1980).

que –desde su nivel– perfila y circunscribe el tipo de intelección posible para la condición humana. Se trata de una comprensión que ha de partir siempre de la experiencia sensible. Y, aunque la trascienda, retorna siempre a ella.

Existe, por tanto, un acoplamiento entre la dimensión psíquica del hombre y su dimensión somática. Ahora bien, la línea evolutiva de la hominización está marcada –a diferencia de lo que ocurre con otras líneas– por la inespecialización. Hablando de un modo hipotético y un tanto imaginativo, se llegaría a un punto de esta línea evolutiva en el que apunta la emergencia de un ser biológicamente inviable. Esto no es nada extraordinario teniendo en cuenta que tantas especies han desaparecido.

Ese despliegue de la realidad intramundana está orientado hacia el surgimiento de un ser que no puede originarse solamente por un proceso de evolución de la materia viva.

Karl Marx decía, con razón, que el ser humano un *ser genérico* (es decir, no específico): no está *enclasadado* –expresión de Zubiri– sono constitutivamente abierto al mundo. Y esto no depende de los componentes de su corporalidad, que son los de cualquier mamífero superior. Su cuerpo tiene un aspecto muy diferente del de los brutos (de los no humanos) porque posee un principio de actividades radicalmente distinto, al que podemos llamar *alma*.

La apertura a la totalidad de lo real revierte sobre su apariencia corporal. El cuerpo del hombre y la mujer no es un cuerpo animal. Es un cuerpo *humano*. Lo cual se manifiesta en su inespecialización somática; en su pobreza instintiva; en su carencia de medios naturales de defensa o de abrigos; en su peculiar ritmo de desarrollo, y en su estación vertical. Pero también se muestra en rasgos típicamente personales. El rostro humano es su máxima expresión: el hombre sonríe, llora, mira con ternura o con odio, y es capaz de guiñar un ojo.¹⁰⁰

La corporalidad humana expresa libertad, estabilidad, dirección determinada. Esta imagen general de la apariencia exterior humana, la posición erecta, el estar moviéndose libremente frente al mundo, al cual se experimenta como lo opuesto –lo *objetivo*–, es la forma como se manifiesta un ser que avanza de un proyecto a otro y tiene ante sí perspectivas ilimitadas. Y se podría añadir que es un ser histórico, que tiene biografía y no sólo biología, porque no se comporta únicamente respecto a lo que es, sino también respecto a lo que ha sido y a lo que será. Por eso, como advertía Nietzsche, el hombre puede prometer.

La principal característica del hombre y la mujer es su inespecialización. Son inespecializados sus sentidos, son inespecializados sus órganos de actuación y es inespecializado su propio cuerpo. En la antropología filosófica actual resuena una idea que hunde sus raíces en la historia del pensamiento. Parafraseando un conocido dicho, se podría decir que, en el hombre y la mujer las manos son es espejo del alma. Manos que trabajan, manos que acarician, manos que rezan, manos que palpan, manos que escriben, manos que golpean, manos que cubren lágrimas, manos que mendigan, manos que saludan, manos que se alzan clamando justicia, manos que descansan serenamente sobre el regazo. El hombre –a diferencia de los simios– posee una mano inespecializada, que sirve para todo en general precisamente porque no sirve para nada en particular. La comparación de la mano con la inteligencia se remonta al pensador presocrático Anaxágoras, a quien se atribuye la aguda sentencia de que “el hombre es el más inteligente de los seres porque tiene manos”. Aristóteles lo expresa de una manera simétrica, pero viene a decir lo mismo: “El hombre tiene manos porque es el más inteligente de los seres”. Su mano es capaz de asirlo todo, de tenerlo todo, es un órgano *multiuso*; pero es, antes que nada, un miembro que –como advirtió Kant– posibilita el *tocar*, el reconocimiento táctil de un objeto diverso del propio cuerpo, que es el nivel más elemental de reconocimiento de la realidad.

El hombre es un entreveramiento de la naturaleza y cultura, hasta el punto de que en él nada es puramente natural ni exclusivamente cultural. Para reflejar metafóricamente esta

¹⁰⁰ El Prof. A. Llano ilustra la necesidad de un alma espiritual para que sea posible el *guiño de un ojo* con una anécdota: “Estaba yo hablando precisamente de estos temas en la Universidad Federal de Río de Janeiro, cuando, para explicarme mejor (no sé portugués), expresé la siguiente hipótesis: <<Si en este momento entrara un perro por esa puerta y nos guiñara un ojo ¿Cuál sería la única explicación “científica” de esa conducta tan poco perruna? Nadie constestó. Y yo aventuré esta solución; Que el perro está poseído por un demonio>>.”

condición dual, Ortega y Gasset dijo una vez que el hombre es un centauro, es decir, en parte caballo y en parte varón (podría haber dicho también –y mejor– que la mujer es una sirena). La metáfora –aunque sugerente– no es del todo afortunada. Porque no es que tenga una parte animal y una parte humana superpuestas o engarzadas. Su propia naturaleza es humana. El cuerpo de la mujer y el varón es –de punta a cabo– un cuerpo humano. Y su alma no es –por utilizar la expresión del literario Arthur Koelster– “un fantasma en la máquina”. Porque ni el alma tiene nada de fantasmal ni el cuerpo es un complejo mecanismo.¹⁰¹

Homo, pues, significa biológicamente esto: animal que domina su entorno, el ambiente; este acontecimiento no tiene lugar en ningún otro tipo de ser vivo. Las leyes de la evolución - radiación, adaptación, fijación de caracteres, selección- en el hombre no juegan, porque el hombre *es capaz de hacer*, y esta *es una característica intrínseca sin la cual no hay hominización*. No podemos considerar nuestra actuación técnica como un sobreañadido accidental, del que podríamos prescindir por extraño a nuestra constitución somática, sino que *forma parte de nuestra biología*. Su cuerpo no está cerrado, sino que está abierto no al ambiente, sino a una factura suya.

El hombre fue hecho *ut operaretur*, y para dominar el mundo (que es lo mismo). El hombre está hecho para dominar el mundo, vive trabajando, es capaz de trabajar para los otros, y además tiene que hacerlo, porque de otro modo el largo período que va desde el nacimiento del hombre a su viabilidad práctica no quedaría satisfecho (depende de las culturas, pero durante los 10 o 12 años primeros no está en condiciones de tomar parte en las actividades productivas). Para desempeñar las actividades complejas de nuestra sociedad hacen falta lo menos 23 o 24 años: durante esa etapa de su vida, el hombre se forma para ser hombre "hábil", capaz de encargarse de tareas.

Las especies homínidas anteriores al hombre, el *habilis* y el *erectus*, *se extinguieron* seguramente *porque su capacidad fabril no fue suficiente* para competir con la adaptación.

b. Humanización.

En cambio, es patente que el *homo sapiens* no se extingue por dicha razón, sino que *se puede extinguir justamente por la razón contraria: por hacer inhabitable su entorno*. Dicho esto de otro modo, nosotros *no tenemos de ninguna manera nicho ecológico, lo que tenemos son problemas de tipo ecológico*.

Comparado con el hombre, un animal es un ser inerte; el hombre es un ser mucho más vivo que un animal precisamente porque está llamado a la acción; su vida no le está simplemente dada, sino que la tiene que encauzar activamente; de lo contrario se extingue. El animal se mueve sólo para comer y beber o para procrear, y el resto del tiempo no hace nada. El único que hace algo es el hombre.

Adán tumbado en el paraíso es un simple absurdo, si lo pensamos un momento. Aunque Adán era feliz porque lo tenía todo al alcance de la mano, no hay tal. *Adán, antes del pecado original, fue encargado de una tarea por Dios*, una tarea que es importantísima: poner nombre a las cosas. Eso es lo primero que hizo. *Nombrar*, como siempre se ha sabido, *es ejercer poder posesivo*.

El hombre puede considerarse una especie única, precisamente porque tiene inteligencia; sin inteligencia, evidentemente, no se puede hablar. Con el lenguaje se va instruyendo al otro, y se da una relación recíproca: decir y escuchar¹⁰². *El lenguaje hace posible el trabajo en común*, la organización del trabajo, mandar y obedecer.

¹⁰¹ Cfr. A. LLANO, *En busca de la trascendencia*, cit, 110.

¹⁰² El lenguaje tiene que ver con las manos y el cerebro. He aquí por qué la boca humana es como es para permitir la articulación de voces y de esa manera la discriminación de sentidos verbales.

El hombre no es un ser vivo por adaptación, sino que es vivo en cuanto que *faber*, en cuanto que *trabaja en reciprocidad complementaria de servicios; si no, no puede subsistir la especie*.

El *homo habilis* y el *erectus* tienen una técnica, la cual, sin embargo, por los yacimientos conocidos, se sabe que está prácticamente detenida. A lo largo de cientos de miles de años no hay progreso. En cambio, en el *sapiens* los cambios se suceden con cierta rapidez; según la cronología, los distintos yacimientos muestran una progresiva complicación e incremento de los tipos de técnicas y de utensilios utilizados. Aparece la cerámica, la talla del hueso, etc. La utilización de instrumento para fabricar instrumentos llega, por otra parte, a una complejidad extraordinariamente alta, hasta el punto que ni hoy siquiera podemos reproducir algunas de las técnicas que ellos emplearon. Actualmente no podemos reproducir esa técnica ni con computadoras (las ecuaciones que deben regular la talla seguramente ellos no las conocían, formalmente hablando, pero las estaban usando).

De los cráneos descubiertos se infiere que la capacidad craneal del *Neanderthalensis* y del *Cro-Magnon* es superior a la nuestra. De manera que tenían un cerebro sumamente desarrollado.

Parece probado que el proceso de crecimiento cerebral se ha detenido. Según algunas hipótesis evolutivas -próximas a la ciencia ficción- después del hombre actual podría aparecer otra especie con un cerebro más potente. Muchas películas de este género pintan la cabeza del hombre dentro de 3.000 años con una frente enorme. Es una hipótesis desechable: lo que podía dar de sí el proceso de hominización, ya lo ha dado. Como dice Zubiri, un cerebro óptimo es justamente el que puede utilizar y formalizar una inteligencia, y como ésta lo trasciende, basta el cerebro del hombre actual, que es el animal inteligente. Por otra, la reducción del paleocórtex posiblemente es conveniente¹⁰³.

Arsuaga, director del proyecto paleontológico de Atapuerca (Burgos), que ha supuesto uno de los más importantes hallazgos tanto por la antigüedad y el número de fósiles humanos encontrados -datados en unos 300.000 años- como por su buen estado de conservación, la llamada *Sima de los Huesos* de Atapuerca, ha escrito un libro de divulgación científica sobre el origen evolutivo del hombre¹⁰⁴.

En la tercera parte, "Los contadores de la historia", responde propiamente al subtítulo del libro "En busca de los primeros pensadores". Escribe: "Hasta llegar a la población de la Sima del los Huesos la evolución había ido produciendo un aumento espectacular en el tamaño del cerebro. Como resultado se produjo un considerable avance en las capacidades mentales

103 Durante los años 70 y principios de los 80 se ha tenido por seguro que estos primeros homínidos compartieron con *Homo sapiens* una etapa de desarrollo de duración similar. Sin embargo, las investigaciones sobre el crecimiento y desarrollo de los dientes han dado un giro radical a esta cuestión. Estas han permitido concluir que todas las especies de *Australopithecus* y *Homo habilis* tuvieron un período de desarrollo notablemente más corto que el nuestro, similar en duración al de los gorilas y chimpancés. La evolución del género *Homo* en los dos últimos millones de años, por tanto, ha venido marcada por la adquisición de los rasgos que configuran nuestro peculiar desarrollo. Así, la aparición de la niñez, una etapa ausente en el desarrollo de gorilas y chimpancés, probablemente tuvo lugar hace algo más de 1,6 millones de años.

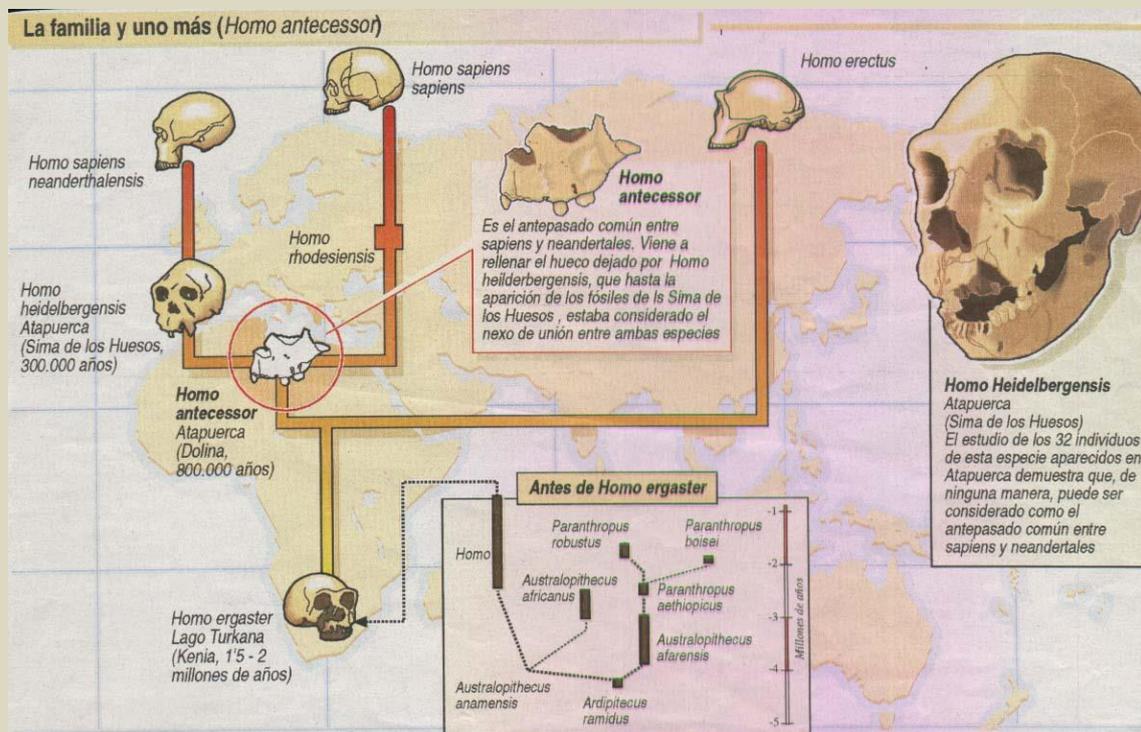
Los homínidos de hace 1,5 millones de años probablemente alcanzaban el estado adulto alrededor de los once o doce años, sin sufrir el fuerte estirón puberal que nos caracteriza.

Los homínidos recuperados en el yacimiento de Gran Dolina, en la Sierra de Atapuerca, de una antigüedad mínima de ochocientos mil años, pertenecen a diferentes individuos, algunos de los cuales murieron antes de alcanzar el estado adulto. Estos restos fósiles ofrecen información relevante sobre su desarrollo dental, lo que muy posiblemente permitirá llegar a conocer algunos aspectos de la biología del desarrollo de las especies de homínidos antecesoras del *Homo sapiens*, que es parecida a la de los hombres propiamente dichos, y aprender algo más sobre nosotros mismos. (Cfr. J. M. Bermúdez de Castro en su informe a la prensa, con ocasión de la concesión del premio "Príncipe de Asturias" de 1997 a los investigadores del yacimiento de Atapuerca).

104 J. L. ARSUAGA, *El collar de neandertal. En busca de los primeros pensadores*, Madrid 1999.

superiores y una expansión de la consciencia. Cada vez un mayor número de actos estaban presididos por esa facultad. La consciencia no se limitaba al presente, sino que se extendía al futuro, a lo por venir. Se anticipaban así los acontecimientos del mundo natural y se preveían las conductas de los otros humanos” (203).

A lo largo de esta última parte, *Arsuaga* expone distintas teorías sobre cómo surgió la inteligencia en el hombre y cómo se distingue el comportamiento animal propiamente humano. Trata en el detalle el comportamiento del hombre de Neandertal a la luz de los hallazgos de Atapuerca y en los demás yacimientos europeos y asiáticos. Aunque el autor acude a algunos filósofos a la hora de exponer algunas teorías del conocimiento, da la impresión de que no es capaz de captar el aspecto trascendente de la inteligencia humana al acudir a modelos mecanicistas al uso entre evolucionistas puros.



Los paleontólogos de Atapuerca, pretenden reforzar con este dibujo esquemático la difusa creencia -pues no hay base científica, sino prejuicios ideológicos- en la evolución sólo material y espontánea entre nuestros ancestros de hace millones de años y el hombre actual, cuyo origen sería pluricontinental y pluriétnico (es decir, un poligenismo evolutivo materialista). Se intenta así conquistar una opinión pública ya dominada en buena parte por ellos fundándose en la afirmación de que el *ataporquensis* es antecesor directo de los neandertales, que vivieron hace unos 80.000 años.

Pretenden oponerse así a quienes los consideran una raza arcaica del *Homo sapiens*, fundándose en razones -más fiables que las paleontológicas- de Genética y Biología molecular. Los genomas -o diferencia de fósiles- son fuentes objetivas de datos, porque -como dice Allan C. WILSON, el profesor de bioquímica de Berkeley y autor de la teoría de la *Eva africana*-, se basa en secuencias genéticas empíricamente verificables, no cualificadas por ningún proceso evolutivo previo, e inmunes, por ello, a ser moldeadas por prejuicios teóricos e ideologías apriorísticas¹⁰⁵.

En cambio, los fósiles no admiten por principio una interpretación objetiva, y los caracteres físicos por los que son clasificados reflejan, necesariamente, los modelos que los paleontólogos quieren probar.

El primer ser humano es el *Homo sapiens*, ya que no hay justificación biológica plausible de *su continuo progreso*. Es más lógico explicarlo *por la aparición de una inteligencia inmaterial* no vinculada necesariamente, como señalábamos antes, a un aumento de tamaño cerebral, porque con el pensamiento se puede adaptar a cualquier hábitat vital, superando así la mera capacidad de aprendizaje mecánico. De hecho, el *Homo sapiens* es la única especie que ha conseguido dominar todos los medios, y en mucho menos tiempo del que sus predecesores necesitaron para adaptarse a unos pocos ambientes, distantes geográficamente pero muy similares entre sí.

El *Homo sapiens* supera la evolución material gracias a su "*evolución cultural*", cuya base es principalmente reflexiva y no biológica. No es sólo un alto grado de aprendizaje debido a su tamaño cerebral. Es, sobre todo, y de modo exclusivo, una capacidad de pre-diseñar el instrumento adecuado sin necesidad absoluta de ensayo previo; una capacidad que permite, y exige, una precedente contemplación de la naturaleza, para su posterior uso racional. Y se trata, además, de algo propio de cada individuo, que le lleva a dejar en todas sus obras su impronta personal, e incluso a hacer arte no sólo de modo mecánico y utilitario, sino simplemente "por amor al arte".

Sólo el *Homo sapiens* supera la pruebas definitivas de la presencia de lo humano: las manifestaciones artísticas o de las actividades culturales, que faltan absolutamente en los repertorios arqueológicos atribuibles a *Homo hábilis* y a *Homo erectus*.

105 Cf. Capítulo anterior, apartado primero.

Seguramente el *habilis* y el *erectus* eran capaces, según su desarrollo cerebral, de conocer una secuencia del tipo si A,B: un silogismo condicional o relación entre los condicionales.

Para establecer una cierta regularidad en esa secuencia basta la imaginación, que es una facultad extraordinariamente compleja e importante para la evolución himinizante.

c. Aparición del homo sapiens.

El homo sapiens aparece aproximadamente hace algo más de 100 mil años (según la afirmación típica de la comunidad científica, cada vez más cuestionada). Así pues, de un modo global, cabe decir que la naturaleza se ha tomado mucho tiempo desde las primeras formas de vida que surgieron hace 3.600 millones de años hasta nosotros.

A la hora de explicar en qué momento surgió el primer hombre, los datos que aporta la moderna biología molecular son más objetivos y fiables -así lo veíamos en el capítulo anterior- que el estudio e interpretación de los restos fósiles¹⁰⁶.

Todo lo que esencialmente es un ser vivo está, en efecto, contenido en sus genes; en la forma en que están ordenados en la cadena de ADN y en los cromosomas. Hay una regla de citogenética que afirma que a cada especie corresponde un número fijo de cromosomas: por ejemplo, 46 al hombre, ó 48 al chimpancé, gorila o orangután, aunque se dan diferencias intracromosómicas.

Comparando el ADN de especies distintas se descubre una evolución de los seres vivos que confirma lo que se deducía del registro fósil y de otros datos científicos.

Lo primero que salta a la vista al compararlo con otros animales es la grandeza casi misteriosa del hombre: el parecido corporal y, sobre todo, biológico es, en algunos casos, asombroso. Por eso resulta aún más asombrosa la enorme diferencia real en el plano existencial.

El hombre y el gorila difieren tan solo en un 1% de su ADN y de su estructura cromosómica, y sus líneas evolutivas se separaron hace unos ocho millones de años. El parecido con el chimpancé es ligeramente superior, y su disociación dataría de hace unos cinco millones de años. Sin embargo, por sus capacidades vitales, el hombre se escapa por completo a todos ellos. Lo cual debería bastar para reconocer la evidencia de que tal diferencia existencial no puede radicar en su materialidad, sino en el ser espiritual de la especie *Homo sapiens*, aparecido hace algo más de 100.000 años.¹⁰⁷

La humanización consiste en la emergencia de la capacidad de pensar reflexivamente, de entender y decidir libremente -que son facultades inmateriales (anorgánicas y espirituales)- que sólo puede ser, obviamente (ya tratamos de ello en el capítulo anterior) instantánea, en un determinado momento; antes no existía y ahora sí. De ahí que el primer individuo que poseyó

106 Para todo este apartado, Cfr. M. DELGADO, El origen del hombre, en Palabra, Mayo 1966, 6-8-73, de quien tomo estos datos. En cuanto al "homo antecesor" de Atapuerca, se trata claramente de una especie extinguida de homínidos prehumanos, según el A. Véase gráfico n.5 con su comentario, comparándolo con el gráfico n.3.

107 Un puñado de científicos han emprendido una particular cruzada atea publicando libros de divulgación con los que quieren sacar a la humanidad de la vana creencia en Dios. El más conocido es el profesor de Oxford Richard Dawkins, estudioso de la evolución, cuyo libro *The God Delusion*, traducido ahora al castellano, ha alcanzado una amplia difusión, así como numerosas críticas de otros colegas científicos. Dawkins se propone hacer consciente al público de cuatro cosas: el poder de la selección natural como causa explicativa; la educación religiosa como una forma de abuso de menores; la posibilidad de ser feliz, equilibrado, ético e intelectualmente completo siendo ateo; y el "orgullo ateo" para contrarrestar la persecución contra los ateos. Quiere que la gente "atrapada por la religión" sea capaz de "salir del armario" y declarar su ateísmo. Según él la gente no cree realmente en Dios, pues les entristece morir. También rechaza el agnosticismo, pues cree que "la hipótesis Dios" puede ser abordada por la ciencia, pues su falsedad -según él- es empíricamente verificable. Dedicó dos capítulos a desacreditar los argumentos a favor de la existencia de Dios. Trata de explicar la moralidad humana utilizando el concepto darwinista de selección natural.

un organismo con todos los elementos que le hacían capaz de ser racional, no pudo serlo por simple evolución material, como por un paso más de su adaptación.

¿Cómo apareció entonces Adán? Un intento de explicación científica que ha tenido gran eco en tiempos recientes, se funda en el mecanismo de formación de especies nuevas.

Si en un individuo un cromosoma se ha dividido en dos -mutación denominada "disociación"-, solo puede ser fértil si se cruza con una pareja que posea la misma mutación, dando lugar entonces a una nueva especie. Es lo que se llama "especiación instantánea". Si Adán fue el primer individuo de la especie *Homo sapiens*, sería el primer individuo de la especie con inteligencia reflexiva que no puede provenir de la vida orgánica corpórea material, sino de un alma espiritual e inmortal creada por Dios en el momento de su concepción, fruto por sus progenitores biológicos. Estos no serían propiamente padres, ya que este concepto se reserva, en filosofía, para quién engendra algo de su propia especie. Al cruzarse aquellos, un espermatozoide mutado fecunda un óvulo mutado, dando vida así al primer ser humano, al tiempo que se produce una nueva creación, la del alma del primer hombre. Adán sería, según esta teoría, el primero y único que perpetuó su nueva especie, porque se cruzó con Eva, el primer individuo femenino que poseyó idéntica dotación genética.

Recientes investigaciones del ADN mitocondrial concluyen que todos los seres humanos actuales descenderían de una primera y única mujer: la llamada "Eva africana". A mi, personalmente, no me convence esta hipótesis, como digo en nota¹⁰⁸.

Creo mucho más probable la creación inmediata del hombre en cuerpo (a partir de la materia) y su vitalización inmediata, en todos los grados de vida -vegetativa, animal y racional (basar, nephas y ruah), como dice el Génesis- al infundirle un solo principio vitalizante: "corpore et anima unus" y la formación de la mujer a partir del hombre.

108 Según LUIGI LUCA CAVALLI SFORZA, profesor de genética en la Universidad de Stanford: "genes, pueblos y lenguas se han diversificado a la par, a lo largo de una serie de movimientos migratorios que, según todos los indicios, comenzaron en África y se propagaron, a través de Asia, por Europa, el Nuevo Mundo y el Pacífico". Hablando de la teoría de la Eva africana, escribe: "el grupo de Allan C. WILSON construyó un árbol genealógico que indicaba que era en África donde el ADN humano mitocondrial había evolucionado durante un período de tiempo más largo, y que podía seguirse su pista hasta una sola mujer africana que vivió hace unos 150.000 ó 200.000 años.

Sin embargo, algunas conclusiones siguen levantando controversia. Aunque los paleontólogos aceptan que el género *Homo* apareció en África hace unos 2'5 millones de años y que las pruebas fósiles del anatómicamente moderno *H. Sapiens* se datan en sólo hace unos 100.000 años, en África o aledaños, no todos aceptan la teoría africana. Cf. M. DELGADO, *Ibid*.

Abundan las revelaciones privadas que no favorecen en nada esas teorías (por ejemplo Sta. Ludovina, S. Alonso Rodríguez, Ana Catalina Emmerich, y -ya en nuestros días- María Valtorta). Rechazan con frecuencia la evolución en lo que al hombre se refiere -salvo en sentido "dispositivo" preparatorio -por una progresiva emergencia de formas nuevas en la evolución ascendente de grados de vida- de una intervención creadora especial de Dios-. Dios habría creado directamente al hombre entero sin contar con una materia orgánica preexistente animal de más o menos parecido morfológico -en cuerpo y alma- y la mujer a partir del varón, según la literalidad bíblica (hipótesis (2) de las antes reseñadas). Presentan a la primera pareja envuelta en un manto de luz -por la gracia transfigurante- y hacen notar un gran parecido a Jesús y María, nuevo Adán y nueva Eva. ¿Podrían ser -en la hipótesis de su autenticidad- meros cuadros simbólicos: o reflejan, quizá de alguna manera, lo realmente acontecido? Todo es opinable, en este ámbito como en el de los datos científicos, que no autorizan, sino a formular hipótesis más o menos plausibles y siempre cambiantes. Lo que de hecho sucedió, en detalle, sólo Dios lo sabe. No es bueno pontificar en estos temas.

Lo más razonable es atenerse sobriamente a los datos ciertos de la interpretación magisterial de la Escritura, e investigar -el que se sienta vocacionalmente impulsado a ello- sin apasionamientos dogmatizantes o fundamentalistas. (Teilhard da la impresión de entender la evolución como el dogma fundamental desde el cual todo debe ser comprendido). El libro de la Sabiduría veda, por lo demás, una inquisición curiosa e inmoderada de los misterios ocultos (como los que afectan al alfa y al omega de la vida humana, o a la posibilidad de otros mundos habitados, etc.).

d. La inteligencia, clave de la humanización.

La humanización, según L. Polo, consiste en la aparición de la inteligencia práctica que culmina en la prudencia, la cual *supone la abstracción de ideas universales*. La prudencia exige, sin duda, tener en cuenta los razonamientos condicionales, pero añade a esto el *pensar constantes que se pueden comparar con otras*: una idea universal es un objeto pensado, suficientemente estable para que al compararlo con otro pueda atribuirse a la conexión un carácter permanente. Esa permanencia comporta que las notas de *idea universal* valen por sí autónomamente. Se constituye así una especie de sistema, una estructura compleja.

A este respecto es muy ilustrativo un experimento muy curioso que se ha hecho con chimpancés: una isla en medio de un lago se rodea con fuego (mecheros de gas). Dentro de la isla está el alimento para el chimpancé. Al chimpancé se le enseña que el alimento está ahí. Por tanto, en situación famélica el chimpancé intentará ir a la isla. Pero (como a todo animal) el fuego le da miedo; entonces, se construye una balsa en la que se encuentra un recipiente y una cuchara; el recipiente se llena de agua, y se le enseña que si toma agua con el cazo y la arroja al fuego, el fuego se apaga (esto se prepara para que el chimpancé pueda imaginar la relación condicional). Entonces desembarca y come el alimento colocado ahí.

Pues bien, si se le da al chimpancé el cubo sin agua, repite automáticamente la operación: intenta tirar agua con el cazo, aunque evidentemente no tira nada. Así pues, el chimpancé no ha hecho una cosa que cualquier ser humano hubiera hecho: ¿cual? Tomar agua del lago. No sabe *lo que es* el agua. Sí A,B. Pero, para el mono, A no es general; si ejerciera la inteligencia, pensaría que el fuego se apaga con el agua, que el agua esté en el cubo o no esté en el cubo es igual: en cualquier caso, es agua. Y además hay otra cosa: si me falta agua, me la procuraré, lo que al chimpancé no se le ocurre.

El agua es la misma: esté aquí o allí, el agua apaga el fuego. Pero para conocer esto hace falta tener la idea de agua. *La inteligencia humana se comprende ante todo así. Es la aparición del universal.*

La clave de la humanización -o personalización- es la siguiente: el hombre actual se caracteriza por ser inteligente. Es un dato obvio (incluso un evolucionista lo debería aceptar). La imaginación es diferente de la capacidad de universalizar, a la cual es inherente otra característica muy importante: *según la capacidad de universalizar, el hombre puede interrumpir su acción práctica, es decir, puede desencadenar una actividad que es puramente mental.* Eso no se puede hacer con sólo la imaginación (también está suficientemente demostrado). En el animal, el conocimiento sensible es una fase de su comportamiento, no desarrolla una actividad cognoscitiva pura.

El animal no ejerce ninguna actividad intelectual. Porque lo característico de la actividad intelectual es justamente que se independiza de la conducta. La inteligencia puede describirse como la interrupción de la conducta práctica por otro tipo de actividad vital que nos pone en frente de lo universal. Es abstraer; y abstraer es justamente suspender la relación directa con el entorno o con la conducta práctica. Prueba de que esto es así, es que no hay nada general que no sea real, o no hay nada real que sea general. En todo caso, los universales tienen fundamento *in re* (éste es el planteamiento clásico).

Pensar es tomar contacto con un ámbito que no es el mundo real físico, sino inmutable: el mundo de las ideas. Desde ese mundo se interviene en el plano práctico de una manera nueva y mucho más eficaz. Desde luego, si no me he parado a pensar en el agua en general, si no conozco sus propiedades, no puedo realizar una actividad más perfecta, de mayor alcance, en orden a lo real concreto, que la desarrollada por un mono; es decir, por un animal dotado, a lo más, de imaginación.

La vida intelectual es la suspensión de la acción práctica, que es sustituida por otro tipo de actividad que se caracteriza precisamente porque es capaz de llegar a objetos universales o a ideas generales, a considerar consistencias, como que el "agua es agua". (por tanto, que el agua esté en un cubo, o que el agua esté en un lago no la modifica en sí misma). El agua práctica,

física, es siempre particular; el agua pensada, aunque no ahogue ni calme la sed, es agua en general, abstracta, y no una realidad física práctica¹⁰⁹.

La inteligencia es la detención de la conducta práctica, su sustitución por otro tipo de actividad, que desde luego el *homo sapiens* ejerce. Es indudable que nosotros tenemos inteligencia, que nosotros universalizamos; pero habérselas con universales es detener la conducta práctica. Un arquitecto antes de hacer un edificio piensa un plano. Pensar un plano no es hacer un edificio, sino el modelo del edificio. Y de acuerdo con el modelo, luego puede tener lugar la actividad práctica de construirlo. Pero la elaboración del modelo, del plano, no es una actividad práctica, sino una actividad teórica. La diferencia entre las dos actividades es clara: se pueden conectar, pero de entrada son distintas. Asimismo, *si no hay dirección teórica de la conducta, no hay ética*. Lo que hacemos de un modo instintivo, sin darnos cuenta de ello (lo que se llaman los *primo primi* en teología moral, tentaciones en las que no fija uno la atención o los actos reflejos) no comporta responsabilidad.

También *el arte* tiene que ver con la inteligencia precisamente porque el arte es una *precisa* suspensión del carácter utilitario de la obra.

No hay una inteligencia de la especie, porque la inteligencia no es corpórea. Por eso, la teoría de la evolución no puede explicarla, porque es una teoría para explicar la especificación; la inteligencia no es propiedad especificante, ni específica, sino una dimensión vital que surge y se despliega en cada uno. Según la inteligencia, cada uno de nosotros es superior a la especie biológica humana. (Es la raíz, en el orden operativo, de la personalización, que radica -a su vez, en el orden constitutivo- en la subsistencia respectiva o coexistencial¹¹⁰).

La inteligencia trasciende la especie. Por ser la inteligencia propia de cada ser humano, no se transmite genéticamente; el origen de la inteligencia es divino. Ahora bien, por ser el hombre un animal, es generado. La relación del padre y la madre con su hijo es un tipo de reproducción transido de sentido ético. La generación de un ser humano tiene una dimensión biológica inmediatamente trascendida: tanto los padres como el hijo son seres inteligentes. Las relaciones integrantes de la institución familiar son posibles por ello.

Se presenta así *el hombre como un ser superior a su especie*. Ser superior a su especie quiere decir, ante todo, que en él hay algo que es superior a su corporalidad viviente. La inteligencia es lo hegemónico (el *noûs* es lo hegemónico, decía Aristóteles, es decir, lo autárquico en cada uno; el *noûs* no deriva del *bíos*. Por eso, el *noûs* no es una cuestión evolutiva). La teoría de la evolución trata de explicar como aparecen las especies, y si tiene éxito -yo cada día lo pongo más en duda- lo logrará. Pero sería un error extrapolar a la vida del espíritu los resultados que su metodología permite abordar.

El hombre no puede haber tenido su origen exclusivo en el proceso biológico de la evolución. Por todo lo que hemos visto y veremos a lo largo de éste breve tratado el hombre manifiesta unas capacidades de reflexión intelectual y de decisión libre que son irreductibles a la materia. El ser humano posee una dimensión espiritual. Y el espíritu no puede ser causado por la materia viva, por muy evolucionada que esté. Hay una ruptura entre ambos tipos de realidad según la cual es impensable que el espíritu emerja de la materia.

Algunos AA. partidarios de DI como X. Zubiri, del que se hace eco Alejandro Llano y yo mismo en mis escritos sobre el filósofo donostiarra, afirman que la creación no es un suceso que aconteciera en el origen temporal del mundo y cesara después. La creación es estrictamente contemporánea de todas las fases evolutivas, ya que la Causa creadora trasciende todo tiempo. Según la terminología clásica, la Causa primera -que es causa del ser- no excluye la presencia de otras causas del devenir, a las que se puede llamar causas segundas. No hay inconveniente filosófico en admitir que, en el origen del cuerpo humano, hayan intervenido causas segundas integradas en el devenir evolutivo. En cambio, las causas segundas de tipo biológico no pueden

109 ANTONIO MILLÁN PUELLES acentúa la irrealidad objetiva y la extiende a los proyectos. Véase su libro *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid 1990.

110 Cf. J. FERRER ARELLANO, *Fundamento ontológico de la persona*, cit. L. Polo considera la persona como coexistencia, asimétrica al ser de la metafísica (la antropología es -según él- de otro orden). El método del abandono del límite mental, en sus diversas dimensiones, aboca a ese planteamiento, que no sigo.

dar cuenta del surgimiento del alma humana. El alma ha de ser causada por Dios en un acto especial de creación, sin la mediación de causas segundas.

De alguna manera, la rama del proceso evolutivo que prepara un cuerpo apto para su humanización ha tenido que estar orientada hacia esa inserción congruente.

PARTE II

EL ACCESO INTELECTUAL DEL HOMBRE A DIOS CREADOR ES SIEMPRE Y SÓLO METAFÍSICO

CAPÍTULO I

EL HOMBRE -Y SUS DIMENSIONES ESENCIALES, FAMILIAR, LABORAL, ÉTICA, CULTURAL, ETC...- ES SUPERIOR A LA ESPECIE POR SU DIGNIDAD PERSONAL, EN TANTO QUE ESPÍRITU ENCARNADO, DOTADO DE INTELIGENCIA Y LIBRE VOLUNTAD.

La clave de la humanización –o personalización– es la siguiente: el hombre se caracteriza por ser inteligente. Es un dato obvio (incluso un evolucionista lo debería aceptar). La imaginación de los antropoides es diferente de la capacidad de universalizar, a la cual es inherente otra característica muy importante: según la capacidad de universalizar, el hombre puede interrumpir su acción práctica, es decir, puede desencadenar una actividad que es puramente mental. Eso no se puede hacer con sólo la imaginación (también está suficientemente demostrado). En el animal, el conocimiento sensible es una fase de su comportamiento, no desarrolla una actividad cognoscitiva pura.

La inteligencia trasciende la especie. Por ser la inteligencia propia de cada ser humano, no se transmite genéticamente; el origen de la inteligencia es divino. Ahora bien, por ser el hombre un animal, es generado. La relación del padre y la madre con su hijo es un tipo de reproducción transido de sentido ético. La generación de un ser humano tiene una dimensión biológica inmediatamente trascendida: tanto los padres como el hijo son seres inteligentes. Las relaciones integrantes de la institución familiar son posibles por ello.

Homo, pues, significa biológicamente esto: *animal que domina su entorno, el ambiente; este acontecimiento no tiene lugar en ningún otro tipo de ser vivo.* Las leyes de la evolución (en la hipótesis cada vez más cuestionada de que la haya) –radiación, adaptación, fijación de caracteres, selección– en el hombre no juegan, porque el hombre *es capaz de hacer*, y esta es una característica intrínseca sin la cual no hay hominización. No podemos considerar nuestra actuación técnica como un sobreañadido accidental, del que podríamos prescindir por extraño a nuestra constitución somática, sino que *forma parte de nuestra biología.* Su cuerpo no está cerrado, sino que está abierto no al ambiente, sino a una factura suya.

El hombre fue hecho *ut operaretur*, y para dominar el mundo (que es lo mismo). El hombre está hecho para dominar el mundo, vive trabajando, es capaz de trabajar para los otros, y además tiene que hacerlo, porque de otro modo el largo período que va desde el nacimiento del hombre a su viabilidad práctica no quedaría satisfecho (depende de las culturas, pero durante los 10 o 12 años primeros no está en condiciones de tomar parte en las actividades productivas). Para desempeñar las actividades complejas de nuestra sociedad hacen falta lo menos 23 ó 24 años: durante esa etapa de su vida, el hombre se forma para ser hombre "hábil", capaz de encargarse de tareas.

Las especies homínidas anteriores al hombre, el *habilis* y el *erectus*, se extinguieron seguramente porque su capacidad fabril no fue suficiente para competir con la adaptación.

En cambio, es patente que el *homo sapiens sapiens* no se extingue por dicha razón, sino que se puede extinguir justamente por la razón contraria: por hacer inhabitable su entorno. Dicho esto de otro modo, nosotros no tenemos de ninguna manera nicho ecológico, lo que tenemos son problemas de tipo ecológico.

Comparado con el hombre, un animal es un ser inerte; el hombre es un ser mucho más vivo que un animal precisamente porque está llamado a la acción; su vida no le está simplemente dada, sino que la tiene que encauzar activamente; de lo contrario se extingue. El animal se mueve sólo para comer y beber o para procrear, y el resto del tiempo no hace nada. El único que hace algo es el hombre.

Adán tumbado en el paraíso es un simple absurdo, si lo pensamos un momento. Aunque Adán era feliz porque lo tenía todo al alcance de la mano, no hay tal. Adán, antes del pecado original, fue encargado de una tarea por Dios, una tarea que es importantísima: poner nombre a las cosas. Eso es lo primero que hizo. Nombrar, como siempre se ha sabido, es ejercer poder posesivo.

El hombre puede considerarse una especie única, precisamente porque tiene inteligencia; sin inteligencia, evidentemente, no se puede hablar. Con el lenguaje se va instruyendo al otro, y se da una relación recíproca: decir y escuchar¹¹¹. El lenguaje hace posible el trabajo en común (cfr. Gn 2), la organización del trabajo, mandar y obedecer.

El hombre no es un ser vivo por adaptación, sino que es vivo en cuanto que *faber*, en cuanto que trabaja en reciprocidad complementaria de servicios; si no, no puede subsistir la especie.

El hombre es un ser superior a su especie.¹¹² Ser superior a su especie quiere decir, ante todo, que en él hay algo que es superior a su corporalidad viviente.

La teoría de la evolución (siempre como hipótesis cuestionada de manera creciente por no pocos autores, por razones científicas y no religiosas) no puede explicar cómo surge la vida por primera vez, sino solamente cómo aparecen especies vivas diferentes. Tampoco puede explicar la inteligencia, pues la inteligencia no se reduce a la determinación genética de una especie, sino que comporta una peculiaridad completamente distinta, a saber, que los individuos sean superiores a su especie. Esta tesis se puede expresar de la siguiente manera: *el ser humano no está finalizado por su especie*. De ahí su peculiar dignidad como persona.

El individuo humano no se agota en ello: no se limita a ocuparse de mantener la especie a través de su vida, sino que tiene su propia existencia a su cargo. Su existir activo está en sus propias manos vive entregado a su propio dominio, a su propio albedrío.

El individuo humano sobresale por encima de la especie: es persona y queda abierto a unas leyes cuya adhesión no implica necesidad automática, sino que puede cumplir o no cumplir. Las normas éticas, en tanto que no son leyes físicas ni psicológicas que dependan de la biología animal, son leyes del ser libre para el ser libre. De manera que si estas leyes no existieran, o un ser humano se empeñara en decir que no hay normatividad ética, o que tal normatividad no se explica por su carácter de ser personal libre, sino por convención o tradiciones culturales, o por acuerdos o pactos, entonces él mismo se limitaría a la condición de mero animal, se aceptaría reducido a ese nivel¹¹³.

111 El lenguaje tiene que ver con las manos y el cerebro. He aquí por qué la boca humana es como es para permitir la articulación de voces y de esa manera la discriminación de sentidos verbales.

112 Resumo aquí el estudio sobre este tema de mi libro “El misterio de los orígenes. Pamplona. Eunsa, 2001, 430 ss. Desarrollo en él algunas valiosas observaciones de la antropología de Leonardo Polo. Cfr. Especialmente *Sobre el hombre, y Ética*.

113 F. J. AYALA, una autoridad mundial en evolucionismo, (Cfr. *La evolución del hombre*, en “Ciencia y sociedad”, Madrid 1998, 246 ss.), argumenta, desde su personal condición de no-creyente, que las normas de la moralidad no son productos de la evolución biológica, sino de la cultural; emergen como consecuencia de las tradiciones sociales y religiosas. Estas emergen del libre comportamiento del hombre en sociedad (“animal político”, que precisa de los demás hombres y de las tradiciones culturales de su entorno convivencial para existir y realizarse como hombre) constitutivamente religado a su Creador.

La libertad abre un ámbito diferente, que no tiene nada que ver con lo físico o biológico infrahumano. Es ahí aparece la normatividad ética que comporta una oposición o alternativa: cumplir la norma o no cumplirla; pues si bien, señala obligatoriedad –una vinculación categórica (necesaria) con lo absolutamente bueno–, no es de forzoso cumplimiento: una atadura, de orden moral, que nos deja “suelos”. Bien o mal son nociones estrictamente éticas que sólo se captan si se es libre. El ser humano es un ser personal, capaz de entender su destino y el camino que conduce a él.

Primaria, estricta y propiamente, decimos bueno y malo de lo que hacemos según las decisiones libres. Esto está en estrecha relación con la existencia de una norma primaria: haz el bien, no hagas el mal; si haces esto, bien; si no lo haces, mal. Hacer el mal, lo que no conviene, es opuesto a hacer el bien. Bienes, males; normas cumplidas, normas conculcadas.

De una manera traslaticia se puede hablar de una buena mesa o de una mala mesa, de un buen clima o de un mal clima, pero son acepciones secundarias. Donde realmente aparece su original sentido es en la ética. Es el hombre en su totalidad personal el que "se hace" por libre decisión, bueno o malo (autodeterminándose en hábitos perfectivos: virtudes; o defectivos: vicios) con el concurso de la educación en la familia y otras instituciones. Las normas técnicas, lógicas, artísticas, etc., no afectan –de suyo y directamente al menos, pues pueden estar imperadas por la normatividad ética– a una calificación absoluta de la persona como buena o mala, sino sólo relativa a una determinada dimensión de su obrar. Es la clásica diferencia entre el "bonum honestum" –el bien plenario de la persona absolutamente tal, que se impone a la conciencia de modo categórico y absoluto, señalando una necesidad moral a la conducta humana– y los bienes útiles y delitables: aquellos lo son sólo como medio, y estos son una repercusión o redundancia en los poderes afectivos del sujeto, de algo bueno o malo absolutamente, “de suyo”, (honesto–deshonesto) y del que aquellos recibirán su clasificación moral. Aquí está el “lugar” privilegiado de emergencia en el plano de la conciencia –en la voz del imperativo moral “la palpación sonora” de la voz de un Dios trascendente y personal– de la dimensión religiosa de la persona humana.

La intersubjetividad es justamente la relación entre individuos que son –todos ellos–, por su condición personal, superiores a la especie. Y eso es sociedad. La sociedad no se origina por un pacto entre individuos previamente aislados. Los hombres nacen en una *primera institución social* que es la familia; sus relaciones, por personales, son dialógicas, marido–mujer, padres–hijos.

El hombre es *zôon politikon*, animal social. Ningún animal es social como lo es el hombre. Los otros animales están finalizados por la especie y, por tanto, conviven, se ayudan unos a otros y combaten con los extraños. Pero eso no es la sociedad. La única sociedad en sentido estricto es la humana: *sociedad significa metaespecificación: relación entre seres vivos subjetivamente inteligentes*, que trascienden la especie “homo sapiens” a que pertenecen. El hombre es un ser social porque es un ser dialógico, es decir, capaz de expresar lo que piensa a los demás y establecer así una red comunicativa. La sociedad, en última instancia, es la manifestación de lo interior a los demás en régimen de reciprocidad.

Evidentemente, la generación humana sirve a la especie, pero no se agota en ello, sino que está presidida por relaciones solamente posibles si el hombre es un ser dotado de inteligencia y voluntad, capaz de amor constante. La unión entre una hembra y un macho en ninguna especie pasa de la época de celo, o de una nidificación intermitente. En cambio, la mujer es siempre receptiva. De ahí la institución matrimonial. *La unión estable de la pareja que da origen a la familia es, entre los mamíferos, exclusiva del hombre, así como el cuidado de la prole mediante la educación*, es decir, la puesta en funcionamiento de las capacidades del hijo en orden a la sociedad.

Es significativo que en la complementariedad sexual, por la que un hombre y una mujer se hacen potencial y mutuamente fecundos, las personas no se encuentran, se dan y se reciben sólo, ni principalmente como productores y donadores de células complementarias, sino como personas.

Al hacerse *una caro* un hombre y una mujer viven ese encuentro como entrega personal, como expresión genuina del amor entre personas iguales y complementarias. El mismo gesto corporal que permite engendrar es el mismo gesto que expresa propiamente el amor sexuado.

Significa, por tanto, que no se trata simplemente de un proceso que dará origen a un nuevo organismo, como en el caso de la reproducción de los animales y derivado de ello de los mecanismos, sino que se trata del origen de una persona que es corporal. No se trata, pues, ni de cómo se reproducen ni de cómo se aisló reproductivamente la especie humana, sino cómo tiene principio cada nuevo ser humano personal desde que aparecieron Adán y Eva, que postula una intervención creadora de cada hombre y mujer llamado por su nombre por el Creador.

El primer reconocimiento entre dos seres humanos fue el reconocimiento entre Adán y Eva. Y esto “no fue una casualidad, pues la pluralidad primigenia –la alteridad sexual– no estaba llamada a agotarse en sí misma, sino que debía ser principio de multiplicación”. Sólo ellos son *primeros padres* de todos los humanos al reconocerse como varón y mujer. No hay seres previos (en la presunta línea de antecesores del primer hombre y de la primera mujer) que sean partícipes y colaboradores, *concausas* del poder creador del Amor de Dios (*procreación*). Antes de ellos sólo hubo *reproducción* –entrega de células– y sólo a partir de ellos comienza la *procreación de personas que reflejan la imagen de Dios* dotadas de alma espiritual (capaces de comunión personal): los hijos son el fruto del Amor de Dios y de la expresión del amor mutuo, de la entrega personal al otro de cada uno de los progenitores¹¹⁴

El hombre, a diferencia del animal, sabe de quién procede, como también los padres conocen que el hijo procede de ellos. *La relación del hijo con el padre, por ser constitutiva y originaria, remite inevitablemente al origen del propio ser: el hombre es interpelado por su propio origen*, interpelación que le encamina al *reconocimiento de su carácter de ser generado por un padre en una madre*, del que no puede hurtarse: no puede soslayarlo o sustituirlo. *La identidad personal es, por tanto, indisociable de ese reconocimiento*. Sin embargo, *uno de los fenómenos más notorios de las ideologías actuales es el no querer ser hijo*, al considerar la filiación como una deuda intolerable y el correlativo *eclipse del padre*, y la *abdicación de la responsabilidad paterna*. Es uno de los frutos más amargos –“flores del mal”– del olvido de la antropología cristiana del hombre “imagen de Dios”: del Dios revelado en Jesucristo que es uno y único, pero no un solitario, sino una Familia, cuyo origen es Dios Padre, “de quien procede toda familia en el cielo y en la tierra (Ef, 3, 15).

*La familia es una prueba de que el hombre no está finalizado por la especie.*¹¹⁵

El hombre, en efecto, en cuanto creado a imagen de Dios, tiene estructura familiar, que refleja la gloria de Dios como su imagen creada que es el fundamento de su dignidad personal. “Nuestro Dios en su misterio más íntimo, no es soledad –es Uno y Único, pero no un solitario– sino una familia, puesto que hay en Él paternidad, filiación y la esencia de la familia que es el amor.”¹¹⁶

La teología latina ha recuperado recientemente (desde Scheeben, y después –sobre todo– por la catquesis de Juan Pablo II), la inteligencia analógica de la Comunión de Personas de la Trinidad, considerada en la Tradición griega como Familia trascendente, de donde toma nombre “toda familia” creada. Se ha podido hablar, justificadamente de la estructura familiar de la persona humana, que es en su “unidualidad” varón–esposo, mujer–esposa, fundamento de la familia que da origen a las diversas formas de organización social en la que se plasma la dimensión constitutivamente comunitaria, y el consiguiente impulso de socialidad de la persona humana, un reflejo o reverbero analógico de la Comunión de personas del misterio Trinitario¹¹⁷.

114 Cfr. Antonio RUIZ RETEGUI, *La pluralidad humana*, “Annales Theologici”, vol. 11, 1997, 67–109. N. LÓPEZ MORATALLA, *Origen monogenista*, cit., 229 ss.

115 Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Dios Padre, origen de la vida trinitaria, como fuente ejemplar y meta de la maternidad de María y de la Iglesia*, “Eph. Mar. 49 (1999) 53–125. Un resumen puede verse en *Actas del XX Simposio Int. De Teol. De 1999*. Pamplona, 324–342.

116 JUAN PABLO II, Homilía, 28–05–1979, en *Insegnamenti*, II (1979), 182.

117 Véase Anexo II de mi *Metafísica de la relación y de la alteridad*, cit. En la Patrística griega existe, en efecto, una consolidada tradición que relaciona la Procesión del Espíritu Santo con el origen de Eva, pues procede de Adán sin ser su hija. Junto a esa analogía muchos Padres de la Iglesia comparan a las tres personas de la Trinidad con Adán, Eva y su hijo.

La imagen familiar sirve a los Santos Padres, sobre todo al Nacianceno, para argumentar en favor de la consubstancialidad de las personas divinas. Eva salió de Adán por un proceso diverso de la generación; por tanto, no es hija de Adán pero es consubstancial a él. San Gregorio no se preocupa de

La imagen más perfecta de la Familia trinitaria es la Familia de Nazaret (la trinidad de la tierra) llamada a restaurar la imagen deformada por el pecado en la familia. José es el icono transparente del Padre como María lo es del Espíritu Santo y Jesús el mismo Unigénito del Padre.

La imagen de Dios en el hombre no se realizó solo —según insistía de modo recurrente Juan Pablo II en su catequesis— en su momento de soledad como persona inteligente y libre, sino sobre todo en su capacidad de amar, que le lleva a vivir en comunión. Solo realiza su esencia en plenitud existiendo, con otros y para otros, en una relación de don recíproco que comienza en la unión matrimonial.

CAPÍTULO II

LA INFERENCIA RADICALMENTE METAFÍSICA DE DIOS CREADOR CONNATURAL AL HOMBRE

El ente es lo primero que se conoce y —como horizonte permanente de inteligibilidad— aquello en lo que se resuelve cualquier conocimiento intelectual, que es siempre de “algo que es” (Cfr. Tomás de Aquino, *De Veritate*, I,1). El saber acerca del ser en cuanto tal, se muestra a la reflexión, en efecto, —dicho sea en la acertada formulación de Millán Puelles— como un “*primum cognitum*” en cualquier aprehensión intelectual, vigente siempre en una percepción sensible; como la condición a priori de posibilidad de la conciencia y de todas sus aprehensiones intelectivas “categoriales”¹¹⁸; como el saber acerca de un valor omniabarcante (“trascendental”, pues trasciende a sus modalidades o, “categorías”) que, contraído en cada caso a unas determinaciones peculiares,

establecer un paralelo explícito y preciso entre cada una de las tres personas divinas y cada una de las tres personas humanas, lo que sí hicieron otros Padres, que veían en Adán, el ingénito, una imagen del Padre, a Eva, procedente del Ingénito, la comparaban con el Espíritu Santo y en el hijo humano de Adán y Eva veían una imagen de Hijo divino. Cfr. O. CLEMENT, *Sobre el hombre*, Madrid 1983, 67. J. Ferrer Arellano, *Eclesiología latente en el Protoevangelio (la imagen de la mujer como síntesis del misterio de la Iglesia: su valor ecuménico)*, en Actas del XV Simposio internacional de Teología, Pamplona, 1996, 538–564.

Como constata Y. CONGAR (*El espíritu Santo*, ed. Herder, Barcelona 1983, 594.), el hecho de comparar la Trinidad con una familia, padre, madre, hijo, era algo que se respiraba en el ambiente de los primeros siglos de la Iglesia. El primero que negó la analogía familiar fue SAN AGUSTÍN y tras él no pasó a la tradición occidental, pero ha vuelto con Scheeben y sobre todo, con JUAN PABLO II, hasta el punto que ha pasado al nuevo Catecismo de la Iglesia católica.

«El hombre se ha convertido en imagen y semejanza de Dios no sólo a través de la propia humanidad, sino también a través de la comunión de personas, que el hombre y la mujer forman desde el comienzo. La función de la imagen es la de reflejar a quien es el modelo, reproducir el prototipo propio.

El hombre se convierte en imagen de Dios no tanto en la soledad, cuanto en el momento de la comunión. Efectivamente, él es desde el principio no sólo imagen en la que se refleja la soledad de una Persona que rige el mundo, sino también y esencialmente, imagen de una inescrutable comunión divina de Personas» (JUAN PABLO II, *Audiencia General*, 14–XI– 1979, n. 3). (Cfr. Para todo este tema Blanca CASTILLA CORTÁZAR, que lleva años investigando esta perspectiva familiar —constitutiva de la persona— tan recurrente en el magisterio de Juan Pablo II, inspirándose en él. No son pocas las resistencias de la teología académica a aceptar sus conclusiones perfectamente legítimas si se entienden bien, con la debida flexibilidad analógica, que precisan, sin duda, una paciente maduración que evite posibles malentendidos).

118 Aristóteles llama “categorías” —“predicamentos” atendiendo a la predicación o atribución lógica de los conceptos universales y los vocablos que los expresan— a las diversas modalidades de ser, del que son, cada una de ellas, una forma restringida de realización diversa de las demás.

pertenece de suyo a lo captado y a quien lo capta (a priori material) y no sólo a su manera de aprehenderlo (*a priori* formal).

La reflexión metafísica lo explicitará como *un valor* omnicomprendido y envolvente — *transcendental* (así llamada porque trasciende a todas sus modalidades (categoriales)—, captado por el ente —la subjetividad personal— abierto al ser que lo trasciende (constituyéndolo); absoluto (“absuelto” de una relación más allá de sí mismo, pues abarca —constituyéndolo— a todo cuanto es, escapando al naufragio de la nada); *necesario* (pues si algo “es” ahora, “el ser” está presente de modo necesario sin posible comienzo, desde siempre, ya que —como afirmaba Parménides— la nada es infecunda; si algo existe ahora, algo, alguien —o el comienzo de todo— ha debido existir necesariamente desde siempre); expresado en una idea que es el resultado de una abstracción impropriamente dicha, en cuanto no prescinde de nada concreto, sino que reúne en significación actual, aunque implícita y confusamente, a todas las modalidades que lo participan, en una unidad proporcional o analógica que remite a la Trascendencia de Ser Absoluto.

Es más fácil resolver los problemas filosóficos que plantearlos. Lo transcendental —el ser del ente— está al principio de toda actividad intelectual —y de la vida humana que ella hace posible— y, a lo largo de todo su decurso, como su horizonte u objeto formal permanente, a cuya luz aparece el ente que lo posee. Horizonte que lo acompaña, y plantea —ya desde el origen de la vida intelectual— el interrogante que desencadena todo el "movimiento" (discurso racional) en el que se cumple la investigación filosófica¹¹⁹. Aparece, en efecto, el ente "como lugar" de tensión ontológica que embaraza al espíritu humano en la primera de sus nociones, de la que cualesquiera otras son derivaciones: modos de tener parte en el ser, o entes por participación (*algo* o *alguien* es según un modo distinto en cada caso).

Advertimos, pues, que *el ser, valor absoluto necesario y único, (transcendental)*, comprende todo el conjunto de los entes, cada uno *según la limitada medida que compete a su peculiar modo de ser (esencia categorial)* diverso de los demás. Por eso se dice que *participa* en el ser. No en el sentido que sea "parte del ser", pues obra cada uno de ellos como un todo subsistente. Participar significa "tener parte en el ser", no agotar toda la realidad cada uno de los todos que son realmente, pero de una manera limitada (distinta de la de los otros)¹²⁰.

Es el misterio del *ser del ente* que surge en el inicio de la actividad intelectual y se mantiene en todo su decurso, pues se anuda en el interior del objeto formal de la inteligencia. Esta tensión ontológica es la que explica la necesidad que experimentaron los clásicos de emplear dos vocablos para expresar la misma realidad: 1/ *res (ens ut nomen) "dicitur ab essentia"*, o modo de ser tal : "talidad" (también llamada "quididad", en cuanto la inteligencia intenta ahondar en ella respondiendo a la pregunta *quid sit*), y 2/ *ens (ut participium) "dicitur ab esse"*, que es la perfección radical y omnipresente y transcendental —allende la nada— el acto radical o perfección suprema actualizante de la que todo participa "a su modo" (talidad) según las determinaciones formales de su esencia o talidad predicamental, a las que actualiza. Estas últimas restringen *la soberana energía ontológica de la perfección de ser, omnipresente a cuanto escapa al naufragio de la nada —valor absoluto y necesario, sin posible comienzo, pues la nada es infecunda—, reificándolo y unificándolo en un único orden de participación finita* en la "*virtus essendi*". Pero —

119 GILSON observa agudamente que "para dar contenido al ser así concebido en general, el intelecto se forma por medio de los sentidos, múltiples nociones de seres particulares dados en la experiencia sensible y los enlaza por vía de juicios. Tales juicios se ordenan enseguida en series construidas según las reglas de lo que llamamos la lógica. Pero siempre es el intelecto el que actúa en estas operaciones tan complejas, pero en tanto que esclarece así los diversos momentos de esas largas cadenas —o más bien que las forma—. El "intelecto" —del ser, sus transcendentales y los primeros principios—, recurre a lo que Sto. Tomás denomina "una suerte de movimiento y operación intelectual discursiva". Esta suerte de movimiento del intelecto cuya luz se desplaza de alguna manera como el rayo de un proyector que, siendo simple e inmutable en sí mismo, esclarece sucesivamente múltiples objetos, es "la razón". El intelecto humano debe actuar como razón a fin de conocer. Los hombres no tendrían necesidad de ser razonables, si fueran más inteligentes". *Trois leçons sur le problème de l'existence de Dieu*, en "Divinitas" 1 (1961), 79.

120 "Est autem participare quasi partem capere". TOMÁS DE AQUINO In Boethium de Hebdomadibus, lect. 2. (En adelante no se cita, con frecuencia, el nombre del Doctor Angélico. Sus principios filosóficos, incorporados a mi "forma mentis", inspiran, en buena medida, este estudio).

ahí está el misterio ontológico—, mientras que *el ser "trascendental"* no puede sino implicar *lo absoluto —como acabamos de ver—*, y *lo necesario*, envuelve también *lo relativo de modos múltiples "categoriales"* de ser que *se "oponen" totalmente unos o otros, en la "semejanza" o parentesco total*, sin resquicios, de todos y cada uno de ellos, que "convienen" exhaustivamente en el "estar siendo". Es el viejo enigma de la conciliación de lo uno con lo múltiple.

¿Cómo se concilian ambos caracteres antinómicos —lo absoluto trascendental y la mutua referencia en unidad de orden— de sus diversos modos categoriales, aparentemente antitéticos? Que se concilian, está claro: hay que consentir a la experiencia de lo real, que es experiencia ontológica. El problema es descubrir *cómo*. La respuesta a este interrogante es el descubrimiento de Dios Creador, en el término de un itinerario connatural de la mente humana —en dos fases— que descubre un fundamento invisible del que depende todo el universo de lo finito —y a él trascendente— en el ser y en el obrar.

A. Primera fase del itinerario de la mente hacia Dios Creador. La experiencia ontológica implica un Absoluto necesariamente existente.

Tomás de Aquino nos presenta este proceso demostrativo de la existencia de Dios, como suscitado por un previo y originario conocimiento del valor "absoluto" del ser, connatural al hombre, implícito en cualquier experiencia propiamente humana. Ella implica, en efecto —así lo muestra en la Suma teológica en un artículo anterior al dedicado a la prueba de Dios por las cinco vías (S. Th., 1, 2, 2)—, una apertura intelectual al doble carácter absoluto y necesario del ser y los demás trascendentales —*unum, verum, bonum*—.

En efecto: *un más allá del ser es impensable*, pues *es trascendental* (todo lo abarca) y por lo mismo absoluto (está absuelto por ello de toda relación a un más allá de sí mismo), y excluye un comienzo absoluto precedido por la nada, pues nada habría ahora. *Hay, pues, necesidad en el ser: al menos un ser es necesario y absoluto ¿O el todo?* No lo sabemos sin ulterior reflexión. Es la que se tematiza en el artículo siguiente (S. Th. I, 3) dedicado a la inferencia demostrativa de Dios, en el cual, *apoyándose en la advertencia del principio metafísico de causalidad, se precisa la naturaleza del Absoluto* en las famosas cinco vías, como Acto puro, Ser necesario e irrestricto, trascendente al orden de participación en el ser de los entes finitos. (La captación del principio de causalidad brota del contraste entre el ser trascendental y absoluto, y los modos categoriales distintos y relativos, según los cuales participan de él los entes finitos).

He aquí algunos pasajes del Aquinate que hacen referencia a esa advertencia del valor absoluto y necesario del ser y de sus trascendentales, que es previa a la prueba de Dios, y la suscita, posibilitándola e imponiéndola a todo espíritu atento a las exigencias inteligibles de la experiencia humana como ser en el mundo.

En el artículo anterior al dedicado en la *Summa Theologiae* a la prueba de Dios, toma como punto de partida, para mostrarlo, la apertura del espíritu humano a los trascendentales "*bonum*" et "*verum*": "Puesto que el hombre por la ley de la naturaleza quiere ser feliz —alcanzar su bien plenario—, ha de conocer naturalmente lo que naturalmente desea". En este sentido habría que entender según el Dr. Común aquella afirmación de San Juan Damasceno, "*omnibus cognitio Dei naturaliter est inserta*". Si todos desean su plena y perfecta felicidad, no pueden menos de conocer en su misma experiencia de inquietud nunca calmada en pos de su plenitud personal, aunque sólo sea a manera de presentimiento vago y confuso, al Dios que es el único Bien Absoluto y total, el único capaz de colmar el ímpetu de trascendencia, radicado en la profundidad insondable de la persona humana¹²¹. Pero la conocen sólo de un modo indeterminado, como a alguien que viene (¡Dios a la vista! —que decía el "agnóstico" inquieto Ortega— en sus últimos años) de lejos, que

121 S. Th., I, 2, 2 ad 1. "Cognoscere Deum esse in aliquo communi sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo: homo enim naturaliter desiderat beatitudinem, et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse; sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens. Multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias, quidam vero voluptates, quidam autem aliquid aliud".

no es todavía alcanzar de manera clara y distinta como Bien absoluto infinitamente perfecto y creador y supremo destino del hombre, en cuya posesión se logra, y con su pérdida se malogra, el estado de felicidad o bien plenario del hombre. Muchos confunden esta experiencia ontológica del ser trascendental —el ser del ente— con la experiencia metafísica del Ser que es por sí mismo (Malebranche, los ontologistas, Rahner¹²² y —si bien en un sentido diferente— cuantos admiten el argumento ontológico¹²³).

"*Veritatem esse est per se notum. Qui negat Veritatem esse: si enim veritas non est, verum est veritatem non esse*" (se reduce al absurdo el escepticismo, pues se contradice necesariamente a sí mismo). También aquí parece presentarse Dios como Verdad suma, pero sólo de un modo indeterminado. "*Si autem aliquid est verum, oportet quod veritas sit; Deus autem est Ipsa veritas.... Dicendum quod Veritatem esse in communi est per se notum*". "*Sed primam veritatem esse, non est per se notum quoad nos*"¹²⁴. Su existencia como Verdad creadora y trascendente requiere demostración que —así lo veremos— se apoya en el descubrimiento del principio de causalidad trascendental. (Fácil y difícil a la vez. Difícil después de las taras de su caída: la dificultad en trascender las imágenes —sin abandonarlas— para acceder a la metafísica de la participación y causalidad trascendental).

En otros lugares apela al conocimiento implícito de sí mismo y de Dios captado de una manera indeterminada sin alcanzar todavía distinta y claramente al Dios vivo, trascendente y Creador, que late —*in actu exercito*— en cualquier conocimiento intelectual:

*Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognitum*¹²⁵. En efecto: *Secundum quo intelligere nihil aliud dicit quam intuitum, qui nihil aliud est quam praesentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo, sic anima semper intelligit se et Deum, et consequitur quidam amor indeterminatus*¹²⁶.

He aquí la advertencia metafísica, toma de conciencia que late en el trasfondo de estos textos:

Puesto que algo es, es evidente que algo —o alguien— es necesariamente, por sí mismo¹²⁷. "Todo es por otro", entraña contradicción. El ser —y sus trascendentales— están "absueltos" de toda relación de dependencia a un más allá de sí mismos. (Recuérdese la crítica de la nada de Bergson, que ahonda la vieja intuición de Parménides. El ser como totalidad —*to on pleon*— no puede ser relativo a nada, ni puede encontrar su razón de ser más allá de sí mismo. El principio de causalidad no aparece en esta perspectiva trascendental: *ex ente non fit ens*).

122 El existencial sobrenatural y el cristianismo anónimo rahnerianos adolecen de una confusión del "ser en general" con el Ser trascendente. No es cierto que el descubrimiento de este sea una mera toma de conciencia expresa del saber atemático e inexpresso de aquél. Es preciso apoyarse en la participación y la causalidad. Falta en Rahner la "crítica de la finitud" que permite e impone trascenderle en la advertencia del Ser irrestrcto que trasciende y funde el orden de los entes finitos por participación. Cf. J. FERRER ARELLANO, Sobre el saber humano de Jesucristo. Examen crítico de las nuevas tendencias, XVII Simposio int. de Teología de la Universidad de Navarra 1997. Pamplona 1998, 493 ss.

123 La necesidad del ser indeterminado de la experiencia ontológica —el ser del ente— implica la existencia de absoluto y necesario. Pero sólo sabemos que trasciende el orden de los entes finitos probando su existencia apoyándonos en el descubrimiento de la participación y de la causalidad. A mi modo de ver huelga toda discusión con los partidarios del argumento ontológico, que no sea una sencilla invitación a "consentir" las implicaciones de la experiencia ontológica del ser del ente. Sería una pérdida de tiempo. Cf., pero la historia del argumento ontológico —cuyo conocimiento es fundamental para el estudio de la modernidad filosófica postcartesiana— la excelente exposición de A. L. GONZÁLEZ, en Teología natural., 73—108.

124 S. Th., I, 2, 2 ad 3.

125 De veritate, 22, 1 ad 1.

126 I Sent., d.3, q. 4 a 5.

127 La tercera vía concluye que ese "Alguien" es Dios, trascendente al mundo. Este —aún incluyendo dimensiones de necesidad—, es ante Dios pura contingencia, pues su necesidad le viene de El, arrancándole de la nada en todo el decurso de su existir.

Esta *primera fase de la prueba*, que *se detiene en el nivel trascendental del ser*, nos muestra a Dios como desde lejos, por alguno de sus atributos, sin advertir *su trascendencia* al mundo de los entes finitos (como cuando vemos que alguien viene de lejos y no sabemos si es Pedro o Andrés). Nos permite descubrir que existe *al menos* un ser (¿es el todo de lo real, una de sus dimensiones, o un ser diferenciado? No lo sé de momento), que es por sí mismo ("aseidad"), cuyo ser no es recibido de otro, que debe ser *necesariamente* y no puede no ser (de lo contrario, aparecería la nada, y *ex nihilo nihil fit*), que *es* por sí sin recibir su ser de un más allá: de sí mismo: es, *absoluto*, absuelto de toda relación de dependencia.

Algunos, deslumbrados por este descubrimiento (en el sentido de explicitación de una experiencia metafísica común a todos los hombres) *se detienen en él sin advertir las implicaciones de la experiencia ontológica completa*, sin mutilar o marginar parte de su contenido¹²⁸. El argumento ontológico, la prueba de las verdades eternas (es su formulación agustiniana), o las diversas formas de panteísmo (la *sustancia de Espinosa*, el *yo absoluto de Fichte*, la *naturaleza de Schelling*, o la *voluntad en el sistema pesimista de Schopenhauer*, etc.), como también el *materialismo de Marx*, reconocen —aunque quizá lo nieguen de palabra— que se impone una realidad absoluta. Cualquier filósofo que no niegue el valor de la afirmación; es decir, que no sea escéptico o sofista no puede menos de hacerlo, salvo que renuncie a pensar —como decía Aristóteles, arguyendo contra el escepticismo— que éste es imposible como hecho y contradictorio como doctrina; y debería, por lo tanto, el que se dice escéptico, imitar el mutismo de las plantas.

B. Segunda fase del movimiento del espíritu que concluye en la inferencia del Absoluto trascendente creador.

Las verdaderas divergencias entre los filósofos (no hablo de los sofistas o charlatanes, o en general, de los que se niegan a pensar) comienzan —es la *segunda fase de la prueba de Dios* como fundamento— cuando se pone en contraste —superando la pereza metafísica del panteísmo— este nivel de experiencia ontológica —trascendental— con la experiencia óptica —categorial— de los entes que "son", (mediada por la cual, referida al ente corpóreo sensible —el objeto propio de la inteligencia encarnada— accede a aquella, que a su vez la ilumina). Que son, sí; pero que son según modos *irreductiblemente distintos*, subsistentes y —en cuanto tales— opuestos relativamente entre sí, y sin embargo *convienen totalmente en el valor absoluto del ser*.

¿Cómo conciliar esta irreductible "subsistencia" de cada ser personal con aquella "respectividad" fundamental que los une en un único orden de participación, de manera exhaustiva? Es esta vía antropológica la que nos permite alcanzar de un modo más distinto y claro al Creador como Persona trascendente.

Sólo si admitimos un *Principio creador fundamentante* del orden de participación en el ser —que nos ha revelado el análisis metafísico de la realidad— pueden conciliarse tales caracteres aparentemente antitéticos. La pluralidad de los seres subsistentes en su conjunto no podría fundar la unidad en el valor absoluto —trascendental— que todos ellos participan. La unión incausada de lo diverso es imposible (Cfr. S. Th. I, 13, 3). Es de todo punto preciso admitir un principio primero, "*Esse imparticipatum*", Causa absoluta —que esté absuelta de toda relación de dependencia—, y de la que dependa sin resquicios todo el orden de participación en el ser.¹²⁹ Esta Causa divina, Principio original y fundamental (religante) de todo el orden real, es, pues, el analogado supremo de la analogía del ser.

El estupor del filósofo que ahonda en el misterio ontológico aquí se abre al descubrimiento de "El que es", que funda la genuina experiencia religiosa de una Persona Absoluta y trascendente, que llama a cada hombre y mujer por su propio nombre, haciéndoles capaces —al crearlos a su

128 Con razón se ha dicho —no recuerdo quién— que la prueba de Dios es un proceso de decepción del mundo, en tanto que —por ser finito— no es ese absoluto que se impone desde el principio: una desdivinización desacralizante del mundo, al que tantos, por pereza metafísica, "divinizan" o absolutizan prematura y falsamente.

129 L. de RAEYMAEKER, o.c, 41 ss.

imagen— de responderle y "dialogar" "con El" (cf. CEC, 27). Sin embargo "son"... porque el Ser —El que es— "les hace que sean".

Resuena, como un eco, en la voz interior del *espíritu maravillado* del metafísico que ahonda en la experiencia ontológica del ser de ente, el "fiat" bíblico, del Génesis al Apocalipsis. La palabra creadora —voz en la nada— de YHWH, el nombre inefable que fue revelado a Moisés en la zarza ardiendo (Ex 3,15) para hacer alianza con el pueblo llamado a preparar la nueva y definitiva alianza en Jesucristo con todos los hombres que acepten el don salvífico de Dios.

En ese contraste entre lo trascendental y lo categorial, entre el valor absoluto y necesario del ser del ente y los entes distintos, relativos entre sí: opuestos y complementarios, según relaciones constitutivas de alteridad, *emerge a la luz el principio metafísico de causalidad metafísica*, que nos remite al Absoluto ser trascendente que va más allá de todas las cadenas de causalidad creada del mundo categorial que aparecen a los ojos del metafísico como una participación de la causalidad trascendente del Creador.

La causalidad metafísica (de la que trataremos temáticamente en el anexo a esta II parte) *se descubre, pues, cuando se relaciona lo trascendental* —el ser del ente horizonte permanente propio del objeto formal de la inteligencia humana omniabarcante y omniconstituyente— *con el ente categorial que de él participa* según el modo limitado de su modo de ser irreductiblemente subsistente, finito, que en cuanto distinto de los demás implica alteridad, distinción relativa respecto a los otros. Sin embargo, pese a *la irreductibilidad de lo diverso*, se da una *conveniencia total, sin resquicio, en el ser que les penetra por entero. Es la conciliación inteligible de esta aparente antonomia la que nos abre al descubrimiento de una relacionalidad (dependencia) constitutiva de todo el orden de los entes finitos al Ser infinito que unifica en un orden de participación mismo y único lo que de suyo es diverso, causándolo.* (La unión incausada de lo diverso es imposible. Cfr. S. Th, I, 13.3). Sin necesidad de series causales ni de deducciones ulteriores metafísicas, esta epifanía de la causalidad que acontece en el contraste antinómico entre lo trascendental y lo categorial *finito* en cuanto tal permite alcanzar distinta y claramente al Ser Irrestricto y Creador: YHWH, Aquel *que es por sí mismo* que da el ser —y el obrar que sigue al ser— a todo el orden de los entes que de él, constituido por la religación ontológica a su Causa creadora.

Hay *otros clásicos argumentos* (Cfr. Capítulo III) que alcanzan valor probativo si se exponen según las exigencias metafísicas de este itinerario connatural del espíritu humano a Dios, que hemos descrito tomando como punto de partida la misma experiencia ontológica del ser del ente —captado siempre en la experiencia sensible—, en la perspectiva de las otras propiedades trascendentales que se convierten con él (como "*primum transcendente*"), y están siempre implicadas entre sí.

"Sobre la base de la idea trascendental es como la prueba de la existencia de Dios pasa de los datos inmediatos al Ser trascendente. La idea de *ser* es trascendental, la idea de *bien* (que enfoca al ser desde el ángulo de la actividad) lo es igualmente. El argumento no puede vincularse especialmente a la una o a la otra. En ambos casos se realiza una ascensión de lo finito a lo Infinito, de lo múltiple al Uno, de suerte que la idea trascendental de *lo uno* interviene también siempre. Además, como esta prueba es un trabajo del espíritu vinculado a la "idea" trascendental de ser, es indispensable hacer una crítica de la relación entre la inteligencia y el ser: es preciso tener también en cuenta la idea trascendental de *lo verdadero*".

De cada una de las *clásicas cinco vías* que propone el Aquinate, salvo la cuarta, que parte de una explícita consideración de la experiencia ontológica trascendental del ser del ente finito diversamente participado (que acabamos de exponer en la anterior argumentación), cada una de las demás toma como punto de partida un orden categorial experimentable de la realidad, distinto del que toman en consideración las demás.

En las *tres primeras vías* y en la quinta de las clásicas pruebas tomistas, se hace la inferencia de un Primero al que todos llaman Dios —Motor inmóvil, Causa incausada, Ser Necesario, Inteligencia ordenadora— a partir de *un índice de limitación* (perfectibilidad en el dinamismo, duración limitada de la existencia como signo de contingencia en cuanto al origen y el fin, tendencia inconsciente al fin), captado en una experiencia sensible —inmediata y evidente— del *ens*. Pero es la cuarta vía de la participación trascendental del *ens* en el *esse* donde se considera *la limitación como tal del ente*, que en tanto que participa según un modo restringido, es causado por "el que Es": el Ser por esencia, trascendente a todo el orden de los entes finitos como tal.

Parece, pues, que *el resto de las vías obtienen una inteligibilidad más elevada cuando se consideran a la luz de la cuarta*. Así lo veremos en el próximo capítulo. En realidad, el mismo Santo Tomás así lo hace en las cuestiones siguientes dedicadas al estudio de la naturaleza de Dios. De todas formas, cabe decir, que salvo la cuarta, el resto de las vías —aún siendo concluyentes y teniendo valor metafísico— no alcanzan directamente la esencia misma de Dios. Precisan, para alcanzar distinta y claramente al Creador, *trascender a todo el orden de la finitud, a la luz de la perspectiva de la causalidad metafísica* de la cuarta vía. *A ello alude la mención de la imposibilidad de proceder al infinito* en la cadena de causas finitas esencial y actualmente subordinadas (si entendemos bien la intención última de esta suerte de corolario del principio de causalidad —enunciado antes en la perspectiva de la causalidad predicamental— "*non licet procedere ad infinitum*"... como una invitación a trascender el orden del dinamismo causal de los entes finitos, pues nada pueden explicar de su propia actividad ni de su efecto a resultado)¹³⁰. *Para alcanzar al Absoluto trascendente, único y creador, debemos hacer la "crítica de la finitud"* en tanto que tl: advertir que la finitud *implica* relacionalidad y dependencia; que no es ininteligible, si no la concebimos como brotando del Ser por esencia que la hacer ser llamándola a la existencia con la voz en la nada de su Palabra creadora.

La prueba de Dios es, pues, "*per creaturas*" e "*in creaturas*". Conocer naturalmente a Dios no es conocer a Dios en sí mismo, sino conocerlo en tanto que conocemos éstas en profundidad: es su fundamento trascendente, sin que podamos percibirlo —penetrar— en El por un acto de conocimiento que no se refiera a las cosas. Estas las conocemos como emergiendo activamente de la fuente creadora del Ser irrestricto. Pero *esa Fuente activa del orden de los entes que participan el valor trascendental de ser no puede ser contada entre los diferentes elementos de ese orden*. No está vinculado a ese orden por ninguna relación extrínseca. Es preciso afirmar su libertad sin límites, su independencia absoluta respecto a un más allá de sí mismo. Por eso, aunque es inevitable establecer una *relación lógica* entre nuestra noción de Dios y el conocimiento que tenemos del orden de entes finitos, ha de negarse toda relación real que pudiera vincular a Dios con la criatura.

El orden ontológico es una unidad relativa (*unitas ordinis*) de participación, que funda la indispensable unidad de la idea de ente común, que representa de una manera actual, aunque implícita y confusa, a todos los seres finitos en una unidad conceptual relativa que reenvía a un Principio de unidad trascendente y transeidético: *no es una idea unívoca sino análoga* que remite asintóticamente a un *analogado principal*, al *Ser imparticipado*, Causa primera creadora del orden de lo finito. Porque el "*modus significandi*" de las ideas humanas —que proviene de la experiencia intramundana de lo finito— debe ser negado y trascendido en la eminencia inefable e "incomprensible" —"toda ciencia trascendiendo"— de la simplísima llamada de la Deidad (según la atinada fórmula tan querida a mi maestro R. Garrigou Lagrange). Pero la "*res significata*" en la idea —y en el nombre que la expresa— se encuentran ontológicamente "*per prius*" en su causa activa, Dios: "*formaliter eminenter*" las *perfecciones "puras"* que de suyo no implican imperfección: las trascendentales, o las de la vida del espíritu, en cuanto capaz de vivir aunque finito —por su apertura trascendental— la infinitud del ser. Sin embargo, las *perfecciones mixtas* (aquellas que derivan de todo lo material corpóreo, y están necesariamente marcadas por la potencialidad de la materia y la consiguiente caducidad del devenir), sólo pueden atribuirse *virtualiter eminenter* sólo como siendo su causa activa (pero no en sentido intrínseco o formal; solo en sentido metafórico se puede atribuir a Dios por "se arrepiñó Dios" etc...). Por eso, la captación

130 En la formulación de algunas vías en la suma teológica se hace referencia explícita, en las tres primeras, a la imposibilidad del proceso al infinito en una hipotética serie de causas esencialmente subordinadas. Pero como en la apelación a tal imposibilidad más bien habría que subrayar la intención latente de trascender todo el orden categorial finito

En la demostración de la existencia de Dios que propone L. POLO siguiendo la dirección que marca el abandono del límite mental, se abandona también la idea de serie; por tanto, no hace falta descalificar el proceso al infinito para llegar al ser idéntico de Dios (Cfr. Anexo I).

intelectual de Dios es *transeidética* o *asintótica*. Tiene un sentido positivo de afirmación de lo que es Dios, sin la que no tendría sentido negar el modo de realización creatural: "*Deus semper maior*"¹³¹.

La *analogía* entre Dios y la criatura no puede ser considerada de *proporcionalidad propia* (Dios es a su ser imparticipado como la criatura al suyo por participación), sino en un segundo momento fundado en *la atribución intrínseca*: en la libérrima donación de ser otorgada por "El que es"; es decir en la relación de absoluta dependencia a Dios que "constituye" el ser creatural¹³².

*Todo el conjunto de las realidades finitas (el orden de participación en el ser) se constituye como tal —y escapa en consecuencia al naufragio de la nada— en virtud de una relación de dependencia a Dios Creador. Este respecto creatural (la "creación passive sumpta": relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi, De Potentia 3,3) de ningún modo debe ser concebida — como tantos falsamente piensan¹³³ — como una relación predicamental consecutiva al acto de ser participado, sino radicalmente constitutivo del mismo en su esencial pertenencia al orden de participación subsistente en el ser, fuera del cual nada sería. Su pobreza ontológica puede describirse una vez más en términos drásticos y de gran tensión metafísica diciendo de ella con Sto. Tomás, que, de suyo, nada son ("*nihil per essentiam*"), fuera de su constitutiva relación de dependencia a la "*Fontanalis Plenitudo*". Siendo el suyo un ser recibido gratuita y liberalmente, debe ser definido en todo caso como "*esse inhaerens in potentia essendi*", frente al "*Esse Ipsum per se Subsistens*", que —"*quoad nos*"— define radicalmente a Dios. Frente a la simplicidad eminente que Dios —*Esse Imparticipatum*— es por esencia, son por una participación del "*actus essendi*" — en el *valor absoluto* (trascendental) del ser del ente— poseída en propio por cada uno de ellos según la medida que señala el modo de ser peculiar a cada uno (*essencia*), realmente distinto de él, en cuanto se arranca de su seno restringiendo su soberana energía ontológica (según puntualizamos con frecuencia).*

*Tal es el Ser absoluto trascendente Creador, inteligencia subsistente y siempre en acto: autotransparencia en acto, pleno conocimiento de sí mismo*¹³⁴. *El conoce en sí mismo: a/ cuanto puede existir* (sólo lo que es contradictorio —en cuanto incompatible con la existencia— se "excluye" de la ilimitada "imitabilidad" ad extra por posible participación de su desbordante plenitud de Perfección o Bondad increada), *b/ cuanto —en nuestra perspectiva temporal de este instante— ha existido en el pasado, existe ahora, o existirá en el futuro incluido el acontecer histórico de la libertad creada*, lo contempla —no de modo sucesivo, sino por visión intuitiva, en el instante inmóvil y omniabarcante de su eternidad— *en el "fiat" de su Libertad creadora*, en la

131 No tiene sentido defender una teología pura y exclusivamente apofática, de pura negatividad. El lenguaje humano acerca de Dios carecería de significación, y deberíamos renunciar a hablar de El, como quiere la mística oriental y el agnosticismo radical de raíz kantiana de la teología de la secularización y de la muerte de Dios (Robinson, Van Buren, Vanhanan, H. Cox, Paul Tillich, etc), de los años 60, de ingrato recuerdo ahora que ha pasado ya a la historia. Los hechos han desmentido con creces a los profetas de la "ciudad secular". Advino la moda del esoterismo, el pulular de las sectas, la religiosidad salvaje —satanismo incluido— anunciada por el Cardenal Danielou, y denunciada en estos últimos años por el Cardenal Ratzinger. Cf. J. L. ILLANES, *Hablar de Dios*, Madrid 1964. Estaríamos en agnosticismo puro y duro.

132 Vide C. FABRO, *Participacione e causalità*, Roma, 1960, 499 ss.

133 Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Metafísica de la relación y de la alteridad*, cit., donde respondo ampliamente a KREMPEL (*La doctrine de la relation chez Saint Thomas*, París 1952) que niega —como C. Fabro, C. Cardona, etc.— esta noción como espúrea en la metafísica de Tomás de Aquino. Muestro ahí que, aunque no con esa terminología, de origen escotista y nada afortunada, es omnipresente en su filosofía de la participación en el ser (cap. II)

134 Sólo por revelación sabemos que da origen —al autoconocerse— al Verbo consustancial a la plenitud fontal (Pege de la que El procede) que llamamos el Padre —origen sin origen—, que, en cuanto engendra espiritualmente —mentalmente— al Unigénito, da origen con El al Amor consustancial y subsistente que los une en estrecha comunión, el Espíritu Santo, nexo de unión entre ambos, llamado "seno" del Padre en el que Dios vive su intimidad trinitaria y en el que todo el obrar divino "ad extra" se despliega por el Verbo. Son como las dos manos de Dios Padre (S. IRENEO), presentes en toda la historia de la salvación desde el alfa hasta el omega. (Sobre esta doble misión conjunta e inseparable del Verbo y del Espíritu, ya presentes en la creación del hombre a imagen y semejanza de la Trinidad, desde las puertas del Paraíso — el Protoevangelio Gen 3,15—, hasta la plenitud escatológica de la Iglesia consumada en la Jerusalén celestial (Ap 21). Cf. mi comunicación al Simposio internacional de Teología de Navarra año 1998).

originaria Fuente activa y providente de la historia humana, que es historia salvífica conducida por El al Reino consumado. Nada escapa a la mirada intuitiva y providente de Aquél en quien "nos movemos, somos y existimos" (Hch 17,28), fundamento invisible del fondo fundante de su cuanto es del ser del ente (el "*intimor intimo meo*" de Agustín de Hipona) y de su obrar creatural: de toda la epifanía operativa del orden ontológico de participación en el ser, del cual deriva, manifestándolo y perfeccionándolo, en tanto que finito y perfectible. "En El vivimos, nos movemos y existimos". (Hech 17, 28).

C. *Persona y participación. Inferencia connatural antropológica de Dios.*

Dios Creador es, pues, la respuesta al problema —más justamente llamaríamos misterio ontológico— de la conciliación de lo absoluto y necesario del ser trascendental con los modos relativos categoriales de ser irreductiblemente subsistentes —y, por lo tanto, opuestos entre sí en cuanto tales—, que se enuncia en términos de participación trascendental. La respuesta exige plantear bien el problema: la participación trascendental de *entes* en el ser, en un único orden que abarca cuanto escapa al naufragio de la nada. Pero para alcanzar la respuesta al rigor crítico que permite inferior de modo distinto y claro al Creador, es preciso plantear bien el estatuto ontológico de la participación con sus numerosas implicaciones. La participación trascendental, en primer lugar, implica, en primer lugar, la diferencia ontológica entre la "*virtus essendi*" (el acto de ser) y el "*modus essendi*", que coarta o restringe arrancándose de su seno, su soberana energía ontológica; pues lo constituye limitándolo (a modo de "*potentia essendi*"). La captación intelectual del sujeto que participa en la "*perfectio essendi*" no es propiamente abstracta, pues no prescinde de nada concreto. Por eso, la tensión interna que manifiesta anida en el ente, en el objeto formal mismo de la inteligencia. Son principios constitutivos que *no tienen ningún sentido ni pueden subsistir aislados, sino en su mutua correlación, que es constitutiva de todo ente finito*¹³⁵.

Pero la multiplicidad de modalidades categoriales de ser, no puede tener ninguna consistencia fuera del ser. Están todos ellos englobados, reunidos en el mismo valor de ser (que es, en este sentido, absoluto). Forman, pues, un orden (unidad de relación), constituyen una "unidad": *están unificados entre sí para formar el orden único de los seres*. Toda su realidad está marcada de una manera exhaustiva, en consecuencia, con una constitutiva *respectividad*, pues todos ellos —modos categoriales de ser— están *totalmente vinculados entre sí para formar el orden único y trascendental de los seres fuera del cual nada serían*¹³⁶. Cada ser "es", pero cada uno realiza el ser de una "manera" particular, diferente de las demás. Participa en el ser según el modo que le es propio (en la medida de su esencia). El orden ontológico es, pues, una *unidad relativa de participación*. Funda ella, además, la indispensable unidad de la idea trascendental de ser, que representa de manera actual, aunque implícita y confusa, a todos los seres finitos en una unidad conceptual *relativa*: no es una idea unívoca sino análoga¹³⁷.

135 El primer principio de inteligibilidad y de realidad no es la esencia, sino el ser como acto y principio de perfección del cual todo ente participa según sus perfecciones "formales", que aquél "actualiza" ("acto de los actos y perfección de las perfecciones", según la lapidaria expresión del Aquinatense. De Anima 6,2; De potentia 7,2,7).

136 Cfr. L. de RAEYMAEKER, *Filosofía del ser*, Madrid, 1956, 48 ss. y passim. Tal es la tesis fundamental de la obra.

137 De Pot., 7,7. Sobre la participación véase sobre todo la obra fundamental de C. FABRO, *La nozione metafísica di partecipazione*, Torino, 1960. Cf. Angel Luis González, *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Santo Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa 1988. C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, Pamplona 1987, 75 ss.; J. FERRER ARELLANO, *sobre el origen de la noción de Dios y las pruebas de la teodicea*, Anuario Filosófico 1972, 173—208 y *El misterio de los orígenes*, Madrid 1998, parte III cc. 1 y 2. Hay una experiencia de la participación ontológica y del Tú divino por connaturalidad con el amor interpersonal en la relación yo—tú descrita por E. LÉVINAS, C. MARCEL, M. BUBER, etc... Cf. J. FERRER ARELLANO, *Amor y apertura a la trascendencia*, en Anuario filosófico II (1969) 125—136. De ella trato más adelante. E. Lévinas intuye la participación ontológica, pero —en su empeño por subrayar la absoluta trascendencia del otro—, intenta evitar la "contaminación del ser" que, según él,

La *analogía (de proporcionalidad propia)* que compete a la idea trascendental de ser, no es sino la transposición eidética y estática de la participación dinámica en el ser (*esse*) de los seres finitos subsistentes, según la proporción que conviene al modo de ser (*esencia*) de cada uno de ellos. El ser, en efecto, debe ser atribuido a los seres finitos de una manera proporcional: en proporción a su modo de ser individual; o lo que es lo mismo, teniendo en cuenta su grado de participación en él¹³⁸.

En la línea del modo de ser se plantea también un problema de participación, cuya solución condiciona la recta inteligencia del orden de participación "subsistente" en el ser, en un universo de entes de tan diverso grado de individualidad y antinomia respecto a los demás. ¿Cómo explicar la multiplicación de una misma perfección esencial en numerosos individuos que nos atestigua la experiencia? O lo que es igual, ¿cómo conciliar la participación de lo múltiple en lo uno, en el plano de lo específico sustancial?

Esta *participación de una misma perfección esencial* —llamada de participación predicamental— obliga a admitir —en la línea del modo de ser fundamental— una segunda estructura formada por un principio de perfección esencial o de determinación específica, y un principio realmente diverso de individualización, en cuya virtud se multiplicaría aquella. También estos principios (*materia y forma*) deben ser declarados irreductibles e *íntegramente referidos el uno al otro, pues cada uno de ellos es lo que es en virtud de su relación al otro*. Sólo así sería posible dar cuenta cabalmente explicativa de que sea el entero ser subsistente el que posee, de una parte, tal perfección específica, y de otra, tal modo individual de existir en la especie.

Esta participación en la línea de la esencia sustancial propia de los seres dotados de corporeidad —que son los únicos de los que tenemos experiencia directa— ha sido calificada por C. FABRO de "predicamental" para destacar su diferencia con respecto a la del ser, que es justamente denominada por él "trascendental".

No parece admisible la posición de ZUBIRI, *Sobre la esencia*, cit. Según ella, las perfecciones específicas de los seres vivos serán aquellas notas (físicas y reales, como todas las notas constitucionales de la sustantividad) transmisibles a otras sustantividades. La especie filosófica es para ZUBIRI el "phylum": el mínimo de notas replicable. No hay —afirma— individuación de la especie, sino especiación del individuo.

El "*phylum*" es sin duda la especie de los biólogos, fenoménicamente constatable y mudable con la evolución. Pero ¿cómo explicar filosóficamente que aquellas notas que advertimos a lo largo de una línea de replicación generativa, se "realicen" en cada individuo según modos irreductibles? Evidentemente "replicación" no puede significar tan sólo "transmisión de las mismas "notas—de" que forman unidad constructa en el individuo transmisor, individualmente consideradas. La "eficiencia paradigmática" del agente (causa unívoca) es sólo un aspecto del problema: la "multiplicación". Para ella implica necesariamente "multiplicidad", en sentido formal, de perfecciones o "notas" que, siendo "las mismas", son "otras" en cuanto les compete diverso modo de ser. ¿Cómo explicarlo? No queremos decir con ello que conozcamos lo diferencial específico en todos los casos. Salvo en el hombre, "animal racional" (o persona en el cuerpo, según

comprometería la trascendencia de la alteridad —tal y como se muestra en el rostro— por introducir un elemento común. Cfr. infra. cap. III, C, donde expongo críticamente su pensamiento.

138 "Ipsum esse est actus ultimus, qui participabilis est ab omnibus, ipsum autem nihil participat". De anima 6, 2. "El ser es un acto que no entraña determinación alguna sino que es puramente actualizante. En cambio, la esencia es lo que determina, lo que restringe, lo que limita al existir. Lo que lo limita en el sentido de excluir otras posibles determinaciones; porque la determinación misma es una perfección, un acto, y por ello la forma se compara a la materia, es decir, a lo indeterminado, como lo imperfecto se compara a lo perfecto. Si en una realidad cupiesen juntas todas las determinaciones posibles, si se armonizasen en ella sin contradicción, por superación o eminencia, todas las formas, esa realidad no sería limitada, ni imperfecta, sino que sería la realidad más excelsa (el Ser irrestricto creador. cuya esencia se identifica con el ser). De modo que si la forma o la determinación son limitantes es en cuanto que excluyen, por cualquier suerte de incompatibilidad con ellas, las otras formas o determinaciones. En cambio, el ser o el existir es acto sin más, sin determinación ni restricción alguna, sino que recibe de la esencia la determinación, y en su caso la limitación". Cf. JESÚS GARCÍA LÓPEZ, *Lecciones de metafísica tomista*, Pamplona 1996, 37.

J. SEIFER)¹³⁹ —esto ya lo vio Sto. Tomás— no es posible acceder a lo específico ni, por tanto, a lo quidificable. Probablemente porque no lo hay —en un plano metafísico— si como insinúa el mismo ZUBIRI¹⁴⁰ no subsisten propiamente, dada la imperfectísima unidad de elementos —meros *singuli* o como mucho un esbozo de individualidad— del cosmos irracional.

La individuación por la materia afecta al hombre solo en tanto *sujeto* espiritual *corpóreo*—*orgánico*. En tanto que *persona* yo siempre he sostenido como (según supe recientemente) afirma H. Urs Von BALTHASAR, que la unidad personal de cada hombre no es la simple individuación de una forma abstracta en una *materia signata quantitate*, sino el resultado de la historia de una respuesta a Dios que, al llamarla por su propio nombre la constituye con profundidad espiritual capaz de responderle en la *diástasis* temporal. Por eso la persona singular no se puede dar a conocer con un discurso conceptual abstracto sino narrando una vida¹⁴¹.

La sustancia humana tiene características trascendentes al universo infrahumano en tanto que persona. Veámoslo.

En las plantas, en los animales y en la vida biológica del hombre (en la cual además hallamos una *vida espiritual* de un tipo completamente distinto)¹⁴² la *vida orgánica* se expresa en una serie de fenómenos originales que se han intentado comprender en la historia de la Filosofía desde Heráclito, Platón y Aristóteles bajo conceptos universales como la autogeneración y la capacidad de moverse a sí mismos. Se diferencian de las cosas inertes por la alimentación, se "crean" a sí mismos, en cierto modo, mediante el metabolismo, el crecimiento y la regeneración, y perpetúan su especie en nuevos individuos mediante la procreación.

La forma domina la materia de alguna manera, y *gradualmente según los grados crecientes de vitalidad*, que describíamos en la I parte. La esencia de la vida revela una propiedad de ésta que es absolutamente decisiva vista desde una consideración filosófica, a saber, está, siempre, en última instancia, unida con un principio que trasciende a la materia en cuanto tal, con una entelequia, con un principio vital, o con un alma animal o —en la persona— con un espíritu vivo o un alma espiritual humana. La vida se diferencia, pues, de la muerte no solamente en el plano de las meras propiedades accidentales, sino que se distingue de los seres inertes en el plano sustancial del ser. Se diferencia de la muerte por la esencia constitutiva de la sustancia viva según su naturaleza. Un ser vivo es una naturaleza dinámica que se manifiesta de un modo especialmente claro en el movimiento espontáneo de sí mismo o autodeterminación y en una serie de otras notas, pero, en última instancia, posee un fundamento más profundo frente a todos sus modos de acción y aparición en un espíritu, alma o, al menos en un principio vital vegetal.

En el mundo de las *cosas inorgánicas* prevalece la cantidad. La actividad, exclusivamente transitiva, está estrictamente vinculada al movimiento local que se continúa indefinidamente en el universo. En el *vegetal* se encuentra ya alguna actividad inmanente: crece, se mantiene conservando, por nutrición de su medio (en equilibrio dinámico y reversible), una forma exterior típica y una duración propia; reacciona como un todo y, antes de desaparecer, se perpetúa suscitando organismos específicamente semejantes, destinados a recorrer una línea de evolución análoga. El organismo *animal* posee una unidad y cohesión mayores: está menos vinculado a la pasividad del mundo circundante, goza de una mayor independencia del medio y controla sobre él. Pero su actividad no se halla nunca libre de la presión necesitante —estimúlica— que le rodea. Manifiesta, sí, una cierta espontaneidad de movimientos inmanentes, cognoscitivos y apetitivos.

¹³⁹ *Essere e persona*, Milano 1989

¹⁴⁰ O. c., 171 ss.

¹⁴¹ Cfr. Theodramatica III, 1994, 193 ss. A. RUIZ RETEGUI, *Sobre la antropología de H. Urs. Von Balthasar*, en Scripta Theologica 1995, 463.

¹⁴² Josef SEIFER (Ibid) ha observado, con razón, que, para definir al hombre, es más el ser espiritual personal —que lo liga con el ángel y con Dios—, que el ser vivo orgánico material, lo que le caracteriza más íntimamente y que le corresponde como universal más próximo. El hombre, más que animal racional, es ante todo, persona en un cuerpo, imagen de Dios, y llamado a la similitud Dei por la gracia.

Esta diferencia específica del hombre en relación a otras personas, este carácter diferenciador fundamental del hombre que podemos contemplar en distintos aspectos del ser humano (por ejemplo, según Henri BERGSON, en su capacidad de reír), se funda, en su raíz más profunda, en la corporeidad o naturaleza corpórea de la persona humana y en su "carácter encarnado", que constituye la diferencia específica de la persona humana que la distingue de las otras personas: (espirituales) divinas y angélicas.

Siente su medio y su propia realidad en forma de "estímulo" y apetece manera instintiva. Pero sus operaciones no le pertenecen en rigor como cosa propia: no responde de ellas, no es libre. En última instancia, son la resultante fatal de un proceso cósmico de estímulos y reacciones.

Los animales y las plantas no "obran", pues, por "sí mismos" —más bien son movidos que se mueven— ni por consiguiente, "son en y por sí mismos". Manifiestan, sí, una actividad relativamente autónoma, porque cada ejemplar reacciona como un todo, y conserva durante algún tiempo su forma típica, sin que sea consciente de esta ley de su forma. Pero esta unidad de cohesión vital de la masa cósmica material, organizada en sus variadas formas, no tarde en ceder y disgregarse. El "*distinctum ab alio*" de la unidad propia del ser subsistente no está en ellos sino muy pálidamente realizado. Su subsistencia es, pues, muy imperfecta (un esbozo o "*primordium*" de individualidad, mera singularidad). Son meras "cosas", elementos de la evolución constante del universo, pero no "*supuestos*" en sentido estricto.¹⁴³

Sólo el hombre que llega a la vida consciente, aunque vive en la materia, es capaz de desprenderse de la ley determinante del universo gracias a una vida espiritual plenamente immanente. Sólo él es persona ("distinctum subsistens").

El hombre, en efecto, es un ser personal: se autoposee por la inteligencia y responde de sus actos porque se autodetermina en y por sí mismo; y si el obrar sigue al ser, porque es en y por sí mismo, en una *subsistencia* irreductible. Es la *libertad constitutiva* propia del ser espiritual personal, fundamento de la *libertad trascendental* (apertura al orden trascendental de las facultades espirituales, inteligencia voluntad), que funda a su vez la *libertad decisoria o de arbitrio* (propiedad de la "*voluntas ut ratio*") mediante la cual se autorrealiza en el autodomínio de la libertad que se conquista (*libertad moral*), según la doble dimensión intelectual y volitiva —cuya mutua relación estudiamos más adelante de su dinámica apertura trascendental—.

Las observaciones precedentes nos llevan a concluir que, para establecer con rigor el valor metafísico de esta inferencia de la existencia de Dios —en su esencia misma metafísica *quoad nos* como Aquél que Es, fundamento trascendente creador del mundo finito— debemos tener en cuenta que la participación de diversos *habens esse* en el valor de ser (*esse*), que funda el principio de causalidad metafísica por el que alcanzamos a Dios, *supone stricta "subsistencia" y una correlativa alteridad o distinción de participantes*, que sólo se da —como advierten con perspicacia autores inspirados en la metafísica de Tomás de Aquino (como L. Raeymaeker), y de modo especialmente convincente X. Zubiri. Es evidente que Santo Tomás trata las "cosas" de este mundo como otros tantos seres subsistentes y causas extrínsecas. Pero es muy discutible que ello sea así, sobre todo teniendo en cuenta la fenomenología del comportamiento humano en relación con la conducta animal que hemos expuesto brevemente aquí y los avances de la ciencia moderna y —incluidas las ciencias de la evolución de la que tratamos en la I parte— de la Filosofía de la naturaleza que interpreta sus conclusiones¹⁴⁴. Detengámonos algo en este punto.

143 Cfr. Ibid, 310, y las interesantes observaciones de ZUBIRI, o. c, 171 ss. y El hombre realidad personal, Rev. Oc. 1963. págs. 5 ss. Señala el A. una progresiva gradación desde la simple materia en la cual sólo la entera totalidad de "cosas" (partículas elementales, moléculas...), o fragmentos, goza de sustantividad; será ella, pues, "única" más que individual.

Deberíamos distinguir, según ZUBIRI: la mera singularidad (partículas): la unicidad de varios "singuli" (materia estabilizada; por ejemplo en virtud de una agregación de moléculas), y el esbozo de la individualidad —más pálido en las plantas, más acusado en los animales— (vitalización de la materia estable). Pero en rigor, también el ser vivo, excepto el hombre, es un mero fragmento de la realidad material total. Cada vida no parece ser sino una mera "modulación" de la vida.

144 "Esta tesis (de la subsistencia de los seres infrahumanos) poco matizada, es discutible. Pero es cierto, en todo caso, que el hombre es "un" ser, una "persona", y basta relacionar con el hombre los diferentes datos de experiencia establecidos por la "cinco vías" para encontrar en ellos una base de argumentación inquebrantable y para comprobar igualmente que Santo Tomás interpretó correctamente los hechos". Así lo hace más adelante:

"El hombre, al obrar, sufre un devenir (primera vía), cuya immanencia es inseparable de operaciones materiales y transitivas, que establecen una interacción entre el yo y el mundo exterior (segunda vía). En cuanto el ser personal, el hombre tiene un comienzo en el tiempo; pero este comienzo es una concepción vinculada a la operación de otros seres, porque el hombre nace en el mundo y en la humanidad (tercera vía). Gracias a su vida consciente, el hombre reconoce su naturaleza y sus límites, y

Como exponíamos antes, *los animales y las plantas no “obran” por “sí mismos” —más bien son movidos que se mueven— ni, por consiguiente, “son en y por sí mismos”*.

Sólo el hombre que llega a la vida consciente, aunque vive en la materia, es capaz de despegarse de la ley determinante del univeso gracias a una vida espiritual plenamente inmanente, deliberada, libre y responsable, que revela un ser subsistente, dotado de unidad “en sí”, plenamente distinto de los demás (libertad constitutiva). Sólo él es persona (*distinctum subsistens*)¹⁴⁵.

Zubiri ha señalado acertadamente una progresiva gradación evolutiva a la que ya hemos aludido en la I parte de este corto tratado, en la perspectiva de la gradación —se acepte o no— hipótesis evolutiva desde la simple materia en la cual sólo la entera totalidad de las “cosas” (partículas elementales, moléculas, ...) o fragmentos, goza de sustantividad; será ella, pues, “única” más que individual. Sólo por una concesión, consideramos ficticiamente a los elementos del cosmos irracional como realidades en y por sí mismas, deberíamos distinguir, según Zubiri: la mera singularidad (partículas; la unicidad de varios *singuli* (*materia estabilizada*; por ejemplo, en virtud de una agregación de moléculas), y el esbozo de individualidad —más pálido en las plantas, más acusado en los animales— (*vitalización de la materia estable*). Pero en rigor, *también el ser vivo, excepto el hombre, es un mero fragmento de la realidad material total*. Cada vida no parece ser sino una mera “modulación” de la vida. Ni la misma esfera biológica modulada podría considerarse tampoco en este dominio, insisto, como irreductible a lo material inorgánico, siendo ella también, a la postre, algo puramente material.

Los elementos del cosmos irracional “no son”, pues, en sí mismos. Ni por lo tanto, subsisten propiamente, ni son en ese sentido, (no en el de el “hipokeimenon”) supuestos ontológicamente distintos propiamente dichos. Sólo tomado en su conjunto el cosmos irracional podría hablarse de individualidad subsistente en sentido metafísico. No negamos que se puedan dar en ella diversos sujetos “sustantes” de propiedades activas y pasivas, pero sí que sean ellos irreductiblemente *subsistentes*¹⁴⁶. *La persona humana es ciertamente “un” ente subsistente, que participa en propio del ser* (y por ello abierto al todo trascendental). *Bastaría relacionar con el hombre los datos de experiencia que establece la cuarta vía para encontrar en ellos una base de argumentación inquebrantable* y para comprobar que Santo Tomás interpretó correctamente los hechos¹⁴⁷.

se ve situado frente a otros seres; comprende que hay un orden de realidades; se forma una idea analógica del ser, que abarca los grados del ser e implica la participación en el valor de ser (cuarta vía). Desarrolla sus acciones libres y personales sin romper todos los vínculos que le unen al universo, y en sus tendencias instintivas se manifiesta el orden material de la naturaleza (quinta vía)”. (R. de RAEYMAEKER, *Filosofía del ser*, cit 437).

145 Mi convicción, antes insinuada, coincidente con el personalismo contemporáneo de raíz clásica, e inspirada en Tomás de Aquino de modo especialísimo (que aporta la necesaria fundamentación metafísica de sus afirmaciones en su teoría de la “participación en el ser”) de inspiración bíblica, (claramente dialógica y relacional), es que debe completarse esta clásica fórmula añadiendo una tercera nota “*distinctum subsistens respectivum*”. La irreductible subsistencia personal se funda en una constitutiva respectividad vertical (a Dios creador: es la única creatura querida por sí misma y llamada —en el sentido estricto— por su propio nombre), y horizontal (en varias expresiones de relacionalidad constitutiva de aquella respectividad al orden de participación —ser—de; ser—con y ser—para, en una doble inflexión la segunda; ser—desde y ser—en, según se trata de persona masculina o persona femenina complementarias— radicalmente subordinadas a aquella). Lo he expuesto repetidas veces. La última en *Metafísica de la relación y la alteridad*, cit. Confío —dada mi edad— que tenga eco después de mi fallecimiento. La verdad saldrá al encuentro de sus amigos, que a veces no son precisamente los del Platón (que sea a través de mis escritos, y de los que piensan como yo, o no, poco importa; la verdad no tiene copyright). Sobre la diferencia trascendental hombre—mujer, son muy sugerentes y bien fundados los escritos de Blanca de CASTILLA CORTÁZAR que ahí cito.

146 J. FERRER ARELLANO, *Persona y respectividad*, en “Actas del XIII Congreso Internacional de Filosofía” (México). t.2, 1963, 328 y ss. Unidad y respectividad en Zubiri y en la metafísica de la participación, en “Documentación crítica iberoamericana de Filosofía” (Sevilla), 1964, 85 y ss. Evolución de la teoría de la respectividad en el pensamiento personalista de Zubiri: *personidad y respectividad*, en “Anuario Filosófico” 1997, XXX fasc. 3.

147 Vide L. de RAEYMAEKER, o. c. 434.

El resto de las vías —tal y como explicitaremos en el capítulo III— se integrarían, en último término, en la cuarta de la participación; arrancan, cada una de ellas, de la constatación de un *índice* de limitación¹⁴⁸ fundada en aquella participación que la cuarta toma en cuenta *como tal*.

La argumentación se desarrolla en círculos concéntricos, que aprietan cada vez más el nudo de la cuestión. Es en la cuarta vía donde alcanza plenamente el fondo del problema, tomando como base del razonamiento la causalidad metafísica, fundada en la participación en el ser, es decir, la razón más universal y más fundamental de la vinculación creatural de toda realidad finita al Ser infinito y absoluto.

Las cinco vías destacan, cada una de ellas —así lo veremos en el capítulo III— por un índice de limitación "formalmente" diverso en el ser finito. Se funden, por consiguiente, en una sola prueba metafísica de la participación que, a su vez, no haría sino destacar explícita y rigurosamente el razonamiento implícito en una cuasi—intuición fundamental de las razones que postulan la existencia de Dios (absolutamente connatural a la inteligencia del hombre bien dispuesto. De esta noticia originaria del Creador, que es el fundamento noético de la experiencia religiosa —de la que es expresión el fenómeno religioso, omnipresente en todos los pueblos a lo largo de la historia— trataremos en el próximo capítulo.

CAPÍTULO III

EL CONOCIMIENTO ORIGINARIO DE DIOS CUASI INTUITIVO POR CONNATURALIDAD

El itinerario del espíritu del hombre a Dios, que hemos expuesto en el capítulo anterior, en sí mismo y en su fundamentación antropológica humana -la apertura religada constitutiva de la persona-, no siempre se cumple (por encubrimiento y desatención culpable raíz del ateísmo, tan extendido en Occidente), o se recorre -así lo atestigua la historia de las religiones-, de modo deficiente, por rutas diversas, a veces aberrantes (que he estudiado ampliamente en mi *Filosofía de la religión*). ¿Cómo explicarlo?

La respuesta la encontramos investigando la naturaleza del *conocimiento originario de Dios*, espontáneo y precientífico, propio del hombre religioso que busca el sentido último de la vida. A diferencia del conocimiento rigurosamente demostrativo propio de la teología filosófica, es un tipo de saber precientífico, cuasi-intuitivo por connaturalidad, el cual, a su vez, funda -en el orden operativo, en acto segundo- la llamada *experiencia religiosa*, muy estudiada por los fenomenólogos en la gran variedad de sus expresiones que atestigua la historia de las religiones.

1. *Fe y razón en la noticia originaria de Dios.*

El problema del origen de la noción de Dios en el hombre parece rebasar la pura filosofía¹⁴⁹. Hoy se insiste en la necesidad de enfocar los temas antropológicos en una

148 Índice cierto de limitación es el hecho de la epigénesis o surgimiento de lo nuevo (vida y pensamiento) en la gradación óptica ascendente de materia inorgánica a vida vegetativa, animal y humana, sea o no evolutiva, que implica necesariamente un Principio creador "evolvente" que lo cause y sea eminentemente Vida y Pensamiento de perfección absoluta. Creador, porque quién causa novedad de ser en un orden cualquiera —en lo perfectible a lo largo de la evolución— es causa propia e inmediata del ser qua ser, pues la perfección de ser es trascendental. He aquí la tesis de C. TRESMONTANT, *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu*, 1966, que exponemos más adelante.

149 Sobre este tema véase J. FERRER ARELLANO, *Sobre el origen de la noción de Dios y las pruebas de la Teodicea*, en "Anuario Filosófico" 1972, 173–208. Aquí expongo las mismas tesis actualizadas y notablemente ampliadas, en función de los 25 últimos años de reflexión y de numerosos cursos en torno al tema impartidos desde 1957.

perspectiva existencial –*sit venia verbo*– que tenga en cuenta todas las dimensiones del ser personal cognoscente, en su concreción real y viviente, situacional. Ahora bien, el creyente afirma (y puede mostrar lo razonable de su afirmación), que a cada uno de los hombres le afecta de hecho un acontecimiento de primerísima magnitud, histórica y metahistórica a la vez: el misterio de Cristo, centro y eje de la historia.

De hecho, según afirma el creyente, Dios ha proyectado el cosmos irracional como un presupuesto para la vida del espíritu encarnado, para la vida humana “natural”. Y ha querido esta última como presupuesto para una elevación “sobrenatural”, gratuita y trascendente¹⁵⁰, para una deificación realizada progresivamente en la historia de la salvación, que es la historia de la dispensación del Misterio de Cristo, que culmina en la Jerusalén celestial –el Reino mesiánico consumado– cuando Dios sea todo en todo (1 Cor 15, 28).

En el origen de la noción de Dios podrían intervenir, de hecho, con los expedientes de índole “natural” (inteligencia intuitiva o discursiva, o el “órganon” que sea)¹⁵¹, otros factores de carácter “sobrenatural”.

Son numerosos los teólogos que afirman, plenamente de acuerdo con el Concilio Vaticano I¹⁵² que, teniendo en cuenta el debilitamiento del espíritu humano ocasionado por el pecado de los orígenes, el vivo conocimiento de que Dios existe es –fácticamente– obra de la gracia cristiana, de las activaciones sobrenaturales que, de hecho, afectan a todos los hombres sin excepción a manera de ofrecimiento posibilitante de la gracia salvífica que comienza y se funda en la fe teologal al menos implícita, en virtud de la proyección salvífica de la Cruz de Cristo (por anticipación, antes de Cristo venido; en virtud del deseo sincero y eficaz de salvación¹⁵³, pues no hay otro nombre bajo el cielo en el cual podamos ser salvos que el de Jesucristo.

El conocimiento natural que se tenga de la existencia de Dios prestaría entonces la indispensable apoyatura racional –uno de los clásicos *preambula fidei*– al “obsequio razonable” sobrenatural, asentimiento de la fe teologal a la Revelación sobrenatural de Dios. Y la fe sobrenatural más o menos explícita hace posible, a su vez, la certeza en el asentimiento religioso a la revelación natural de Dios Creador en el *cosmos*, captada en su genuina significación; es decir, mueve a un asentimiento que no sería ya predominantemente teórico –como el de una

150 Vide, por ejemplo, M. SCHMAUS, *Teología Dogmática*, trad. Rialp, 1960, t.II, 210.

151 S. Th., I–II, 81, 1. De hecho, sólo la inteligencia ejercida de modo racional o discursivo es capaz de alcanzar a Dios de manera mediata, a título de fundamento del ser del ente, que es el ser mismo subsistente, trascendente y creador del orden de los entes finitos. Así lo mostraremos aquí con toda la tradición de la Filosofía clásica de inspiración cristiana. Su debilitamiento por el pecado original afectaría más bien --como expusimos en la primera parte-- a las posibilidades del despliegue en el dinamismo de las potencias del hombre, que a ellas mismas (vide Conc. Tridentino, D. B. 788, 792). Sobre la clásica doctrina tomista de los cuatro vulnera, que afectan a sus potencias. Cfr. S.Th., I–II, 85, 3c. Cf. C. IV de la I parte de esta monografía.

152 La definición del Concilio Vaticano (Sess. III, c.2, D.B. 1785) acerca de la cognoscibilidad de Dios, no expresa de qué manera llega el hombre --que existe aquí y ahora, dentro del orden actual de la Redención-- a convencerse realmente de la existencia de Dios. Por eso no se oponen a la doctrina de la Iglesia aquellos teólogos que afirman que el yo humano viviente (en contraposición con el ser abstracto “hombre”) no llega a convencerse de ordinario de la existencia de Dios valiéndose de argumentos racionales, sino que necesita ser ayudado por la enseñanza y la educación, que lo guían desde fuera, y por la gracia, que lo guía desde dentro; que es tanto como decir: dentro de una comunidad religiosa viva, en el torrente de la tradición religiosa que posibilita y fecunda el ejercicio de la razón humana en la inferencia espontánea de dios propia de la experiencia religiosa fundamental en la diversidad de sus expresiones en los diversos pueblos y culturas. A favor de esta afirmación de puede alegar, en primer término, lo que enseña la experiencia y, en segundo término, la idea de que Dios mismo ha encargado a los hombres que anuncien su nombre de tal forma que una generación lo reciba de la generación precedente. La definición dogmática del Concilio Vaticano I conserva todo su valor aún suponiendo que no haya existido todavía ningún hombre que haya llegado a convencerse de la existencia de Dios como el verdadero Dios vivo, como Absoluto trascendente, sin contaminaciones panteístas y politeístas, valiéndose exclusivamente de los medios que le brinda el conocimiento natural. Cfr. M. SCHMAUS, o. c., t. I, 191–2. CEC 35–38.

153 Trato el tema en la perspectiva de la historia salvífica en la monografía *La doble misión conjunta del Verbo y del Espíritu como Incarnatio in fieri*, en “Ephemerides mariologicae” 1998, Nov.

prueba metafísica de la Teodicea—, sino hondamente personal; en especial si la fe es respuesta viva a la llamada sobrenatural en un profundo compromiso del todo el yo, —que afecte a todas las fibras de la subjetividad— en correspondencia a la llamada de Dios. Sería, pues, un conocimiento sobrenatural, por el modo del asentimiento —*ex toto corde*— y natural por el objeto en que él termina (accesible a la inteligencia que, en uso meramente humano, estaría expuesta a tantas y tan graves desviaciones).

Se ha pretendido que no es compatible una simultaneidad entre el convencimiento cierto basado en la certeza natural de Dios, una vez demostrada rigurosamente su existencia —evidencia mediata, pero evidencia al fin— y un asentimiento sobrenatural de fe¹⁵⁴. Pero quienes así piensan no tienen en cuenta, en primer lugar, que la certeza metafísica, única que es posible obtener en orden a la existencia de Dios, no es de la misma índole que la certeza matemática. El conocimiento natural de Dios tiene que pasar a través de la oscuridad de las imágenes y sombras de lo material sensible. Además, aunque el *cosmos* manifiesta analógicamente al Dios invisible, ha sido también él, con la naturaleza humana cognoscente, afectado por el desorden del mal ético, que ha deformado la revelación natural de Dios en el mundo visible. De ahí la tentación del dualismo, presente en la historia de las religiones (Cap. III) o de aquel tipo de ateísmo provocado por el escándalo del mal (Cap. IV).

No sólo pueden subsistir simultáneamente la fe teologal en Dios y el conocimiento natural de Dios, sino que ordinariamente, sin la primera no sería posible lograr un conocimiento suficiente e inmune a desviaciones, —politeísmo, panteísmo, dualismo, magia, etc.— del segundo —como tendremos ocasión de comprobar cumplidamente en el Capítulo III—; y, —en todo caso— siempre sería precisa la fe —al menos implícita— para obtener aquella intensidad peculiar en el asentimiento a Dios por la persona total, que, después de la caída, es moralmente imposible que pueda darse fuera de activaciones sobrenaturales.

Estas observaciones, expuestas a título, al menos, de hipótesis razonable, parecen indispensables en una consideración existencial del hombre en su concreta y situacional apertura a Dios como fundamento, pero evidentemente exceden el ámbito de la pura filosofía como tal. Ella podría conducirnos —disponernos— a su posible descubrimiento, pero su aceptación como tal la trasciende, pues se refiere a datos revelados que en este estudio tenemos muy presente temáticamente, o al menos —en los desarrollos metodológicamente filosóficos— como estrella polar que orienta la investigación racional.

2. Actitud ética y apertura noética a Dios Creador (por connaturalidad).

Pero aquí interesa ante todo subrayar una dimensión del ser personal, que no puede ser ignorada a la hora de plantear el problema del origen de la noción de Dios, que es la vida afectiva. Me refiero al oscuro fondo pasional de pasiones y sentimientos, al mundo de los apetitos (concupiscible e irascible de la tradición clásica) y de la apetición racional o voluntaria. Si el dinamismo de la vida afectiva no está debidamente rectificado por la posesión de aquel conjunto de disposiciones, que orientan a las facultades a sus operaciones convenientes al fin debido (virtudes conexas entre sí), y si no son debidamente gobernadas las inclinaciones de la vida afectiva (pasiones, sentimientos) por la razón prudente, faltarán las debidas disposiciones para ver claro. También en este plano sería necesario distinguir entre el conocimiento teórico natural —ya prefilosófico, ya formalmente metafísico— y la convicción vital.

154 Santo Tomás piensa, por ejemplo, que no son compatibles fe y ciencia en un mismo sujeto y respecto a lo mismo. Vide S. Th. III, c. Quizá aquí como en tantos lugares habría que decir, con su secretario y amanuense Reginaldo de Piperno, “formalissime loquitur Divus Thomas”. Considera sólo abstractamente, la evidencia teórica (logicometafísica) de las pruebas de Dios. Pero no su eficacia vital, psicológica. Los escolásticos que defienden la tesis contraria suelen fundar su posición en razones de otra índole: En el concepto de ciencia, tan diverso del aristotélico, propio de la orientación platónico-agustiniana, de la escuela franciscana, entre otras. Cfr. E. BETTONI, *Il problema della cognoscibilità di Dio nella scuola francescana*, 1950.

Sin aquella rectitud de vida no sería posible un conocimiento capaz de garantizar convicciones reales y no consistentes en meros conceptos y palabras. Dios se manifiesta sólo al humilde, al que reconoce su insuficiencia y debilidad ontológicas, morales y espirituales; al que se halle dispuesto a conocer una realidad superior a sí mismo buscando humildemente apoyo y protección. El orgulloso, por el contrario, de deifica a sí mismo haciéndose por ello incapaz de conocer, al menos de una manera práctica y con influencia en su conducta, toda realidad trascendente a su propio ser¹⁵⁵.

Es ya clásica la tesis, fundada en el *conocimiento por connaturalidad* –que exponemos enseguida, y que han desarrollado de modo especialmente convincente C. Fabro y C. Cardona– de que la opción ética fundamental de la voluntad, según se cierre en una actitud egocéntrica de amor desordenado de sí mismo, o se abra al bien trascendente –del otro que él– en una actitud de amor benevolente, está en la base de la originaria opción intelectual que ella impera. No sería, pues, una arbitraria elección del punto de partida de la vida intelectual (del “filosofar”, en su sentido más preciso).

La voluntad, en efecto, como “facultad de la persona” por excelencia (así la llama Tomás de Aquino), mueve al ejercicio a las demás potencias, según su propia orientación moral. A una voluntad “egocéntrica” corresponde de modo connatural un pensamiento “egológico” fundado en el “principio de inmanencia” (también llamado “principio de conciencia”, como Descartes afirma, la así llamada “modernidad”, que enuncia la primacía de la conciencia sobre el ser, en cuya virtud permanece en ella misma, sin instancias allende ella misma).

C. Fabro ha denunciado la “cadencia atea” del “cogito” cartesiano que implica la primacía de la verdad respecto al ser. Su fermento patógeno habría conducido, en una dialéctica inmanente de pura coherencia mental, al idealismo trascendental kantiano (la verdad no se me impone desde una instancia trascendente, sino que “yo pongo verdad” o inteligibilidad *Ich denke überhaupt*), y éste al “yo pongo realidad” (*Ich tun*) de Fichte y a todo el idealismo absoluto hasta Hegel, y desde él –a través de Feuerbach– a su versión materialista marxiana.

Correlativamente, a la opción ética de una voluntad abierta a lo otro que ella, correspondería un pensar fundado en el “principio de trascendencia”: el ser “prima” sobre la verdad; *la verdad del ser se me impone*. Esta, en efecto, me trasciende y me constituye como ente que se abre a los otros entes, también constituídos por él (yo debo consentir a ella, no la pongo). Sería, tal actitud ética, de apertura al otro en sí mismo, complaciéndose en su propio bien (“dilección” propia del amor benevolente), la adecuada para tener de modo connatural una visión del mundo centrada no en el “principio de conciencia inmanentista”, sino en la evidencia de la *experiencia ontológica “del ser del ente”: que todo lo constituye como “siendo” según su modo propio*. Tal es la experiencia de la participación en el ser, que remite al Ser absoluto e Imparticipado –por vía de inferencia causal, como más adelante mostraremos– del que depende por entero todo el orden de participación finita en el ser.

Aquí –para justificar la opción por uno u otro arranque originario y fundamento permanente de la vida intelectual (y de la consiguiente “visión del mundo”)– no caben pruebas directas¹⁵⁶. Sólo cabe “consentir” a una evidencia “que se me impone” como condición de posibilidad de cualquier afirmación: “yo sé que algo es”: el ser me trasciende, y me impone sus exigencias. No cabe demostración. “El principio de la demostración –ya lo dijo Aristóteles– no se demuestra”. Sólo cabe aquél evangélico “ocultarse a los ojos” (cf. Lc 19, 42, *el llanto de Jesús sobre Jerusalén; ¡si conocieras el mensaje de paz! Pero ahora está oculto a tus ojos*...) de una mente cerrada a una evidencia primaria por desatención más o menos culpable, cuyo origen está en la voluntad que la impera.

Sólo una mente violentada “contra naturam” por una voluntad autónoma, puede llegar a tan radical ceguera. La “violencia” procede, originariamente de una voluntad egocéntrica que obtura la vía noética connatural a la trascendencia. (De modo derivado –tal es la actual situación intelectual en Occidente–, puede tener su origen inmediato en el contagio de la cultura vigente

155 Cfr. B. ROSENOLLER, *Religionsphilosophie*, 1932, 88 ss. Schmaus, ibid. C. Fabro, *Introduzione al ateísmo moderno*, Roma 1969; Drama del hombre y misterio de Dios, Madrid, 1977 C. CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual*, Madrid 1972.

156 Sólo es posible la prueba indirecta de reducción al absurdo. Cf. infra n. 5/10.

en un medio social que configura una “forma mentis” inmanentista¹⁵⁷, que procura una certeza subjetiva, por connaturalidad con un hábito vicioso, sin evidencia¹⁵⁸).

Si las disposiciones éticas que afectan a la persona son las convenientes, la inferencia natural de la existencia de Dios será fácil, espontánea (ejercicio de aquella metafísica espontánea de la inteligencia humana, de la que luego hablaremos), connatural a aquellas. No se tratará, en todos los casos, de una inferencia filosófica, rigurosamente fundada en principios metafísicos, críticamente establecidos en su validez incontrovertible. Salvo en aquellas contadas personas que hayan tenido la oportunidad, o el tiempo, o la capacidad intelectual de adquirir el hábito de la sabiduría metafísica que aspira también a ser ciencia, la inferencia será sólo implícita, confusa quizá, pero en todo caso suficiente para fundar racionalmente un convencimiento vivido de que existe Dios como fundamento del mundo¹⁵⁹.

En conclusión: la tensión del dinamismo vital rectificado hacia el fin debido (*bonum honestum*) –favorecida por la presunta función activante y purificadora de la gracia cristiana, siempre presente como oferta a la libertad humana– funda un connaturalidad o simpatía en la inteligencia natural que conduce a advertir a Dios como Absoluto trascendente del que todo el universo de los entes finitos depende en las manifestaciones de la obra de sus manos (a través, por ejemplo, de la voz de la conciencia, palpitación sonora del requerimiento del Absoluto personal –Libertad creadora– que llama a cada uno por su propio nombre, desde el fondo metafísico –fáctico o impuesto– de la naturaleza creada; o de la experiencia del encuentro interpersonal con el tú como “otro yo”, que remite a un Tú trascendente del que ambos participan –entre otras experiencias privilegiadas que describiremos enseguida–).

Podría hablarse pues, con algunos autores, de una *cuasi intuición* –no digo intuición para alejar el peligro de cualquier interpretación ontologista– *de Dios como fundamento*. No de Dios mismo, entíndase bien, sino de las razones que postulan su existencia –trascendente a su libre fundamentar– aprehendidas de una manera espontánea, sin razonamiento explícito, a partir de la *experiencia interna y externa*. Se trata de un repertorio variadísimo de inferencias espontáneas captadas –por connaturalidad en el fluir espontáneo del pensamiento vivido (in actu exercito)– en unidad convergente, que envuelven un conjunto de razonamientos, pero que no son conocidos como tales en su rigor demostrativo en un razonamiento puesto en forma de una manera refleja, sino a manera de “golpe de vista” en ordenada síntesis cognoscitiva que comunica una gran fuerza de convicción o certeza objetivamente fundada. No se trata, pues, de unacerteza meramente subjetiva, que no tiene otro fundamento que un hábito vicioso arraigado, no sin desatención culpable a la luz de la verdad, que no deje de visitar a todo hombre que viene a este mundo, o a un contagio sociocultural de los ídolos de la tribu, o a las dos cosas juntas. Volveremos sobre este tema enseguida.

157 Son evidentemente hábitos intelectuales “viciosos” que desvían la mente violentando su dinamismo natural. ZUBIRI se refería con frecuencia en sus espléndidos cursos de los años 60 que seguí con gran interés, al “apoderamiento de la verdad pública” del espíritu objetivo de un medio social, tres momentos estructuralmente unidos. Cf., el apartado 4.

158 Cfr. C. CARDONA, *Ibid*, y *Memoria y olvido del ser*, Pamplona 1997.

159 Este último fundaría a su vez –aunque sólo de una manera dispositiva– el asentimiento sobrenatural al misterio de su vida íntima comunicado en su revelación salvífica estrictamente sobrenatural al que nos referíamos antes. El motivo formal del asentimiento es Dios mismo, suma Verdad autocomunicada en la gracia de la fe. La autoridad de la Verdad absoluta --”Ipsa Veritas In essendo, In cognoscendo ei in manifestendo”-- fuente de toda verdad que reclama una adhesión incondicional. A su vez, la luz sobrenatural de la fe, al incidir sobre la inteligencia natural no la suple, sino la respeta y la activa, purificándola de posibles desviaciones en su ejercicio espontáneo. No suple ver poco, sino que permite ver mejor. Dios no es ningún “tapaagujeros”. (En este punto tenía razón Bonhoefer en sus conocidas cartas desde el campo de concentración nazi, de las que tanto abusaron los teólogos de la secularización y de la muerte de Dios de los años 60, felizmente olvidados).

Pensamos en lógica –dice Newman¹⁶⁰– como hablamos en prosa (We think in logic as we talk in prose). Es la que los clásicos llamaban “lógica *utens*”, cuya toma de conciencia refleja da origen a la “lógica *docens*” científica. Y por eso, para saber como hemos de pensar hay que investigar y describir primeramente el procedimiento real del pensamiento; no construir teorías *a priori*, sino someterse a las leyes inscritas en el pensamiento espontáneo y vivo; así como el gramático no construye *a priori* las leyes de la lengua, sino que las descubre en el hablar vivo que precede a la gramática. De ahí el título misterioso: *Gramática del asentimiento*. Al mismo tiempo no olvidemos que las leyes de las cosas son las leyes de la providencia divina. Por tanto, si nos esforzamos en seguir fielmente la ley de nuestro ser, no cabe duda que alcanzaremos la medida de la verdad para la cual el Creador nos ha hecho, que nos conduce espontáneamente a su Fuente activa: a la Verdad creadora¹⁶¹.

J. MARITAIN ha sugerido una “aproximación a Dios” en la experiencia de la intersubjetividad, en una perspectiva semejante (pero mucho más exacta como fundada en el realismo integral de su maestro, Tomás de Aquino). “A propósito de posiciones como la axiología de Max Scheller, o las de otros autores contemporáneos –los valores son cualidades que no caen bajo el dominio de la inteligencia y que escapan a lo verdadero y a lo falso; los valores no tienen contenido inteligible; los valores son cualidades puramente volicionales o emocionales; los valores constituyen una materia no–intelectual–, no podemos evitar el mirar esta clase de observaciones como ejemplos de las aserciones irresponsables y verdaderamente insensatas de que son capaces los filósofos cuando están obsesionados por alguna idea fija. En definitiva: para los filósofos de que hablamos, los valores no son cualidades inteligibles más de lo que lo serían el buen gusto de una ensalada o de la miel, o la estimulación deleitable de un

160 NEWMANN, *Grammar of assent*, passim. R. JOLIVET, *Traité de Philosophie*, t. II, 328. *El Dios de los filósofos y de los sabios*, 1959, 123 ss.

161 El nuevo Catecismo de la Iglesia Católica afirma que <<las tradicionales pruebas de Dios no deben ser entendidas en el sentido de los argumentos propios de las ciencias naturales, sino en el sentido de “argumentos convergentes y convincentes” (precientíficos o espontáneamente metafísicos), que permiten llegar a verdaderas certezas, y tienen como punto de partida la creación: el mundo material y la persona humana.

>>El mundo: A partir del movimiento y del devenir, de la contingencia, del orden y de la belleza del mundo se puede conocer a Dios como origen y fin del universo.

>>El hombre: Con su apertura a la verdad y a la belleza, con su sentido del bien moral, con su libertad y la voz de su conciencia, con su inspiración al infinito y a la dicha, el hombre se interroga sobre la existencia de Dios. En estas aperturas, percibe signos de su alma espiritual. La “semilla de eternidad que lleva en sí, al ser irreductible a la sola materia” (GS 18, 1; cf 14, 2), su alma, no puede tener origen más que en Dios.

>>El mundo y el hombre atestiguan que no tienen en ellos mismos ni su primer principio ni su fin último, sino que participan de Aquél que es Ser en sí, sin origen y sin fin. Así, por estas diversas “vías”, el hombre puede acceder al conocimiento de la existencia de una realidad que es la causa primera y el fin último de todo, “y que todos llaman Dios” (S. Tomás de A., *S. th.* 1,2,3)>>. (Cf. CEC, 31 a 34).

<<En las condiciones históricas en el que se encuentren, el hombre experimenta muchas dificultades para conocer a Dios con la sola luz de la razón: “A pesar de que la razón humana, hablando simplemente, pueda verdaderamente por sus fuerzas y su luz naturales, llegar a un conocimiento verdadero y cierto de un Dios personal, que protege y gobierna el mundo por su providencia, así como de una ley natural puesta por el Creador en nuestras almas, sin embargo hay muchos obstáculos que impiden a esta misma razón usar eficazmente y con fruto su poder natural; porque las verdades que se refieren a Dios y a los hombres sobrepasan absolutamente el orden de las cosas sensibles, y cuando deben traducirse en actos y proyectarse en la vida exigen que el hombre se entregue y renuncie a sí mismo. El espíritu humano para adquirir semejantes verdades, padece dificultad por parte de los sentidos y de la imaginación, así como de los malos deseos nacidos del pecado original. De ahí procede que en semejantes materias los hombres se persuadan fácilmente de la falsedad o al menos de la incertidumbre de las cosas que no quisieran que fuesen verdaderas (Pío XII, enc. *Humani Generis*: DS 3875).

Por esto el hombre necesita ser iluminado por la revelación de Dios, no solamente acerca de lo que supera su entendimiento, sino también sobre “las verdades religiosas y morales que de suyo no son inaccesibles a la razón, a fin de que puedan ser, en el estado actual del género humano, conocidas de todos sin dificultad, con una certeza firme y sin mezcla de error” (*ibid.*, DS 3876; cf Cc. Vaticano I: DS 3005; DV 6; S. Tomás de A., *s. th.* 1,1,1)” (CEC, 37 y 38)>> (CEC, 37 y 38).

jazz. Nadie niega que haya emociones, voliciones y tendencias implícitas en los juicios de valor, pero habría que probar además que tales juicios no contienen más que eso, cosa que no es solamente arbitraria, sino absurda. Ni la razón especulativa, ni la razón práctica pueden prescindir de los juicios objetivos de valor”¹⁶².

El conocimiento por connaturalidad (por inclinación afectiva, en la terminología de Maritain), no es racional *en su modo*, “pero aquellos filósofos se han equivocado porque han desconocido la extensión del dominio de la razón. Desde el momento en que no estaban en presencia de un conocimiento de tipo científico, concluyeron de ahí que no había en absoluto conocimiento, que los juicios de valor son pura y simplemente irracionales, ajenos a la esfera de la razón, y que se trata simplemente de una orquestación emocional cuya causa es la sociedad”. En realidad, el conocimiento originario por connaturalidad (de la Trascendencia creadora y de los valores éticos) aunque no sea racional en su modo, es racional en su raíz; es un conocimiento por inclinación, pero las inclinaciones de que aquí se trata, son las de la naturaleza injertada de razón. Y seguramente con el desarrollo de la cultura va incorporando un conjunto creciente de elementos conceptuales, de juicios por modo de conocimiento, de razonamientos”. De hecho, pues, hay algo racional aun en su modo; pero esencialmente, primitivamente, tal conocimiento es de modo no-racional, sino por inclinación –vehículado por el amor– (a diferencia del conocimiento filosófico que es racional en su modo mismo, en su manera de proceder y de desarrollarse; es demostrativo y científico).

La subjetividad –es la argumentación de Maritain, fundada en los principios precedentes– este *centro esencialmente dinámico de la persona*, viviente y abierto, “da y recibe a la vez. Recibe por la inteligencia, sobreexistiendo en conocimiento; y da por voluntad, sobreexistiendo en amor, es decir, conteniendo en sí misma a otros seres que la fuerzan a salir de sí por ellos, y a ellos entregarse, y existiendo espiritualmente a la manera de un don. El yo, por ser no sólo un individuo material, sino además una persona espiritual, se posee a sí mismo y se tiene a sí mismo en la mano, en tanto que es espiritual y libre. ¿Y para qué se poseerá y dispondrá de sí, sino es para lo que es mejor absolutamente hablando, es decir, para hacer donación de sí?”.

Merced al amor queda rota la imposibilidad de conocer a otro que no sea la meramente conceptual analítica, como objeto, y concierne propiamente a los sentidos y a la inteligencia. “Decir que la unión del amor convierte al ser que amamos en otro yo para mí, equivale a decir que tal unión lo hace otra subjetividad nuestra. *En la medida en que le amamos con verdadero amor*, es decir, no por nosotros, sino por él; en la medida en que nuestra inteligencia, haciéndose pasiva con respecto al amor y dejando dormir sus conceptos, *convierte por lo mismo al amor en medio formal de conocimiento, tenemos del ser que amamos un conocimiento oscuro semejante al que tenemos de nosotros mismos; lo conocemos en su propia subjetividad*”. Es la *experiencia de la comunión de participación en un “nosotros”* que remite, por inferencia espontánea, en la *perspectiva de la 4ª vía* –a una persona trascendente (que a la luz de la fe sabemos que es un Nosotros imparticipado, la comunión trinitaria)¹⁶³.

162 J. MARITAIN, *Lecciones fundamentales de la Filosofía moral*, cit., 76 ss, que añade: “no hay intuición moral a la manera de un sexto sentido, ni sentimiento moral a la manera de una revelación de la naturaleza, como lo creen algunos moralistas ingleses. Tampoco tiene sentido pretender, con la escuela positivista o sociologista, reducir los valores a sentimientos subjetivos debidos a la impronta social y privados de todo contenido inteligible, de toda capacidad, de toda posibilidad de ser verdaderos o falsos”.

163 Maritain sólo sugiere esas implicaciones que acabo de hacer, acordes con el personalismo de inspiración bíblica, que ha influido en la *Gaudium et Spes* del concilio Vaticano II).

Cf. J. MARITAIN, *Une nouvelle approche de Dieu*, en “Nova et Vetera”, abril–junio, 1946. (Cf. *Raison et raisons*, c. VII). Yo mismo he procurado explicitar esta dialéctica inmanente a la experiencia humana de la comunión de perfecta amistad en un estudio del año 1969, que creo apunta a la interpretación que sugiere Juan Pablo II, de aquellos autores personalistas que tanto han influido en él. Expone esa influencia muy acertadamente J. L. LORDA, *Antropología del Vaticano II a Juan Pablo II*, Madrid 1996. Cf. Joaquín FERRER ARELLANO, *Amor y apertura*. cit. Aquí resumo, a continuación, la tesis de aquél escrito ya lejano en el tiempo, pero que me parece más “actual” ahora, a la vuelta de casi 30 años.

El amor desinteresado (benevolente) condiciona la rectificación de las facultades apetitivas en su dinamismo hacia los valores absolutos, es decir, de las virtudes éticas, compendiadas en la prudencia: engendra virtudes en el amante y ofrece posibilidades que favorecen el crecimiento de la virtud del amado. Si éste se abre libremente al requerimiento del amante en correspondencia de mutua acogida y don de sí, la semejanza de virtudes que se engendran en ambos, funda el valor de amistad.

El otro se muestra entonces –escribía yo mismo hace 30 años– “como un *alter ego*, como una *participación irreductiblemente subsistente* (esencia individual en el valor absoluto de ser, portador del valor *en sí* (reflejo especular del Absoluto Ser irrestricto –Alter ego trascendente– por participación)”. La humanidad aparece a esa luz como una comunidad de coparticipantes, cuya condición ontológica de posibilidad es Dios, Yo trascendente –Ser absoluto que llama a cada persona por su nombre, haciéndole participar en el ser, en esencial respectividad a los demás copartícipes: es decir, en un orden trascendental intramundano de *participación subsistente* en el ser. Dios es así conocido de manera negativa y asintótica o direccional; como un Tú absoluto trascendente al mundo, en cuanto es él confirmado como fundamento que trasciende al “nosotros”, en la afirmación amorosa del tú intramundano (*alter ego*), como condición ontológica de posibilidad advertido más o menos explícitamente, como Fundamento Absoluto del mundo, que invoca por su nombre al yo intramundano, en una llamada creadora que todo lo penetra, fundando su propio ser en la comunión de amor (el “entre” de Martin BUBER) del “nosotros”, emergente del Amor creador. Es decir, como una respuesta–tendencia ontológica a una invocación del Absoluto, cada uno de los cuales autorrealiza en la comunidad del *nosotros*.

Aunque esta advertencia intelectual está de hecho mediada por el principio de causalidad, se diría que no ha mediado proceso alguno de inferencia metafísica; se advierte sólo de una manera *vivida* como condición ontológica de posibilidad de la situación descrita. En este sentido puede ser calificada de cuasi–intuición del Absoluto como Persona trascendente fundamento del “nosotros”.

Las argumentaciones en que se explícita en todo su rigor crítico y apodíctico la inferencia metafísica del Dios de la Teodicea, en especial la 4ª vía de la participación –correctamente interpretada en una presentación antropológica– son captadas, por connaturalidad y sin discurso explícito, en una unidad integral: en una articulación originaria que excede en fuerza de convicción a la síntesis sistemáticamente articulada de las mismas. *El sentido antropológico de la Teodicea es ante todo, como decíamos, el de elevar una previa convicción intelectual a una rigurosa y explícita, aunque inadecuada, intelección convincente.*

JUAN PABLO II afirma que, por la mentalidad positivista que se desarrolló con mucha fuerza entre los siglos XIX y XX, hoy va, en cierto sentido, en retirada. El hombre contemporáneo esta redescubriendo lo *sacrum*, si bien no siempre sabe llamarlo por su nombre. “El pensamiento, al alejarse de las convicciones positivistas ha hecho notables avances en el descubrimiento, cada vez más completo, del hombre, al reconocer, entre otras cosas, el valor del lenguaje metafórico y simbólico, para acceder a la verdades extrasensoriales o transempíricas, siempre en la mediación de la experiencia empírica o sensible, analógica –como califica el libro de la Sabiduría (13,3). La hermenéutica contemporánea –tal como se encuentra, por ejemplo, en las obras de Paul Ricoeur o, de otro modo, en las de Emmanuel Lévinas¹⁶⁴– nos muestra desde nuevas perspectivas la verdad del mundo y del hombre, una más honda comprensión del misterio de las trascendencia de Dios, lo sagrado... a través del “logos simbólico”, por ejemplo,

164 El redescubrimiento de la hermenéutica simbólica de lo “sacrum”, connatural a la “forma mentis” del primitivo, en la toma de conciencia de las hierofanías que describiera Mircea ELIADE, pero de valor permanente... No cita a X. Zubiri, que aventaja inconmensurablemente, en rigor y profundidad, a los filósofos del diálogo Es el triste sino de la cultura española desde el S. XVIII excluida “a priori” por un cierto chauvinismo “ilustrado” francés, tremendamente decadente, pese a cierta brillantez formal de oropel, del que se quejaba, no sin fundamento, el hispanista profesor de Toulouse Alain GUY–, aunque en parte la culpa es de cierto sector ilustrado del propio pensamiento español, que desprecia tantas valiosas aportaciones de la filosofía española, del último siglo en especial, lo que ignorándolas con un feroz sectarismo (como ha observado J. MARÍAS).

en la experiencia religiosa de las hierofanías, que –como veremos en el c.3– no es exclusiva de la “forma mentis” del primitivo. Por eso, para el pensamiento contemporáneo es tan importante la *filosofía de la religión*; por ejemplo la de Mircea Eliade y, entre nosotros, en Polonia, la del arzobispo Marian Jaworski y la de la escuela de Lublin. *Somos testigos de un significativo retorno a la metafísica (filosofía del ser) a través de una antropología integral*. No se puede pensar adecuadamente sobre el hombre sin hacer referencia constitutiva para él, a Dios. Esto está dicho, obviamente, sin querer negar en absoluto la capacidad de la razón para proponer enunciados conceptuales verdaderos sobre Dios y sobre la verdades de la fe, de las cuales son complementarias y convergentes”.

Lo que Sto. Tomás definía como *actus essendi* con el lenguaje de la filosofía de la existencia, la filosofía de la religión de Mircea Eliade, o de la escuela polaca de Lublín (a la que perteneció el actual Papa, Juan Pablo II, muy influido por Max Scheller y los filósofos del diálogo, de inspiración bíblica y orientación personalista), lo expresan con las categorías de la experiencia antropológica. A esta experiencia han contribuido mucho los filósofos del diálogo, como Martin Buber o E. Lévinas. Y nos encontramos ya muy cerca de Sto. Tomás, pero el camino pasa no tanto a través de ser y de la existencia como a través de las personas y de su relación mutua, a través del *yo* y el *tú*. Esta es una dimensión fundamental del hombre, que es siempre una coexistencia”¹⁶⁵. Las relaciones interpersonales son –en esta antropología integral personalista–, el medio privilegiado para un acceso noético al Tú trascendente y creador que emerge espontáneamente a la conciencia de quién las vive en una entrega sincera al otro, en un itinerario metafísico equivalente al de la cuarta vía tomista de la participación, “vivenciada” *in actu exercito* (según exponíamos antes).

La referencia que hace Juan Pablo II a E. LÉVINAS –que coincide con él en la misma formación fenomenológica– parece aludir a aspectos parciales de su pensamiento, pero –según J. Aguilar, buen conocedor del filósofo lituano– no a su núcleo. (Hay, de hecho, una confesada corriente de simpatía entre ambos autores. Lévinas dedicó un artículo hace años al pensamiento de K. WOJTYLA (en *Communio*, 5 (1980) 87–90).

En Lévinas, en efecto, la relación con el otro, es una relación con lo absolutamente otro; no existe un mismo horizonte que es de otro modo, sino de *otro modo que ser*, como reza el enigmático título de una de sus obras más importantes: *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Martinus Hihjoff, La Haya 1974; traducido al español (*De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca 1987). En su empeño por subrayar la absoluta trascendencia del otro, intenta evitar la “contaminación del ser”, que establecería algún elemento común y –en último término– acabaría por reducir la alteridad a una apariencia, o a un estado transitorio dentro de un proceso cuya culminación lógica sería la reducción a lo mismo.

Lévinas se empeña en negar la experiencia ontológica (desde la cual piensa y escribe, pues de lo contrario debería imitar “el mutismo de las plantas”, y evitar hasta el uso del verbo *ser* –siempre que puede–) para no comprometer la trascendencia del Otro, que se revela en el *rostro*, inquietante y compometedor. Se debate entre la verdad de sus atinadas intuiciones y un formalismo de fondo que le ocultó la *vía de la trascendencia* de la analogía del ser, allende el cual no “hay” sino la nada y el absurdo.

Es preciso admitir que la relación con el “otro” implica relación con el Otro trascendente, pues toda auténtica experiencia de alteridad supone el Infinito fundante y personal

165 “¿Donde han aprendido esto los filósofos del diálogo? Lo han aprendido en primer lugar de la experiencia de la Biblia. La vida humana entera es un coexistir en la dimensión cotidiana –tú y yo– y también en la dimensión absoluta y definitiva: yo y TÚ. La tradición bíblica gira en torno a este TÚ, que en primer lugar es el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, el Dios de los Padres, y después el Dios de Jesucristo y de los apóstoles, el Dios de nuestra fe.

>>Nuestra fe es profundamente antropológica, está enraizada constitutivamente en la coexistencia, en la comunidad del pueblo de Dios, y en la comunidad con ese eterno TÚ. Una coexistencia así es esencial para nuestra tradición judeocristiana, y proviene de la iniciativa del mismo Dios. Está en la línea de la Creación, de la que es su prolongación, y al mismo tiempo es --como enseña San Pablo-- la eterna elección del hombre en el Verbo que es el Hijo” (Cfr. Efesios 1,4)>>. JUAN PABLO II, Cruzando el umbral de la esperanza, entrevista de V. MESSORI, Trad. P. A. Urbina, Madrid 1995, 53 ss.

como condición ontológica de posibilidad (así lo mostramos aquí cumplidamente). De hecho, Lévinas juega con una calculada ambigüedad al hablar del otro, de modo que no se sabe si se está refiriendo a Dios o a otro hombre.

Lévinas sitúa al otro, no en el presente, sino en una enigmática ausencia. “Lo presente es lo que comparece ante el sujeto para ser juzgado intelectualmente por él, lo que supone un acto de violencia”. Y esa violencia ha sido ejercida —acusa Lévinas desmesuradamente, por toda tradición filosófica. El Otro está más allá del tiempo sincronizable, pero está más allá también del ser y del no ser, y remite a un pasado inmemorial donde estaría el origen de toda significación, a un “tiempo” no recuperable del que sólo conservamos una huella. Estamos en Plotino y en el “tiempo mítico” de las religiones cósmicas¹⁶⁶.

2. La dimensión social e histórica del acceso noético del hombre a Dios creador.

La constitutiva dimensión social o coexistencial del hombre se refleja en acto segundo - en el plano cognoscitivo que funda la relación dialógica con Dios propia de la religión de manera inmediata- en una “forma mentis” común al medio cultural propio de los pertenecientes a un determinado grupo o tradición religiosa. Es *la dimensión social, históricamente cambiante, del conocimiento religioso, que tiene su expresión en el lenguaje*. Es uno de los factores que influyen en el *conocimiento por connaturalidad* que ahora estudiamos en el capítulo IV. No tratamos, pues, aquí, de sociología religiosa (en el sentido de la incidencia de la religión en la sociedad y sus formas de vida, como hacen Max Weber, Berger, Luckmann o Luhmann, por ejemplo), sino de los condicionamientos sociales del fenómeno religioso¹⁶⁷.

A. La socialidad constitutiva de la persona humana

La incomunicabilidad e independencia de la persona no son absolutas (cap. II de esta II parte). A despecho de su unidad subsistente —mejor diríamos, para que sea ella posible— debe declararse esencial y *constitutivamente referida o religada a Dios* (Fuente de toda participación subsistente en el ser), y abierta —también constitutivamente, si bien con una repectividad a aquella absolutamente subordinada— *al cosmos irracional y las otras personas*.

A *Dios*, porque el ser personal participado —único y a otros irreductible— se debe en última instancia a una relación única y singular con Dios, Bien Difusivo y Creador. Cada persona, la única criatura querida por sí misma, es la realización de un pensamiento creador particular e irreductible que manifiesta hacia afuera las perfecciones divinas. *¿Qué es la creación sino una relación al Amor difusivo que se entrega; llamada que afirma —voz en la nada— al objeto amado en sí y por sí?* El ser personal del hombre ha sido certeramente concebido como una “respuesta ontológica” a un Yo Divino: es yo en la medida en que es un tú.¹⁶⁸

Pero no agota el ser personal su apertura a un más allá de sí mismo con esta *relación “vertical”*. Debemos admitir, en un segundo lugar, todo un conjunto de relaciones *“horizontales”*

166 En el fondo, Lévinas quiere construir su filosofía sobre una ausencia total de fundamentos. Esta es precisamente la función que atribuye al otro, porque considera que es el único modo de alcanzar la trascendencia. De ella, como buen judío, tiene sed. Véase J. M. Aguilar, “Más allá, el otro”, en *Atlántida*, 1992, 12, 448–458 (con una escogida bibliografía). En España, las publicaciones más importantes sobre este autor son las escritas o recopiladas por el profesor de la Complutense, Graciano GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, y --sobre todo-- el excelente libro de J. M. AGUILAR, *Trascendencia y alteridad*. Estudio sobre E. Lévinas, Pamplona, 1992).

¹⁶⁷ Sobre esta distinción, cfr. J. De S. LUCAS, *Fenomenología de la religión*, cit. 38 y A. TORRES QUEIRUGA, *La constitución moderna*, cit 55 ss.

¹⁶⁸ Este tema de las expresiones de la constitutiva repectividad del hombre —su dimensión coexistencial— aquí sólo aludida, la traté ampliamente en J. FERRER ARELLANO, *Fundamento ontológico de la persona. Inmanencia y trascendencia*, en *Anuario Filosófico*, 1994 (27), 893 a 922, y *Metafísica de la relación y de la alteridad*, cit., especialmente en caps. I—II y III..

hacia afuera, constitutivas también de su ser, si bien sostenidas ellas —a su vez— por aquella primera y fundamental relación "vertical" religante. El ser personal sólo puede constituirse como tal en un entramado de relaciones "horizontales" *al cosmos irracional y a los otros hombres*.¹⁶⁹

Las relaciones del hombre *con las cosas* son de múltiples clases. La fundamental es el señorío del hombre sobre el cosmos irracional, fundado en su subordinación esencial a la persona humana. Esta "posición dominadora la debe realizar el hombre de una doble manera: en cuanto penetra el mundo con su espíritu —ciencia— y en cuanto lo configura con su dominio —política, economía y técnico—artístico—, a fin de que el mundo sea para él una imagen llena de sentido; un lugar de seguridad, abrigo y alimentación. El hombre es un animal "racional"; y al mismo tiempo un "*homo faber*" y un "*homo oeconomicus*"¹⁷⁰.

Pero *es más radical la apertura del ser personal a los otros hombres*. La *estructura "dialogal"* de la persona humana no se agota con aquella relación a Dios constitutiva de un ser —respuesta ontológica a una voz divina en la nada que la implanta en la existencia—: es también una respuesta ontológica a los otros yo humanos, que al hablarle, le hacen posible ser plenamente persona.¹⁷¹ Es más, *la relación de la persona a los otros hombres* no puede ser considerada tan sólo constitutiva de un desarrollo perfectivo de su ser ya constituido; sino, al menos, como *radicalmente constitutiva también de su ser mismo personal*. *El yo humano está creado para el tú*; es constitutivamente comunitario, como algunas direcciones de la vieja filosofía existencial que han ejercido indudable influencia en el personalismo contemporáneo ha puesto de relieve con singular énfasis, trayendo de nuevo a la conciencia viejas ideas cristianas, *la existencia humana es constitutivamente coexistencia*.¹⁷²

169 "Existir —advierde ZUBIRI— pertenece al ser mismo del hombre; no es un añadido suyo. Vivir es vivir con las cosas, con los demás y con nosotros mismos. Bien entendido que, este "con" no es una simple yuxtaposición de la persona y de la vida, sino uno de los caracteres ontológicos formales de la persona humana". X. ZUBIRI, *Naturaleza*. cit, 15 y 317.

170 M. SCHMAUS, *El hombre como persona y ser colectivo*, Madrid, 1954, 19.

Siete son, a mi modo de ver, las dimensiones esenciales del hombre como persona mutuamente implicadas, (fundadas en la primera las otras seis): "Homo religatus" por su respecto creatural constituyente originario; "Homo dialogicus", por su esencial respecto de socialidad a los otros (cuyo fundamento originario no es otro que la dimensión corpórea o reforme del "hombre", en la necesaria disyunción constituyente de la diversidad más radical de la persona humana, varón, mujer); "Homo sapiens", por su constitutiva apertura al orden trascendental; "Homo viator", por su libre autorrealización ética heterónoma; "Homo faber et oeconomicus", por sus relaciones de dominio cuasi—creador al cosmos infrahumano mediante la ciencia y la técnica; "Homo historicus", por su libre autorrealización en sociedad, desde la temporeidad propia de su condición psicosomática; y finalmente, "Homo ludicus", que en virtud de su condición "tempórea" —por la que asume consciente y libremente la duración temporal propia de lo material— precisa de espacios "festivos" de distensión y de más intensa contemplación de la Belleza. Aquí se incluye el arte, la poesía y la contemplación mística. Si bien los dos primeros inciden en el ámbito de la "techne" —los griegos incluían en ella el arte y la técnica— y la ética en la dimensión sapiencial. La "apertura religada" al Fundamento debe ser omniabarcante. La dimensión cultural o religiosa se actúa no sólo de modo directo, sino en la mediación de toda la existencia personal, en unidad de vida. Cf. Joaquín FERRER ARELLANO, *Metafísica de la relación y de la alteridad*, Pamplona 1998.

171 M BUBER, *L'io e il tu*. Ed, it. en "El principio dialógico", Milán, 1959, 30.

172 Aludo —aunque no exclusivamente— al *Mit sein heideggeriano*, de tan diverso alcance y significación de la que aquí se propone, aunque no faltan rasgos comunes. Sobre las relaciones sociales en los autores existencialistas, vide el estudio de L. GALAMINI, *Existencia e coesistenza; Le relazioni intersubiettive in alcuni aspetti del l'essenzialismo*. Milano. 1953. En el próximo capítulo haremos referencia a los actuales pensadores personalistas, dialógicos y otros, aludidos en el texto.

LEONARDO POLO ha propuesto una antropología trascendental que va más allá de la analogía del ser y sus trascendentales clásicos. El piensa que la irreductibilidad personas—cosas exige un acceso al ser extramental y al ser personal, abandonando el límite del pensar objetivo —en diversas e irreductibles dimensiones—, que nos muestra este último como coexistencia, al que se convierten los otros trascendentales antropológicos (la libertad como acto de ser sería el primer trascendental personal; que, con el conocer y el amor, serían los equivalentes a los trascendentales ser, verum, bonum, evitando así simetrizar al hombre con el universo).

Creo muy digna de tenerse en cuenta esta "antropología trascendental" de Leonardo POLO y su interpretación del hombre —en tanto que "además" asimétrico al ser trascendental del universo

a. Espíritu objetivo y Tradición

Una consecuencia de la socialidad propia de la constitutiva dimensión coexistencial de la persona humana, fundamento de la vida social -que he estudiado en otro lugar-¹⁷³, es su reflejo en la *dimensión social e histórica del conocimiento humano* -que tiene su expresión en *el lenguaje*- y consecutivamente en su comportamiento que no puede menos de afectar a la experiencia religiosa.

Entendemos por *cultura*, el ambiente artificial, secundario que el hombre superpone al natural en su vida social. Comprende el lenguaje, las costumbres, las ideas, las creencias, los hábitos, la organización social, los productos heredados, los procedimientos técnicos, los valores: si la cultura es una herencia social que el individuo recibe y transmite, entonces la tradición es algo inherente necesariamente a toda cultura¹⁷⁴. M. Heidegger¹⁷⁵, al evidenciar la historicidad del hombre, ha subrayado al mismo tiempo la dependencia del hombre de la *existencia transmitida*, la cual le ofrece posibilidades de comprensión que influyen no sólo sobre las decisiones prácticas, sino aun sobre la misma *autocomprensión* fundamental. H. G. Gadamer, siguiendo a su maestro Heidegger, ha rehabilitado la tradición y la autoridad dentro de una hermenéutica filosófica. Pero ha sido X. Zubiri, el que mejor ha desarrollado esas intuiciones, entretejiéndolas en una antropología filosófica coherente.

X. Zubiri ha estudiado con agudeza la estructura del influjo de la cultura "ambiental" de un medio social que él llama *apoderamiento de la verdad pública* en la inteligencia humana en tres momentos estructurales: *instalación, configuración, y possibilitación*¹⁷⁶.

La cultura dominante del medio social transmitido por *tradición* se impone a las personas miembros de una determinada colectividad, en forma de "*hexis*" *dianoética* (hábito intelectual fundado en el hábito entitativo de la socialidad), a todos común, que: "les *instala* en un "mundo tópico" anónimo e impersonal; les *configura* prestándoles una común mentalidad ("*forma mentis*") que tiene su expresión en el *lenguaje* -con el que forma una unidad estructural- *posibilitándoles* tal selección y tal peculiar forma de articulación *originaria* (presistemática) de objetivaciones, y una peculiar visión del mundo históricamente cambiante. Equivale al *espíritu objetivo* (de Hartmann) o la "*Weltanschauung*" *pública*: la visión común del mundo en un determinado medio social, *toto coelo* diverso del "espíritu objetivo" de Hegel, que le es transmitido de unas generaciones a las siguientes por la *tradición*, categoría clave en Zubiri para entender la historia.

infrapersonal— como coexistencia, a cuyo brotar originario asistí en quince años de convivencia en Pamplona. La dificultad de comprensión de su inusual lenguaje filosófico, va siendo obviada poco a poco por la labor divulgadora de sus discípulos. Para aproximarse a la filosofía de Polo es útil leer la interesante entrevista que le hace Juan CRUZ CRUZ, *Filosofía hoy*, que sirve de pórtico al Anuario Filosófico, 1992 (26), que recoge las ponencias del simposio a él dedicado. También los trabajos de I. FALGUERAS, J. A. GARCÍA, R. YEPES, *El pensamiento de Leonardo Polo*, Cuadernos del Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Pamplona, 1993 (nº11). Cf. el último número del Anuario de 1996 que recoge las ponencias del Congreso internacional sobre su Filosofía celebrado en Nov. 1996, a punto de publicación. Cf. el último número del Anuario de 1996 que recoge las ponencias del Congreso internacional sobre su Filosofía, celebrado en Nov. 1996, organizado por Angel Luis GONZÁLEZ, con gran participación de especialistas —y discípulos— del filósofo. Intervino muy destacadamente en su preparación y desarrollo Ricardo Yepes Stork, uno de sus más aventajados discípulos —y alma del equipo que prepara la publicación de los inéditos del prof. Polo— que falleció en plena madurez creadora, poco después, en un desgraciado accidente de montaña, dejando un luminoso ejemplo de rigor intelectual y entrega a una fecunda labor docente, investigadora y de divulgación de la Filosofía en la actual cultura, tan aquejada de deshumanización.

¹⁷³Sobre el tema de la socialidad X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid 1986, cap. VI, "El hombre realidad social", 223 ss. y J. FERRER ARELLANO, *Metafísica de la relación y de la alteridad*, cit., cap. III. *El fundamento metafísico de la persona*, cit.

¹⁷⁴ Cfr. Y.M. CONGAR, *Tradición y tradiciones*, vol. 2, San Sebastián 1964, 22.

¹⁷⁵ Cfr. *El ser y el tiempo*, ed. Gaos, México, 458–463..

¹⁷⁶ X. ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid, 1983, 305; *Sobre el hombre*, cit., 262–282. Cfr. sus curso de 1968 sobre "*El hombre y la verdad*", todavía no publicado.

Para HEGEL, la historia y la sociedad entera, el *espíritu objetivo*, va pasando sobre los individuos y los va absorbiendo; va dejando de lado lo que hay en ellos de pura naturaleza absorbiendo tan sólo su recuerdo. Pero como observa justamente Zubiri, en primer lugar "no es verdad que el espíritu objetivo sea una "res" sustantiva. Es algo de una "res", el hombre, pero no es por sí mismo una "res", ni en el sentido del realismo social de Durkheim, ni mucho menos en el sentido de esa especie de metafísica sustancialista del espíritu objetivo. Hegel ha convertido en sustancia y en potencia de esa sustancia lo que no son sino poderes y posibilidades". (221)

Cada animal infrahumano comienza su vida en cero; solamente hay transmisión de ciertos tipos de vida unívocamente determinados por factores orgánicos, por ejemplo, la vida en el agua, en el aire, el ser roedor, etc. De ahí su carencia de tradición y por tanto de la historia. Pero gracias a estar vertido en la realidad, el hombre llevará una vida no enclavada sino abierta a cualquier realidad. Para ello no basta con que cada hombre reciba una inteligencia sino que necesita que se den a su intelección mismas formas de vida en la realidad. *El hombre no puede comenzar en cero*.

La *tradición* no es mera transmisión. La mera transmisión de vida del viviente tiene lugar transmitiendo los caracteres específicos y por tanto, la actividad vital. No transmite, pues, sino la "fuerza" de la vida. Pero en la tradición se transmiten

<<las formas de vida fundadas en hacerse cargo intelectivamente de la realidad; formas, por tanto, que carecen de especificidad determinada de antemano, y que en su virtud no se transmiten por el mero hecho de que se haya transmitido la inteligencia; sólo se puede transmitir por entrega directa, por así decirlo, por un *tradere*. La tradición es continuidad de formas de vida en la realidad, y no sólo continuidad de generación del viviente>>¹⁷⁷.

De ahí la importancia en orden al progreso humano -o regreso si se esteriliza en conflicto de contrastación- que tiene la convivencia, en cada momento histórico, de tres generaciones con la lógica diversidad de mentalidades connaturales a la edad biológica. (No desarrollo el tema, lo dejo sólo apuntado).

Toda tradición, por muy antigua que sea, es constitutiva para el que la recibe en el momento de la tradición; pero a su vez ese momento constituyente remite a otro momento constituyente anterior, y por eso la tradición en su constitución misma es ya continuativa y prospectiva. (...) La tradición en su dimensión prospectiva no afecta necesariamente a su propio contenido como realidad; afecta formalmente a las posibilidades que el contenido de la tradición otorga al hombre que se enfrenta con ellas.

Las tres dimensiones: la constitutiva, la continuativa y la prospectiva son tres dimensiones de este fenómeno único que es la tradición (ZUBIRI los pone en relación con las tres generaciones que conviven en cada momento histórico que en fecunda inter-relación contribuyen al cambio histórico de mentalidades y de sus expresiones culturales)¹⁷⁸.

Lo que la entrega confiere a la inteligencia y la mente entera del hombre es que tenga una propia "*forma mentis*" que le hace ver la realidad de determinada manera. Por nacer en determinado momento de la historia el hombre tiene una forma de ver la realidad distinta de la que tendría si hubiera nacido en otro momento.

La *dimensión histórica del hombre*, entendida como la sucesiva realización libre de aquellas posibilidades de vida -de perspectivas de comprensión teórica y práctica, en última instancia- del sistema de las mismas que ofrece cada situación (en distensión temporal del pasado a cada nuevo presente) abre, pues, nuevas posibilidades de comprensión de cara al futuro. Con tal fundamento, puede hablarse de una *dimensión histórica de la verdad lógica humana*, si entendemos el sucederse temporal de las proposiciones judicativas en *conformidad* con la estructura de lo real, como una articulación de sucesos en los que se van *cumpliendo* de manera creadora (en cuanto emergentes de la condición libre del hombre) *nuevas posibilidades metódicas de intelección*, entre aquellas ofrecidas por la cambiante situación que nos configura y es por nosotros configurada. Es decir, si no la consideramos como un mero *hecho* intemporal de conformidad, sino en su carácter de acontecer incoativo y progrediente en *dirección hacia* el misterio del ser que se revela en cualquier experiencia humana (*ad-aequatio*).

¹⁷⁷ "El falso concepto de historia natural es lo que ha llevado a considerar a veces que la historia es una prolongación de la evolución. Por eso, el mecanismo de la evolución es "mutación" en generación; el mecanismo de la historia es "invención" en entrega. La historia consiste en la continuidad de formas de vida en la realidad, mientras que la evolución es un fenómeno de mera continuidad en la constitución del viviente mismo". Cf. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, cit 202 ss.

¹⁷⁸ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, cit., 262-8.

La perspectiva metódica de acceso cognoscitivo a la realidad, es, pues, un hábito intelectual, que está condicionado por la libre aceptación realizadora de alguna entre las varias posibilidades de comprensión que se le ofrecen al cognoscente en su trato con las cosas, con los otros hombres (en la vida social), y consigo mismo, en tal determinada situación histórica (según que se adopte una u otra actitud personal). Es, pues, libre la adopción de una u otra perspectiva metódica o esbozo posibilite de comprensión con el que sale al encuentro noético de la realidad. Pero el encuentro cognoscitivo así libremente condicionado, es necesariamente uno y solo uno en cada caso: el connatural a la perspectiva metódica propia de la "*forma mentis*" que la posibilita y tiene su expresión en el lenguaje con el que forma una unidad estructural: nos abre los ojos a unos determinados aspectos de la realidad y nos los cierra para otros; ya nos encamina a la Trascendencia, ya nos obtura la vía noética hacia ellas.

A esa misma *dimensión social e histórica del conocimiento humano* (que estudia la psicología social) hace referencia la conocida *distinción orteguiana entre "ideas" y "creencias"* (en el conocido ensayo del mismo título). Las primeras son aquellas que tenemos por descubrimiento personalmente fundado, Las creencias son "ideas que somos" -no vienen dadas como indiscutibles por el secreto influjo de las vigencias sociales e históricamente cambiantes- y desde ellas como *a priori* cognoscitivo emergen aquellas primeras más o menos condicionadas¹⁷⁹.

Las primeras son aquellas, cuyo ser consiste en el hecho de que piensan. Son ideas que tenemos. Las segundas son ideas que poco a poco, por costumbre, se han hundido en la fuente inconsciente de la vida. Ya no pensamos en ellas, sino que contamos con ellas: "No son ideas que tenemos, sino ideas que somos... son nuestro mundo y nuestro ser". En un libro póstumo sobre Leibniz, Ortega formulará esta distinción fundamental aguda y elegantemente: "Darse cuenta de una cosa sin contar con ella... eso es una *idea*. Contar con una cosa sin pensar en ella, sin darse cuenta de ella..., eso es una *creencia*".

La creencia es la categoría fundamental de la interpretación orteguiana de la historia. Los cambios profundos que se producen en la vida histórica y en la cultura no son causados por cambios materiales en la estructura económica -con eso Ortega se opone al Marxismo-, ni tampoco en la vida de las ideas en que se piensa -con eso se opone al idealismo-, sino por cambios en la región más profunda de estas ideas sociales con que contamos sin pensar en ellas y a las que llama Ortega "creencias".

Así pues el mundo humano, el mundo de las ideas -pero cuya realidad fundamental consiste en un sistema de creencias- continuamente va cambiando. En el decurso de muchas generaciones, estos cambios son más bien superficiales. Pero *al fin y al cabo el desarrollo ataca a las raíces de la vida, es decir, a las creencias.* El hombre pierde la fe en ellas. Y puesto, que el mundo humano es un mundo de ideas, cuya sustancia es la creencia, perdidas sus creencias, el hombre pierde su mundo y se halla otra vez en el piélago, en un mar de dudas. Se le rompió la barca frágil de la cultura, mediante la cual había sustituido al navío de la naturaleza instintiva.

La pérdida de un sistema histórico de creencias no es puramente negativa. Se pierde el mundo pasado porque un nuevo mundo, una nueva fase de la existencia humana ya está formándose en la hondura subconsciente de la vida. Como observa agudamente Ortega, el hombre en la *crisis no es tanto pobre cuanto demasiado rico:*

<<La duda, descrita como fluctuación, nos hace caer en la cuenta de hasta que punto es creencia. Tanto lo es, que consiste en la superfetación del creer. Se duda porque se está entre dos creencias antagónicas, que entrechocan y nos lanzan la una a la otra, dejándonos sin suelo bajo las plantas. El *dos* va bien claro en el *du* de la duda. El hombre, pues, vive en una situación vertiginosa entre el mundo que ya no existe y otro que todavía no existe. Pertenece a los dos, vive en la contradicción existencial, arrastrado en direcciones contrarias>>. (ibid)

También Newman dijo anticipadamente algo parecido a esas creencias orteguianas con la terminología "*primeros principios*" de origen social o cultural, en sentido distinto de los

¹⁷⁹ J. ORTEGA Y GASSET, *Ideas y creencias*, Madrid 1934 y *La idea de principio en Leibniz*, editado póstumamente. Cf. J. H. WALGRAVE, *De Newman a Ortega y Gasset*, en "Revista de Occidente" 1964, 154 ss.

axiomas propiamente dichos¹⁸⁰. (Cf. su *Grammar of assent*. Cit.). La idea fundamental de NEWMAN es que la persona humana, en cuanto humana, coincide con el conjunto de sus "primeros principios". Desde luego que no se entiende esta expresión "*primeros principios*" en un sentido lógico o metafísico, ya que esos principios no son tanto instrumentos del pensamiento técnico como realidades del pensamiento espontáneo y personal. Hay, no cabe duda, principios generalísimos comunes del pensamiento humano en cuanto tal, pero hay también principios propios a una cultura, una época, una generación. Lo interesante de esos principios es que generalmente *son sociales y escondidos, inconscientes*. Los primeros principios son los *primeros movedores ocultos del pensamiento*. No se piensan, pero gobiernan el pensamiento por vía de evidencias que por supuesto no necesitan pruebas. *A menudo no son más que prejuicios sociales de una época*; prejuicios en los que no se repara porque todos los aceptan tácitamente. He aquí el texto típico de NEWMAN:

<<... En resumen, los principios *son el mismo hombre... Están escondidos*, por la razón de que totalmente nos absorben, penetrando la vida entera de la mente. *Se han hundido en ti; te impregnan*. No tanto apelas a ellos, antes bien *tu conducta brota de ellos*. Y eso es por lo que se dice que es tan difícil conocerse a sí mismo. En otras palabras, *generalmente no conocemos a nuestros principios*>>¹⁸¹.

a. Inmanentismo, olvido del ser y oscurecimiento de Dios del actual horizonte cultural

El influjo del *espíritu objetivo de nuestra época* -al menos en Occidente- tiende a dictar su tiranía -su *ley tópica*- instalándonos en una situación despersonalizada del hombre-masa (se habla de *crisis de la intimidad*, a la que no es ajena la tecnificación. Es al famoso "*das man*" de Heidegger que caracteriza la "existencia inauténtica").

ZUBIRI observa con la agudeza que le es habitual que HEIDEGGER confunda lo impersonal con lo impropio. Habla del "man", del "se", diciendo que es la forma de una existencia impropia o inauténtica. El hombre comienza por ser una medianía, empieza por hacer las cosas, por término medio, como las hacen los demás, y sólomente apoyado en eso, llega a ser sí mismo, en el sentido que sea él no como los demás, no como quien hace las cosas como los demás las hacen, sino haciéndolas de una manera propia. Ahí el "se", como impersonal, expresaría la medianía.

La medianía no estriba en que uno haga las cosas como se hacen, sino en que uno haga las cosas porque se hacen. El hombre comienza a tener existencia propia, cuando lo que hace no lo hace simplemente porque los demás lo hacen, sino por propias razones internas. Ahí es donde se da formalmente la propiedad. El "se" como impersonal y no como impropio es lo que constituye el poder de la tradición y el poder de la mentalidad, que el hombre debe discernir y valorar para apropiarse de las posibilidades valiosas y rechazar enérgicamente las demás.

Tal situación, al impedir la actitud personal de amor trascendente llamado dilección benevolente -el don de sí, sólo posible en quien es dueño de sí- de la que emerge, como veíamos, por connaturalidad, la experiencia originaria del Dios trascendente como fundamento, *conduce a un ateísmo práctico* que ordinariamente desemboca en una absolutización o divinización de algún valor intramundano centrado en el yo. (Más adelante volveremos sobre el tema). El hombre, en efecto, -peregrino del Absoluto- si se cierra a la trascendencia donde verdaderamente se encuentra el absolutamente Absoluto, se ve impulsado por la constitutiva apertura trascendental de su espíritu al valor absoluto del ser (finito capaz de lo infinito) a absolutizar lo finito y relativo. El ateísmo tiende a absolutizar el mundo, lo diviniza (tras haber negado -tal es su positiva función purificadora- a una figuración antropomórfica de la Trascendencia), en un mito de sustitución idólatrico. De este tema capital trataremos con detenimiento en la IV parte.

Ser vitalmente teísta, en nuestro tiempo -y en nuestro "mundo" socio cultural-, es por lo general un problema de personalidad: de *rebeldía ante el influjo tiránico, despersonalizante*, de

¹⁸⁰ Cf. J. H. NEWMAN, *Grammar of assent*, cit., passim; J. H. WALGRAVE. *De Newman a Ortega y Gasset*, cit.

¹⁸¹ Cfr. más textos comentados en J. WALGRAVE, *ibid*.

la mentalidad pública, originada por nuestro espíritu objetivo ambiental (*das man*) cerradamente inmanentista. Es preciso ir contracorriente, en una actitud cifrada en aquel supremo coraje que es necesario para evadirse de la instalación en un cómodo anonimato egoísta e inauténtico, y adoptar así la más auténtica de las actitudes: la actitud supremamente personal que hace posible el encuentro de la propia intimidad, paradójicamente, en la entrega confiada al otro que yo, -al *Alter Ego Trascendente* en última instancia- en una común tarea de autorrealización cuasi-creadora. Actitud, en suma, de valentía, que se sobrepone al vértigo miedoso ante la silente invocación del Absoluto que insta a la magnanimidad de una vocación de plenitud y -con ella- a la superación de la angustia ante la propia finitud más o menos inauténticamente reprimida en la huida miedosa que ahoga la llamada a la plenitud personal en comunión con El.

Aunque la mayoría de las personas de nuestro tiempo -dice el sociólogo *Peter Berger*- viven lo mejor que pueden ahorrándose los interrogantes metafísicos, puede experimentar, de hecho -como ocurre con frecuencia creciente en las crisis personales, las situaciones límite” de Jaspers (Cfr. C. III, III, b) y socioculturales- la existencia de otra realidad, mucho más poderosa, cuando se rompe “el mundo que da por sentado”. “La ruptura de las estructuras vitales -explica Berger- y de pensamiento que se daban por sentadas abre posibilidades previamente impensables, incluyendo la posibilidad de la fe religiosa. Esto podría afirmarse de un modo más tajante, diciendo que la trascendencia se hace, en esa situación, visible a través de la ruptura de la realidad ordinaria, que rasga el tejido de lo ordinario. En ocasiones será una catástrofe individual o colectiva (muerte, enfermedad, etc); pero aun en las vidas que parecen muy normales habrá momentos en que la realidad que se da por sentada se conmocione de manera súbita. En tales rupturas de la realidad ordinaria se insinúa una realidad trascendente como “*signos de trascendencia*”, “rumores de Dios” en el mundo y mensajeros de su presencia entre nosotros; por eso nos provocan a un tipo de experiencia cuyo contenido es el otro reverso de la realidad, aquel orden numinoso y sagrado donde Dios inhabita.

Peter Berger describe agudamente algunos signos de trascendencia en el universo humano: “Las señales que podemos encontrar en la vida ordinaria de cada día son de una importancia decisiva: el reiterado e intenso deseo que experimentan los seres humanos de encontrar un orden significativo dentro del mundo, desde las superestructuras más elaboradas por las grandes mentes hasta la seguridad que da una madre a su hijo asustado; las redentoras experiencias del juego y del humor; la capacidad de esperanza, imposible de erradicar; la abrumadora convicción de que ciertos actos humanos merecen una condena absoluta, y la convicción contraria con respecto a la bondad absoluta de determinadas acciones humanas; la, en ocasiones, abrasadora experiencia de la belleza, tanto en la naturaleza como en las obras del hombre, y muchas otras señales que podrían enumerarse con facilidad. Todas ellas, aunque en muchos casos son muy corrientes y casi nunca se perciben como sobrenaturales, *apuntan* hacia una realidad que está situada más allá de lo corriente; el orden que mi espíritu impone al mundo se propone implantar un orden que está allí antes de que mi espíritu empezase a elaborarlo. Si mi juego o mi broma pueden superar temporalmente las dimensiones trágicas de la condición humana, podré vislumbrar la posibilidad de que la tragedia no constituya necesariamente el factor último, o el más importante, que corresponda a dicha condición. Si puedo tener esperanza incluso frente a la muerte, como mínimo podré pensar que la muerte quizás no constituya la última palabra acerca de mi vida. Y así sucesivamente¹⁸²

Según afirma acertadamente este conocido sociólogo, si los signos de la trascendencia han pasado a reducirse a débiles rumores apenas en nuestra época, cabe todavía hacer algo: *ponerse a explorar esos rumores y quizá seguir su rastro hasta la fuente desde donde brotan*. El redescubrimiento de lo sobrenatural significará, ante todo, una recuperación de nuestra capacidad de percepción de lo real, no será solamente una superación de la tragedia. Quizá, más exactamente, será *una superación de la trivialidad del relativismo postmoderno autometafísico y del excluyente “cientifismo” que le es concomitante*. Con esta apertura a los signos de la trascendencia se redescubren las verdaderas proporciones de nuestra experiencia¹⁸³

¹⁸² P. BERGER, *Una gloria lejana*, Barcelona 1994, 175 s.

¹⁸³ P. BERGER, *Rumor de ángeles. La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural*, Barcelona 1975, 170 ss.

b. Mentalidad “cientista” y apertura a Dios

Es frecuente hoy una peculiar "*forma mentis*" que constituye una deformación *a la que es proclive el científico* (en el sentido de que suele hablarse coloquialmente de "deformación profesional") y *-por el contagio inducido por un falso prestigio* mitificador difundido en amplios estratos de nuestra civilización tecnificada (la que suele considerarse "desarrollada" con una valoración superficialmente unidimensional)- en un segundo sentido, suele hablarse de la *mentalidad "cientista" o "cientifista"*, que *obstaculiza a muchos espíritus que nada tienen de científicos*, en "nombre de la ciencia de falso nombre" (1 Tim 6, 20), *el espontáneo conocimiento originario de Dios*, propio de la experiencia religiosa fundamental, que estudiamos aquí.

Es un hecho que *el científico sucumbre fácilmente a la tentación de pensar que la única especie de conocimiento racional auténtico de que el hombre es capaz es la propia de la ciencia*, la de sus peculiares métodos de observación y medida de los fenómenos. J. Maritain ha calificado de *sabios "exclusivos"* a aquellos científicos que, llevados de sus convicciones positivistas, rechazan toda la fe religiosa, salvo quizá aquella forma de religión atea construida en forma de mito, tal como la religión de la humanidad, que su gran pontífice *Augusto Comte* concebía como una regeneración positiva del fetichismo, o como la religión sin revelación de *Julián Huxley*, que considera a sí mismo como un producto del método científico¹⁸⁴.

Según Maritain, los que él califica de *sabios "liberales"*, a saber, los que están dispuestos a tomar en consideración una captación racional de inteligibilidades que trascienden a los fenómenos (tales como *Sir Hugh Taylor, Niels Bohr, Oppenheimer, Heisenberg*), suelen creer todo lo más en una inteligencia todopoderosa que gobierna el Universo, que concebida generalmente a la manera estoica, como el orden mismo inmanente al Universo. Es raro que crean en un Dios personal; y cuando creen en El, es en virtud, frecuentemente, de su adhesión a algún credo religioso -sea como un don de la gracia divina, sea como una respuesta a sus necesidades espirituales, sea como un efecto de su adaptación a un medio dado- aunque debe reconocerse que también ellos serían ateos por lo que toca a la razón misma. Fideistas, por consiguiente, en el mejor de los casos.

Se trata, pues, de una situación enteramente anormal, si tenemos en cuenta que, si bien la fe religiosa está por encima de la razón, presupone normalmente una convicción racional de la existencia de Dios (*rationabile obsequium*). Un mínimo de base racional sería -recuérdese- absolutamente necesaria, si no queremos incurrir en una especie de monofisismo gnoseológico, en un fideísmo inadmisibles como irracional e indigno del hombre.

Nos encontramos con la siguiente paradoja: de una parte, *la inteligencia humana es espontáneamente metafísica*, pues sus primeras concepciones lo son (el ser, el uno, los primeros principios indemostrables)¹⁸⁵. Pero lo son de una manera vaga, indeterminada, confusa. En su virtud, la inteligencia se plantea interrogantes radicales, últimos. De otra parte *los hábitos de la mentalidad científica inclinan a la inteligencia a ir*, por así decirlo, *a contracorriente* de su tendencia espontánea, sometiéndola a una suerte de ascética (no advertida, quizá, por la inclinación del todo connatural que aquellos hábitos les han prestado al deformarla) *que agosta la fuerza metafísica que Dios ha impreso en la inteligencia humana*¹⁸⁶.

Para decirlo con las palabras de Husserl¹⁸⁷, *el científico ha hecho, sin saberlo, voto de pobreza intelectual*; a renunciar a todo uso trascendente de la virtualidad metafísica de los principios de la razón. Pero el acceso noético a Dios precisa este uso. Comienza con datos empíricamente constatables, que sólo conducen a Dios cuando se advierte a la luz de aquellos principios que existe un último "porque" más allá del cual no hay "por qué". A saber, a una suprema noción que es la de ser, el ser que no es más que ser sin ninguna determinación

¹⁸⁴ J. MARITAIN, *On the use of Philosophy*, 1961, ensayo 3º, Trad. fr. cfr. Dieu et la science, en "La Table Ronde", diciembre, 1962, 9 y 22.

¹⁸⁵ In Boethium de Trinitate, L. II, 2, 4, 23.

¹⁸⁶ J. MARITAIN, *La Filosofía de la naturaleza*. Trad. Club de los lectores, 1952, 113 ss.

¹⁸⁷ E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes*. Trad. franc. 1938, 198.

particular. Pero ello implica una metafísica, por la que la inteligencia remonta, por así decirlo, a su propia raíz -sus primeras concepciones- ya que se ha remontado de la semejanza de Dios en las cosas observables, entendidas en cuanto reales -en cuanto *son*, no como mero espectáculo o *phainómenon*¹⁸⁸- hasta Dios mismo, gracias a la semejanza de sí mismo que El ha impreso en la inteligencia, en sus primeras concepciones¹⁸⁹.

Las demostraciones matemáticas mantienen un equilibrio perfecto entre la excesiva complejidad del conocimiento concreto y la simplicidad arbitraria de las nociones metafísicas, totalmente abstractas aunque no prescinden de nada concreto. Considera, en efecto, relaciones entre conceptos abstractos, siempre con referencia a imágenes sensibles¹⁹⁰. Ello le confiere una gran *sensación* de certeza. Se explica, pues, el afán de la mentalidad moderna, heredera al fin del programa epistemológico galileo-cartesiano¹⁹¹, de valerse de las deducciones matemáticas, rigurosamente ciertas, cómodas para un espíritu encarnado que piensa en imágenes, para interpretar los fenómenos en sus leyes y regularidades observadas. Y que lo haga aún a precio de forzar su aparición si ello va a facilitar la regla de su ordenación matemática¹⁹².

Pero ya los antiguos habían advertido *que, efectivamente las matemáticas son más ciertas que la física y la metafísica*¹⁹³. Sin embargo, ello *no quiere decir que la certeza matemática sea más apetecible para la inteligencia natural*, llevada espontáneamente por su misma estructura al saboreo de la realidad misma de las cosas, y no a contentarse con una mera satisfacción ante la seguridad en las conexiones lógicas de unos signos abstractos, que aunque más o menos remotamente fundados en la realidad, se constituyen como tales de espaldas a ella misma el mundo de lo "irreal" de Popper, necesario -por otra parte- para acceder teórica y prácticamente a la realidad en sí misma extramental¹⁹⁴.

La noción de causa tiene pleno alcance ontológico en el uso metafísico que de ella se hace en las pruebas de la existencia de Dios, a diferencia de las meras relaciones entre los fenómenos que considera la ciencia, en las cuales el nexo causal no tiene otro alcance que la constatación de que un fenómeno dado es función de otro (uso empírico del principio de causalidad)¹⁹⁵. Sin embargo, vamos a ver cómo también las ciencias de los fenómenos, aun permaneciendo encerradas en el campo de la experiencia mensurable, pueden dar un testimonio indirecto, pero testimonio al fin, de la existencia de Dios. *Si la naturaleza no fuera inteligible, no habría ciencia*. Tienden a la inteligibilidad de la naturaleza de una manera oblicua, en cuanto está implicada y enmascarada a la vez en los datos observables y medibles del mundo experimental, tal y como se traduce en una inteligibilidad no real, ontológica sino matemática. En efecto, esta inteligibilidad no puede menos de estar fundada en aquella, pues las constancias relacionales que recogen las leyes, comprendida aquella clase especial de leyes no referidas sino a meras probabilidades, no puede ser otra que la esencia, la naturaleza (*la physis*, que sólo es accesible a una perspectiva ontológica)¹⁹⁶. Ella, repetimos, es el fundamento mismo de los sistemas explicativos de índole matemática (euclidea o no), de los lenguajes cifrados que emplea el sabio en orden a la construcción científica de los datos de observación y medida.

Ahora bien, ¿cómo podría ser inteligibles las cosas si no procediera su inteligibilidad de una inteligencia? La famosa frase de Einstein. "Dios no juega a los dados", podrían interpretarse seguramente como una advertencia confusa e implícita de la fuerza ontológica del principio de causalidad y tal y como es empleado en la *quinta vía de Santo Tomás* para demostrar la

¹⁸⁸ Cfr. X. ZUBIRI, o. o., *Ciencia y realidad*, 79 y ss.

¹⁸⁹ Contra gentiles, 7, 2.

¹⁹⁰ E. GILSON, o. c., 72.

¹⁹¹ J. MARITAIN, o. c., 48.

¹⁹² X. ZUBIRI, o. c., 84 y ss.

¹⁹³ In Boethium de Trinitate, L. 2, 1, sed contra, 1, y "ad secundam quaestionem".

¹⁹⁴ J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, 1958, 6 ed., 320.

¹⁹⁵ Una acertada crítica del uso empírico kantiano del principio de causalidad puede verse en E. GILSON, o. c., 16 y ss. Cf. más adelante, apartado 8.

¹⁹⁶ J. MARITAIN, o. c., 213 y ss.

existencia de Dios. Algo le dice, le permite percibir al científico "no excluyente" -siempre que sus disposiciones éticas no le nublen la mirada intelectual- que el orden cósmico que permite la *inteligibilidad* de las cosas, no puede proceder de las fuerzas ciegas del caos, sino que exige necesariamente una inteligencia supramundana ordenadora¹⁹⁷.

Otra experiencia es la de la limitación del saber científico y de la técnica, que se muestran incapaces de dar sentido último a la existencia humana, que se siente amenazada en un mundo que no domina. R. Guardini describe agudamente la experiencia que nos es común de *la no obviedad del mundo*. La existencia no es segura, sino que está en riesgo y suspenso. Por un lado las catástrofes, animales peligrosos, enfermedades, etc., que el progreso histórico no puede dominar por completo. Y así mismo, por otro lado la hostilidad en todas sus formas; rivalidades sociales, tensiones políticas entre los pueblos, guerras, revoluciones, etc. Aunque el progreso y la cultura hayan logrado superar las amenazas de la naturaleza y del desorden social y económico, surgen otras nuevas debidas al mismo desarrollo cultural, la seguridad ante la naturaleza contribuye, por ejemplo, a que el hombre se aisle de ésta y se haga innatural; o que el Estado se considere como fin en sí, haciendo del hombre un medio y un material. Así podemos concluir, que el hombre no está seguro de su propia existencia, se siente amenazado, en situación precaria, encontrando su expresión plástica en figuras míticas, como los númenes de la crueldad; en la envidia de los dioses contra la vida cuando se logra demasiado bien; en la inescrutabilidad del *fatum* y el juego sin sentido de la suerte.

Es cierto que mediante el conocimiento científico muchas cosas se hacen transparentes: hechos, relaciones, leyes. Esto es importante para la satisfacción de nuestra exigencia racional, y para un bienestar transitorio. Pero ¿queda con eso saciada la exigencia de saber propiamente dicha? Tras cada respuesta de la ciencia cabe una ulterior pregunta: pero ¿qué es eso? ¿qué significa? ¿qué significado yo en relación con ello? *Las ciencias no nos descubren*, por mucho que avancen sus conquistas y su dominio ante la naturaleza, *el sentido de la vida humana y de la existencia en general. Aquí se enraíza una posible experiencia religiosa, el presentimiento de que existe el misterio, lo desconocido*. Es el presentimiento de que existe "lo Otro" que conoce la respuesta y de cuyo conocimiento puedo participar. Se comprende así, que un sabio como Pasteur, pudiera decir que, si tuvo siempre la fe de un buen bretón, desde que iba descubriendo los orígenes del universo, reflexionando sobre el sentido de la vida del hombre en él, había llegado a emular la fe de una vieja campesina bretona.

El conocido profesor de filosofía de las ciencias y filosofía de la naturaleza de la Universidad de Navarra Mariano Artigas, recientemente fallecido, ha publicado un libro de gran interés respecto al tema que aquí hemos abordado (*La mente del universo*, Pamplona 1999). Sorprende gratamente Artigas al estudioso preocupado con facilitar la apertura a la ciencia de la religión, con una obra de síntesis, cuyo objetivo -gozosamente cumplido- es ahondar en las *posibilidades de diálogo entre ciencia y religión (o teología)*.

CAPÍTULO IV

LA INFERENCIA METAFÍSICA RADICAL DE DIOS Y LAS PRUEBAS DE LA TEODICEA

Los clásicos argumentos de la tradición filosófica para probar la existencia de Dios alcanzan valor probativo —decíamos en el capítulo III— si se exponen según las exigencias metafísicas de este itinerario connatural del espíritu humano a Dios, que hemos descrito tomando como punto de partida la misma experiencia ontológica del ser del ente —captado siempre en la experiencia sensible—, en la perspectiva de las otras propiedades trascendentales que se convierten con él (como "*primum transcendente*"), y están siempre implicadas entre sí. El acento puede caer sobre una propiedad transcendental más que sobre otra, y se podrán formular *tantos argumentos como trascendentales* hay, expresándose ora en términos de ser, ora en términos de *unidad* (es

¹⁹⁷ J. MARITAIN, *Dieu et la science*, cit., 32 y ss.

decir, de orden), en términos de *bondad* (es decir, de actividad), en términos de *verdad* (es decir, de afinidad entre el ser y el pensamiento): en el fondo son modalidades de un mismo movimiento del espíritu, que difieren en la medida en que difieren el ser y sus propiedades trascendentales; una implica a la otra, y no se puede separarlas adecuadamente, del mismo modo que no se puede, hablando con propiedad, abstraer el ser ni de lo uno, ni de lo verdadero, ni del bien¹⁹⁸.

De cada una de las *clásicas cinco vías* que propone Tomás de Aquino, salvo la cuarta, que parte de una explícita consideración de la experiencia ontológica trascendental del ser del ente finito diversamente participado (que acabamos de exponer en la anterior argumentación), cada una de las demás toma como punto de partida un orden categorial experimentable de la realidad, distinto del que toman en consideración las demás. En las *tres primeras vías* y en la quinta de las clásicas pruebas tomistas, se hace la inferencia de un Primero al que todos llaman Dios —Motor inmóvil, Causa incausada, Ser Necesario, Inteligencia ordenadora— a partir de *un índice de limitación* (perfectibilidad en el dinamismo, duración limitada de la existencia como signo de contingencia en cuanto al origen y el fin, tendencia inconsciente al fin), captado en una experiencia sensible —inmediata y evidente— del *ens*. Pero es la cuarta vía de la participación trascendental del *ens* en el *esse* donde se considera *la limitación como tal del ente*, que en tanto que participa según un modo restringido, es causado por "el que Es": el Ser por esencia, trascendente a todo el orden de los entes finitos como tal. Parece, pues, que el resto de las vías obtienen una inteligibilidad más elevada cuando se consideran a la luz de la prueba de la participación trascendental (la IV).

Para alcanzar al Absoluto trascendente, único y creador, debemos hacer la "crítica de la finitud" —categorial— en tanto que tal: advertir que la finitud *implica* relacionalidad y dependencia; que no es ininteligible, si no la concebimos como brotando del Ser por esencia que la hacer ser llamándola a la existencia con la voz en la nada de su Palabra creadora.

A. El sentido de las cinco vías tomistas.

<<La existencia de Dios se puede demostrar por cinco vías. La primera y más clara se funda en el movimiento. Es innegable, y consta por el testimonio de los sentidos, que en el mundo hay cosas que se mueven. Pues bien, todo lo que se mueve es movido por otro, ya que nada se mueve más que en cuanto está en potencia respecto a aquello para lo que se mueve. En cambio, mover requiere estar en acto, ya que mover no es otra cosa que hacer pasar algo de la potencia al acto, y esto no puede hacerlo más que lo que está en acto, a la manera como lo caliente en acto, v. gr., el fuego, hace que un leño, que está caliente en potencia, pase a estar caliente en acto. Ahora bien, no es posible que una misma cosa esté, a la vez, en acto y en potencia respecto a lo mismo, sino respecto a cosas diversas: lo que v.gr., es caliente en acto, no puede ser caliente en potencia, sino que en potencia es, a la vez, frío. Es, pues, imposible que una cosa sea por lo mismo y de la misma manera motor y móvil, como tampoco es que se mueva a sí misma. Por consiguiente, todo lo que se mueve es movido por otro. Pero si lo que mueve a otro es, a su vez, movido, es necesario que lo mueva un tercero, y a este, otro. Mas no se puede seguir indefinidamente, porque así no habría un primer motor y, por consiguiente, no habría motor alguno, pues los motores intermedios no mueven más que en virtud del movimiento que reciben del primero, lo mismo que un bastón nada mueve si no lo impulsa la mano. Por consiguiente, es necesario llegar a un primer motor que no sea movido por nadie. Y éste es el que todos entienden por Dios.

La *segunda vía* se basa en la causalidad eficiente. Hallamos que en el mundo de lo sensible hay un orden determinado entre las causas eficientes; pero no hallamos que cosa alguna sea su propia causa, pues en tal caso habría de ser anterior a sí misma, y esto es imposible. Ahora

198 "Sobre la base de la idea trascendental es como la prueba de la existencia de Dios pasa de los datos inmediatos al Ser trascendente. La idea de ser es trascendental, la idea de bien (que enfoca al ser desde el ángulo de la actividad) lo es igualmente. El argumento no puede vincularse especialmente a la una o a la otra. En ambos casos se realiza una ascensión de lo finito a lo Infinito, de lo múltiple al Uno, de suerte que la idea trascendental de lo uno interviene también siempre. Además, como esta prueba es un trabajo del espíritu vinculado a la "idea" trascendental de ser, es indispensable hacer una crítica de la relación entre la inteligencia y el ser: es preciso tener también en cuenta la idea trascendental de lo verdadero". L. RAEYMAEKER, o.c.

bien, tampoco se puede prolongar indefinidamente la serie de causas eficientes, porque siempre hay causas eficientes subordinadas, la primera es causa de la intermedia, sea una o muchas, y ésta, causa de la última; y puesto que, suprimida una causa, se suprime su efecto, si no existiese una que sea la primera, tampoco existiría la intermedia ni la última. Si, pues, se prolongase indefinidamente la serie de causas eficientes, no habría causa eficiente primera, a la que todos llaman Dios.

La tercera vía considera el ser posible, o contingente, y el necesario, y puede formularse así. Hallamos en la naturaleza cosas que pueden existir o no existir, pues vemos seres que se producen y seres que se destruyen, y, por tanto, hay posibilidad de que existan y que no existan. Ahora bien, es imposible que los seres de tal condición hayan existido siempre, ya que lo que tiene de posibilidad de no ser hubo un tiempo en que no fue. Si, pues, todas las cosas tienen la posibilidad de no ser, hubo un tiempo en que ninguna existía. Pero, si esto es verdad, tampoco debiera existir ahora cosa alguna, porque lo que no existe no empieza a existir más que en virtud de lo que ya existe, y, por tanto, si nada existía, fue imposible que empezase a existir cosa alguna, y, en consecuencia, ahora no habría nada, cosa evidentemente falsa. Por consiguiente, no todos los seres son posibles o contingentes, sino que entre ellos, forzosamente, ha de haber alguno que sea necesario. Pero el ser necesario, o tiene la razón de su necesidad en sí mismo o no la tiene. Si su necesidad depende de otro, como no es posible, según hemos visto al tratar de las causas eficientes, aceptar una serie indefinida de cosas necesarias, es forzoso que exista algo que sea necesario por sí mismo y que no tenga fuera de sí la causa de su necesidad, sino que sea causa de la necesidad de las demás, a lo cual todos llaman Dios.

La cuarta vía considera los grados de perfección que hay en los seres. Vemos en los seres que unos son más o menos buenos, verdaderos y nobles que otros, y lo mismo sucede con las diversas cualidades. Pero el más y el menos se atribuye a las cosas según su diversa proximidad a lo máximo, y por esto se dice lo más caliente a lo que más se aproxima al calor máximo. Por tanto, ha de existir algo de sea verísimo, nobilísimo y óptimo, y por ello ente o ser supremo; pues, como dice el Filósofo, lo que es verdad máxima es máxima entidad. Ahora bien, lo máximo en cualquier género, es causa de todo lo que en aquel género existe, y así el fuego, que tiene el máximo calor, es causa del calor de todo lo caliente, según dice Aristóteles. Existe, por consiguiente, que es para todas las cosas causa de su ser, de su bondad y de todas sus perfecciones, y a esto llaman Dios.

La quinta vía se toma del gobierno del mundo. Vemos, en efecto, que cosas carecen de conocimiento como los cuerpos naturales, obran por un fin, como se comprueba observando que siempre, o casi siempre, obran de la misma manera para conseguir lo que más les conviene; por lo que se comprende que no van a su fin obrando al acaso, sino intencionadamente. Ahora bien, lo que carece de conocimiento no tiende a un fin so no lo dirige alguien que entienda y conozca, a la manera como el arquero dirige la flecha. Luego existe un ser inteligente que dirige todas las cosas naturales a su fin, y a éste llamamos Dios.

(Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.2, 3 c)

Richard Dawkins ha contribuido _____ a poner de moda las clásicas vías tomistas, con la exposición caricaturesca —que retrata la la enciclopédica y abismática ignorancia filosófica y teológica sobre el hecho religioso, del autor del “best seller” *The God Delusion* (traducido en España con gran eco en los medios laicistas dominados por el relativismo postmoderno).

Etienne Gilson, gran metafísico y profundo conocedor de la Filosofía del Aquinate y agudo crítico de Darwin, como vimos en la parte anterior, ha investigado con notable acierto el espíritu en que fueron redactadas las famosas cinco vías de la *Summa Theologiae*, a la luz de las mismas intenciones declaradas por Santo Tomás en las dos *Sumas*¹⁹⁹. Confiesa ese autor que es del todo inverosímil admitir las interpretaciones más al uso sobre la verdadera inteligencia de las pruebas tomistas por lo contradictorio de sus conclusiones. El mismo número desconcertante de su diversidad —se podría reunir una biblioteca con la literatura sobre la problemática que la inteligencia de las pruebas ha suscitado— ya nos hace sospechar que no se ha procedido con una metodología adecuada para interpretarlas bien.

199 E. GILSON, *Trois leçons*, cit., 47 a 67.

Se ha pretendido, por ejemplo, que Santo Tomás se propuso ofrecer, en una disyunción completa, el elenco de todas las posibles vías con que la razón humana puede contar para remontarse a Dios partiendo de las criaturas²⁰⁰. Sin embargo, baste observar que las dos primeras vías se identifican formalmente entre sí. La serie de motores inmóviles, se identifican con la serie de causas causadas, en una metafísica que ha identificado al principio motor con la causa eficiente. No parece suficiente destacar que el punto de partida sería en la primera el movimiento del móvil, mientras que en la segunda sería el movimiento del motor, si tenemos en cuenta que en ambas se parte de series de causas causadas (movidas) en su causalidad por las inmediatamente anteriores; que la serie que toma en consideración la segunda vía, causan en la medida en que el ejercicio de su misma causalidad es efecto (*passio—feri—motus*) de las causas que en la serie le preceden²⁰¹.

Según Gilson el mismo Santo Tomás ha acudido a otros razonamientos que no parecen identificarse con cualquiera de las cinco vías clásicas, aunque sea cierto que tanto éstas como aquellas concluyen en aspectos del ser divino que no pueden menos de identificarse en la simplísima llamarada del Ser que es²⁰². Además, la razón de la diversidad de vías debe investigarse, acudiendo al espíritu y a la finalidad que determinaron su redacción.

Para ello deberemos tener en cuenta, ante todo, las circunstancias que motivaron aquélla: la finalidad apologética de la *Summa contra Gentes*, escrita por un teólogo animado de celo proselitista por los judíos y musulmanes de Africa y de España; y el propósito didáctico de iniciación teológica en el “*breviter ac dillucide... incipientes erudire*”, de la “*Summa Theologiae*”²⁰³. Las pruebas tomistas de la existencia de Dios están, pues, ofrecidas en escritos teológicos y elaborados por un teólogo.

En tanto que teólogo, Santo Tomás está personalmente convencido de la verdad de su fe. Cuando se dirige a estudiantes de Teología comienza exponiendo la autoridad de la Escritura y da pruebas a continuación. Cuando se dirige a gentiles a quienes se desea convertir, la cita escriturística *sigue a la demostración*. Se explica con facilidad este modo de proceder.

Según su peculiar concepción de la Teología²⁰⁴ —continúa diciendo acertadamente, como profundo conocedor del pensamiento medieval E. Gilson—²⁰⁵, Santo Tomás se esfuerza en presentar todo lo que la razón natural puede decir en favor de la verdad de la fe, que todos estamos obligados a creer explícitamente. Ahora bien, el primer artículo de la fe es que Dios existe; luego la primera cosa que la razón debe procurar establecer es la existencia de Dios. Y ello tanto se dirija a paganos, como si se dirige a estudiantes de teología, porque la apologética debe comenzar

200 Por ejemplo, F. MUÑIZ en *Introducciones a la Summa Theologiae*, ed. Bac, tomo 1, ad q. 2. Según él, se daría una disyunción completa de puntos de partida de la experiencia intramundana. Puede considerarse dinámica y estáticamente. En el primer caso cabe considerar el dinamismo como movimiento del móvil (1ª vía), movimiento del motor (2ª vía), o el movimiento como tendencia a un término (quanto). A su vez, considerado estáticamente como ser, cabe considerarlo como limitado en su dirección (3ª vía), o en el mismo ser (participación gradual en el (4ª vía). Cf. sobre este discurso y otras parecidas en actas del Congreso tomístico internacional sobre las cinco vías “*Quinque sunt viae*”, Rolduc 1979.

201 E. GILSON, o. c., 30 y ss.

202 Por ejemplo, en *de ente et essentia*, 5, in initio.

203 S. Th., I, 1.

204 Vide, por ejemplo, F. MUÑIZ, *Introducción*, cit., a la q. 1. de la *Suma teológica*, ed. bilingüe de la BAC. Van desapareciendo los grandes maestros dominicos españoles de la estirpe del Cardenal C. GONZÁLEZ, ARINTERO, Norberto del PRADO, J. M. RAMÍREZ, BARBADO VIEJO, CUERVO, E. SAURAS, V. RODRÍGUEZ, T. URDANOZ, C. MUÑIZ, etc. Quedan algunas importantes figuras, tan admirables como el P. BANDERAS y el gran pensador e incansable propagador por todo el mundo de la luminaria sapiencial del Doctor Angélico, Abelardo LOBATO, fundador y presidente internacional de la SITA (Sociedad internacional Sto Tomás de Aquino). Nunca como ahora urge más iluminar la mente de tantos intelectuales sumidos en una lamentable confusión, que provoca un relativismo infecundo y paralizante, característico del actual horizonte cultural (también —si no más que en otros sectores de la cultura— en el ámbito filosófico y teológico). Es admirable la labor de la escuela tomista de Barcelona, dirigida actualmente por E. FORMENT, heredero del P. ORLANDIS, BOFILL Y F. CANALS VIDAL.

205 Ibid.

justificando que existe el Dios que revela, y la teología propiamente dicha debe poder atribuir a un Ser ciertamente existente ante la razón natural, todo lo que la razón pueda decir acerca del Dios de la revelación cristiana. Se propone, pues, establecer que la existencia de Dios puede ser demostrada, demostrándola.

Busca, para ello, en su horizonte filosófico las principales vías que la razón humana ha usado para llegar a Dios, recogéndo las en una variedad heterogénea de fuentes históricas.

Según Averroes, por ejemplo, la única vía satisfactoria es la que prueba la existencia de un Ser primero como primera causa simplemente motriz, mientras que Avicena prueba a Dios como primera causa eficiente del movimiento. Causa motriz y causa eficiente son un mismo género de causa en la doctrina de Santo Tomás, pero no en la doctrina de Aristóteles —al menos así se discute²⁰⁶— pues, en todo caso, según la interpretación más común²⁰⁷ el motor inmóvil del Estagirita es sólo un principio supremo que mueve en cuanto es amado a través de la mediación de un universo jerarquizado, en el cual el mundo sublunar es movido por las esferas celestes necesarias y eternas, pero dependientes, a su vez, estas, de la moción atractiva de Dios.

La cuarta vía de los grados de perfección reposa enteramente en la metafísica platónica de la participación. Santo Tomás quiere mostrar que los platónicos que se han servido de esta prueba para llegar a Dios han concluido bien, pero procura mostrar que también un aristotelismo inteligentemente comprendido podría admitir la perspectiva de la participación; como por lo demás cualquiera de las otras tesis que no son propias del platonismo. De hecho, tanto en la *Summa contra Gentes*, como en la *Summa Theologiae* se sirve de las palabras de Aristóteles al exponer la prueba.

En la primera *Summa* combina dos textos de su metafísica para interpretar los luego en términos de participación platónica²⁰⁸, pero siguiendo en definitiva su propio camino. El mismo insinúa con sus palabras que ese y no otro ha sido su modo de proceder: “*Potest... colligi ex verbis Aristotelis*”...”*ex quibus concludi potest ulterius*...”. Distingue, pues, entre lo que Aristóteles dice, lo que sugiere, y lo que se le puede hacer decir combinando diversos pasajes de sus obras, si se interpretan luego según las exigencias racionales que la recta inferencia de Dios impone²⁰⁹.

El fin apologético que anima su redacción explica el por qué de este proceder. Los gentiles a quienes va dirigida son de formación y mentalidad preponderantemente aristotélica. Así se entiende por qué razón explaya la primera vía en los 32 primeros párrafos del capítulo dedicado al tema, y una sólo para cada una de las otras tres que ahí recoge (la segunda, y cuarta y la quinta respectivamente) y por qué fuerza los textos de Aristóteles para obtener también en las tres últimas su patronazgo.

En la *Summa Theologiae*, cosa extraña, el único pasaje aristotélico aducido como autoridad (frente a 28 en la *Contra Gentes*)²¹⁰, respalda precisamente la exposición de la cuarta, que es la única vía platónica. Aunque la finalidad apologética es aquí lógicamente más secundaria, no deja por ello de afanarse en poner Aristóteles del lado de la verdad²¹¹.

¿Puede calificarse este proceder de Santo Tomás de eclecticismo indiscernido, o lo que es igual, de incoherencia filosófica? Así parece a primera vista pues incoherencia y no otra cosa parece el mezclar a Platón con Aristóteles, añadiendo por ende a la mezcla fragmentos de otras doctrinas²¹².

206 E. GILSON, o. c., 39 y ss.

207 Coincidiría con la del averroísmo. Dios atrae por vía de causalidad final. La eficiencia se reserva al mundo sublunar de la materia prima, que no es creada sino eterna; la cual es movida, a su vez, por las sustancias separadas simples de las esferas celestes. Avicena, sin embargo, atribuía a Dios una verdadera causalidad eficiente como Acto puro. Hay autores como MANSER, (La esencia del Tomismo, Madrid, 1956), que llegan a sugerir que hay en Aristóteles suficiente base doctrinal filosófica con su teoría de la potencia y el acto, para atribuirle el rango de Creador al Acto puro Noesis noeseos. MILLÁN PUELLES se inclina —en su conocido Léxico, cit. (voz “creación”)— a favor de esta tesis.

208 Ibid., Cfr., *Contra gentiles*, I, 13.

209 ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 4, 1.008 b y 37; I, 993 b, 30.

210 Cfr., por ejemplo, C. G., I, 13.

211 Vide GILSON, o. c., 22 y 56. S. Th., I, 2, 3.

212 Tal es la objeción de P. DUHEM, en *Le système du monde*.

Pero no hay tal incoherencia. En primer lugar no debe olvidarse que, si el platonismo es una metafísica del uno y del bien, la de Aristóteles es una metafísica del ser. Se puede hacer, pues, una trasposición del léxico de Platón en el de Aristóteles, siempre que se haga, por decirlo en lenguaje musical, en un tono más alto.

Platón —por ejemplificar de nuevo en la cuarta vía— ve en la participación (*methesis*) del Bien —de las ideas— un paradigma ejemplar (*mimesis*) y vertical de lo particular participado, Aristóteles acude, por su parte, a la causa motriz que mueve por atracción “final” a la causa formal principio de la acción, para mostrar que en una perspectiva como la de su ontología del acto y la potencia, cualquier perfección que admite más o menos se dice por su relación a un primer término máximo que es su principio (principio que mueve por atracción amorosa a un universo material increado).

Están apuntando, uno y otro, desde diversos ángulos, deficientes por unilaterales, pero también parcialmente acertados, a una misma verdad. La verdad que establece Santo Tomás está en una perspectiva, más profunda, que ha sabido integrar los aciertos de ambas: la de la Causa primera trascendente —que es eficiente final y ejemplar en sentido analógico— productora del *esse*²¹³ por participación activa.

Concluye Gilson, que cada prueba debe ser entendida *en sí misma*, desde el punto de vista de su formulación, de su estructura lógica y de su validez metafísica²¹⁴. Y que, sobre todo debe interpretarse teniendo cuidado de no entender los textos de aquellos filósofos, que aparecen citados en ellas como autoridades, no según la propia perspectiva filosófica de cada uno de ellos, sino en función del pensamiento del mismo Santo Tomás, y teniendo a la vista las finalidades apologéticas que motivaron su concreta formulación; es decir, de su propio pensamiento tal *como es expresado en aquella* vía concreta que en cada caso se analice.

No es preciso, para ello, acudir a trabajos escritos sobre su posible relación con gran número de pasajes más o menos paralelos, a un complicado cotejo con las interpretaciones de sus comentarios, o a las innumerables controversias sobre sus escritos, o a las interpretaciones que los mismos controversistas han hecho los unos de los otros²¹⁵. Es más, esto sería perturbador —además de difícil e imposible para la mayor parte de los estudiosos, por falta de tiempo—, porque nos apartaría de la recta hermeneútica del pensamiento que su autor quiso expresar con *aquella* finalidad concreta en *aquel* concreto argumento.

213 Vide C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, 1961, 241 y ss., 397 y ss. y *passim*.

214 GILSON *ibid.* Tal ha sido también el intento de A. MOTTE, *A propos des cinq voies*, en “*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*”, 37 (1938) 577 y ss. Y en lo que respecta a la tercera vía, de U. DEGL'INNOCENTI, *La validità della III Via*, in “*Doctor Communis*”, 1 (1954), 42—70.

215 Incurrer en estos defectos de interpretación, SERTILLANGES, *A propos des preuves de l'existence de Dieu. La troisième voie thomiste* “*Revue de Philosophie*”, 32 (1925), 319—330. Del mismo: *Le P. Descogs et la tertia via*, “*Revue thomista*”, 8 (1926), 490—502. L. CHAMBAT, *La tertia via dans Saint Thomas et Aristote*, “*Revue Thomiste*”, 1927, 334—338. HERIS, en “*Bulletin thomiste*”, 317—320. M. BOUYGES, *Exégèse de la tertia via de Saint Thomas*, “*Revue de Philosophie*”, 32 (1932), 115—146. H. HOLSTEIN, *L'origine aristotélicienne de la de la tertia via de Saint Thomas*, “*Revue philosophique de Louvain*”, 48, (1950), 354—470. Sin embargo, en la que se refiere a la IV vía (climatológica, o de la participación), a mi modo de ver, se debe ahondar a la luz del estudio de toda la obra de Aquinatense (cómo ha hecho A. L. GONZÁLEZ, o.c.), porque alude al corazón inspirador de su “visión del mundo” al nivel radicalmente filosófico de un teólogo que no escribió jamás un curso de filosofía propiamente dicho (no lo son sus comentarios a los filósofos griegos), sino en la perspectiva integral teológica de quien reflexiona sobre su fe con la razón que busca la radicalidad de la verdad alcanzable bajo la guía de la fe, pero a un nivel de verdadera sabiduría filosófica “natural”. Hay que esperar a SUÁREZ (*Disputationes metaphicae*) y al gran Doctor de Alcalá, JUAN DE SANTO TOMÁS (*Cursus philosophicus*), para que aparezcan tratados propiamente filosóficos en la tradición escolástica (y filosófica en general): tiene razón GILSON (Cfr. *El ser y la esencia*, cuando hace notar en *El ser y la esencia*, que SUÁREZ es, con sus *Disputationes*, el que da origen a la “modernidad” que inaugurara Descartes de manera indirecta, pues su presentimiento no sucumbe al inmanentismo del principio de conciencia, ya por fortuna, en trance agónico de extinción. Suele ignorarse últimamente —no está de modo valorar nada que no sea griego o postcartesiano—, para desgracia y decadencia del pensamiento filosófico contemporáneo —de lamentable pobreza metafísica— de ese tratado del filósofo granadino, que fue el libro de cabecera de LEIBNIZ y de HEIDEGGER).

En cada una de las vías se concluye —según Gilson— afirmando la existencia del un *quid* particular al que todos llaman Dios (Primer Motor, Primera causa, Ser Necesario, Ser infinitamente perfecto, Inteligencia ordenadora). Se afirma, pues, un *quid sit* particular correspondiente a aquél preciso *an sit* acerca del cual se ha interrogado, según el concreto aspecto entitativo contemplado experimentalmente en el punto de partida²¹⁶, correspondiente al nombre divino más aceptable para algún filósofo concreto —motor inmóvil—, por ejemplo para Avicena que quizá no está dispuesto a aceptar otro, y para Averroes, el de la causa incausada²¹⁷.

Sin embargo —y aquí está para Gilson la clave para el entendimiento de las vías tomistas— en la cuestión siguiente de la *Summa Theologiae* a ellas dedicada establece que en Dios la *essentia* es el *esse*, le *Ipsum Esse subsistens* en su absoluta simplicidad y, como consecuencia, que todos aquellos *quod* en que terminan cada una de las vías, se unifican en el “Ser que todo lo es”. Santo Tomás como teólogo habla en nombre de aquella doctrina santa que, como una impresión de la ciencia del mismo Dios, considera todas las cosas a la luz de la Revelación divina. La doctrina revelada en el *Exodo* (3,15) de que Dios es “El que Es”, el acto puro de ser.

Todo ello nos permite concluir que no se propone construir una filosofía sin elaborar una teología. Y desde su luz más elevada, aquellas filosofías verdaderas en sí mismas, pero con limitaciones de diversa índole que las oponen entre sí, se muestren a los ojos de Santo Tomás teólogo como complementarias, sin incurrir por ello en un eclecticismo, que sólo tendría sentido a un nivel filosófico²¹⁸.

¿Quiere ello decir que la suprema noción de Dios Uno —*Ipsum esse*— no es filosófica? Según Gilson sí que lo es, porque está implicada en el misterio mismo del ser en cuanto ser, del todo natural y filosófico, objeto de la metafísica. Sin embargo, a su juicio, sólo podría ser establecida en un estudio acerca de la esencia divina hecho a la luz de la teología de la fe, pero no en una prueba filosófica que nos permitiera concluir directamente que Dios es “El que es”²¹⁹. El mismo Santo Tomás, por lo menos, no lo habría intentado nunca, ni siquiera en los dos conocidos pasajes que suelen aducirse al respecto del *De ente et essentia* y de *Comentario a las sentencias*²²⁰.

Pero Gilson no ha advertido la coincidencia de fondo, si bien diversa en la formulación de aquellos textos con la que leemos en la cuarta vía de la suma teológica y en tantos otros lugares paralelos. La vía de los grados de perfecciones trascendentales (argumento climatológico), no sólo es una prueba, sino que es la prueba por excelencia, la más radicalmente metafísica, que explicita el itinerario connatural de la mente humana —naturalmente metafísica— hacia Dios. Si se capta la intención última de lo que en ella se sugiere desde la “forma mentis” de su autor (“todo cuanto

216 E. GILSON, *Ibid.*

217 “En todo caso, a Santo Tomás no le parecía suficiente una página o dos de deducción metafísica, mediante una síntesis de unas cuantas vías, para esclarecer satisfactoriamente el tema de la naturaleza de Dios uno y, menos aún, alcanzar con cada vía la misma esencia divina —*Ipsum esse subsistens*— valiéndose de una sola inferencia”. (E. GILSON, *Trois leçons*, cit).

218 Según GILSON, la noción de eclecticismo sólo tendría sentido a un nivel filosófico, pero no teológico. La Teología, en efecto, hace uso de complejas filosofías, de diversa inspiración, pero ello no quiere decir que las concilie entre sí, haciéndolas violencia. El teólogo, en efecto, va más lejos que cualquier filosofía, gracias a la palabra de Dios. Les puede invitar, pues, a oír aquellas palabra, y a mostrar sus propias limitaciones —rechánzándolas o corrigiéndolas— a la luz de la verdad más elevada que él contempla. o. c., 67.

219 *De ente et essentia*, V, *Initium*, ed. Roland—Gosselin, 37. Son bastantes los autores que sostienen el valor probativo del texto tomado en sí mismo, por ejemplo, F. VAN STEENBERGHEN, *Le problème de l'existence de Dieu dans le De ente et essentia de Saint Thomas d'Aquin*, en “*Mélanges de Fhelinck*”, vol. II (Lovaina, 1951), 837—847.

220 Cfr. E. GILSON, *La preuve du De ente et essentia*, in “*Acta III congressus thomistici internationalis*”, (11—17 septiembre), “*Doctor Communis*” (1950), 257—260: “Trop de philosophes et théologiens ont d'ailleurs rejeté la notion thomiste d'esse pour qu'on en use comme d'une évidence inmediate. J'ai donc cessé de tenir cette argument pour une preuve proprement dite de l'existence de Dieu. Mais d'autres pensent différemment. Par exemple. Mr. le Chanoine, F. Van Steenberghen estime qu'il y a là une preuve presque entièrement satisfaisante”.

participa en el ser es causado por el ser por esencia”), que —como tendremos ocasión de ver— vertebra todo su pensamiento filosófico.

En las tres primeras vías y en la quinta se hace la inferencia de un Primero al que todos llaman Dios (motor inmóvil), Causa incausada, Ser Necesario, Inteligencia ordenadora a partir de un índice de limitación (perfectibilidad en el dinamismo, contingencia en cuanto al origen y el fin, tendencia inconsciente al fin), captado en una experiencia sensible —inmediata y evidente— del *ens*. Pero es la vía de la participación trascendental del *ens* en el *esse* donde se considera la limitación como tal del ente, que en tanto que participa según un modo restringido, es causado por “el que Es”: el Ser por esencia, trascendente a todo el orden de los entes finitos como tal.

Es cierto que, de hecho, sólo una apertura a la Revelación —observa justamente el historiador Gilson— ha determinado históricamente el conocimiento explícito del nombre más expresivo *quad nos* de la esencia del Dios Uno (el *Esse* puro)²²¹ trascendente y creadora. Pero, ¿quiere decir ello que, supuesta tal apertura, un esfuerzo metafísico serio y tenaz, no puede culminar en una visión intelectual del ser del ente finito y participado, una vez advertida su diferencia ontológica con la esencia —si se fija la atención en los datos de la experiencia ontológica del ser del ente implícito en cualquier experiencia propiamente humana— (que se arranca de su seno como “*potentia essendi*” que restringe su soberana energía ontológica “de suyo” ilimitada), implique una visión indirecta de Dios —del *Esse subsistens per se*— de quien dependa sin resquicios el orden de entes finitos que lo participe?

Esta “visión” de Dios en el mundo y del mundo en Dios, si ha de ser una visión del *esse* como un “hacia el *Esse*” (*per se subsistens*)²²², es perfectamente posible y del todo connatural a nuestra inteligencia, pero supone no una simple y relativamente sencilla inferencia de un “Primero” que no se ve, sin más, que se identifica con el Dios el Dios Creador y personal de la Biblia (YHWH)²²³, como en las otras vías tomistas, sino todo el desarrollo de la metafísica.

No parece tener, pues, razón Gilson, cuando afirma que ninguna vía permite remontarnos de la consideración del ser creatural, al Ser Creador que es por sí mismo. En la cuarta vía, tal y como la expone Santo Tomás, alcanza directamente el *Ipsum esse subsistens per se*, al concluir con la existencia del *Esse* imparticipado, fuente activa —causa creadora— de todos los grados posibles de participación en el ser.

Ya observamos antes que Santo Tomás ha sabido integrar en una síntesis superadora la metafísica platónica de la participación en el Bien, por causalidad vertical y ejemplar, con la ontología aristotélica del acto y de la potencia, principios constitutivos de la *ousia*, que no permite conocer otra causalidad propiamente dicha que la horizontal de un recíproco *agere y pati* movida por la atracción del motor inmóvil, *Noésis noeséos* por la mediación de las sustancias separadas del mundo de las esferas celestes, que mueven el mundo sublunar. Esta perspectiva superior permite considerar a todas las cosas como grados de perfección que participan de manera diversa en el ser, y la necesidad de admitir un ser infinitamente perfecto, imparticipado, fuente de todo el orden de participación finita en el ser²²⁴.

221 E. GILSON, *Trois leçons*, cit., 27 y 28.

222 F. WILHELMSSEN. Véase el interesante estudio que figura en el 5º capítulo de su obra, *El problema de la trascendencia en la metafísica actual*, 1963, titulado *El ser como un “hacia Dios”*. Muestra en él que el *esse* como acto no puede ser afirmado a menos que Dios sea, porque “no es”, no subsiste en sí. Pero tampoco la esencia distinta del ser, existe, sino que algo existe por ella, según el límite que brota de él, restringiéndolo.

223 En realidad, es difícil, porque implica un esfuerzo metafísico. Toda prueba de la existencia de Dios nos conduce a una noción de alto valor metafísico, sin correlato imaginativo, mediante un uso metafísico del principio de causalidad. Y la metafísica no es fácil.

224 C. FABRO, o. c. *Ibid.* Puede verse un elenco y glosa de las diversas formulaciones de la vía en A. L. GONZALEZ, *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*, Pamplona 1977, 19—67. (En especial las formulaciones de *In Symbolum Apostolorum expositi*, c.1, expuesta en términos parecidos a la S. Th, I, 3c de “gradación” en las perfecciones trascendentales, de ahí la clásica denominación de argumento “climatológico, las de *De potentia*, q.3, a.5). C. Gentes, I, 38 y *Super Ev. S. Ioannis* lectura, prologus; las cuales —como el ya citado *De ente et essentia*. V (*initium*)— desarrollan el mismo argumento en términos de participación trascendental según diversos modos de ser (finitos) que implican la causalidad trascendental creadora del ser imparticipado e irrestricto respecto a ellos.

Aunque Santo Tomás no ha explicado ahí todos los pasos que fundan rigurosamente el argumento, sin embargo está patente el valor de la prueba, aun en los términos de su redacción, si tenemos muy en cuenta el contexto de su propia metafísica de la participación en el ser. La finalidad meramente didáctica y apologética de ambas *Summas* explica los motivos que, con toda verosimilitud, le movieron a limitarse a una mera insinuación de esta vía central, montadas sobre las autoridades aristotélicas y redactada con un lenguaje platónico²²⁵.

Pese a su alto valor metafísico, es sin embargo, indudable que la inferencia radicalmente metafísica de la IV vía (climatológica o de la participación en el valor trascendental de ser) constituye una explicitación del conocimiento confuso de una realidad incondicionada, absoluta, que —como antes mostrábamos— se impone desde el comienzo radical del ejercicio de la inteligencia, siempre presente en ella como fundamento “posibilitante e imponente” desencadenante de todo su decurso, pues es su horizonte permanente u objeto formal. Es ese horizonte del valor absoluto y necesario de ser el que postula —una vez hecha la “crítica” de la finitud categorial (en cuanto participa del valor absoluto de ser)— la existencia real de un Absoluto trascendente que sea fundamento creador al universo de los entes finitos (que se muestra como no absoluto), y que es, por consiguiente, infinito.

B. Relación de la inferencia radicalmente metafísica de la participación con las cinco vías demostrativas de la existencia de Dios de Tomás de Aquino.

El criterio hermenéutico que propone Gilson al que antes nos referíamos (cada vía debe ser interpretada desde sí misma), nos da la clave para conocer la intención y el alcance de cada una de las clásicas cinco vías que propone el Aquinate.

Salvo la cuarta, cada una de ellas toma como punto de partida un orden experimentable de la realidad, distinto del que toman en consideración las demás. Se perciben datos de una manera empírica, pero con el fin de reflexionar sobre ellos y descubrir su contenido metafísico. Se considera primero el dinamismo esencial (vías primera y segunda); después la generación y la corrupción, la duración limitada de la existencia, como signo de contingencia (tercera vía); el orden dinámico final activo de los entes (quinta vía).

Pero es en la cuarta vía de la *Summa Theologiae* —o en las diferentes formulaciones del mismo argumento que se encuentran en otros escritos del autor— donde no se considera ya un aspecto particular de la realidad sensible, índice de la limitación en el obrar y en el ser, sino la limitación el *ser* mismo de la realidad observada.

Parece, pues, que el resto de las vías obtienen una inteligibilidad más elevada cuando se consideran a la luz de la cuarta. En realidad, el mismo Santo Tomás así lo hace en las cuestiones siguientes dedicadas al estudio de la naturaleza de Dios. De todas formas, cabe decir, que salvo la cuarta, el resto de las vías —aún siendo concluyentes y teniendo valor metafísico— no alcanzan directamente la esencia misma de Dios. Precisan, para alcanzar distinta y claramente al Creador, trascender a todo el orden de la finitud, a la luz de la perspectiva de la causalidad metafísica de la cuarta vía.

A ello alude la mención de la imposibilidad de proceder al infinito en la cadena de causas finitas esencial y actualmente subordinadas (si entendemos bien la intención última de esta suerte de corolario del principio de causalidad —enunciado antes en la perspectiva de la causalidad predicamental— “non licet procedere ad infinitum”... como una invitación a trascender el orden del dinamismo causal de los entes finitos, pues nada pueden explicar de su propia actividad ni de su efecto a resultado)²²⁶.

225 P. MUÑIZ, La cuarta vía de Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios. En “Revista de Filosofía” (1944), 385—433; (1945), 49—101. Para otra interpretación, un tanto complicada, de la cuarta vía, según la teoría del espíritu dinámico de P. MARECHAL, vide V. de COUESNONGLE, *Mesure et causalité dans la quarta via*, “Revue Thomiste” 58 (1958), 55—75.

226 En la formulación de algunas vías en la suma teológica se hace referencia explícita, en las tres primeras, a la imposibilidad del proceso al infinito en una hipotética serie de causas esencialmente

Con este espíritu hermeneútico, por citar un ejemplo conocido, U. Degl'Innocenti²²⁷ se ha esforzado en interpretar el alcance de *la tercera vía* en función de ella misma. El autor ha mostrado críticamente que la lección correcta del texto en la *Summa* teológica debe ser así: “*impossibile est autem omnia esse talia*” (*i. e. possibilis esse et non esse*) y no la que hace la edición leonina (“*impossibile est autem omnia qua sunt talia, semper esse*”). El punto de partida es la constatación empírica de que existen seres sujetos a generación y corrupción, y que tienen por lo tanto una duración limitada, ya que pueden ser o no ser.

Por lo demás, es evidente la no contingencia de la *omnitudo realitatis*. Si algo existe, algo al menos —o el todo— debe existir siempre y *necesariamente*, “por sí mismo”, se identifique o no con parte del mundo. Todo existe “por otro” entraña contradicción, pues más allá del ser *nada* hay, y de la nada nada adviene, es infecunda. Tal es la intuición begsonian, en su crítica de la nada como impensable, PARMÉNIDES, como tantos y tantos filósofos posteriores, concluyó de aquí precipitadamente que el mundo sería eterno, absoluto y necesario, excluyendo todo devenir, pues “*ex ente non fit ens*” (según la famosa imagen de la esfera redonda, compacta y sin fisuras, del “*to on pleon*”). Sólo la síntesis dialéctica ser—no ser hegeliana como devenir supera el monismo estático que culmina en Spinoza, inspirándose en el pseudomisticismo dialéctico protestante de Jacob Böhme.

Es preciso, pues, que haya necesidad en el ser, y también es preciso que lo que es puramente contingente se apoye en otra cosa que no lo es, en una causa necesaria. Vemos, por ejemplo, que cada uno de los entes engendrados dependen de sus generantes. Es preciso, pues, de manera *necesaria*, que el ser generado comience a existir, *si* sus generadores lo producen. Hay, pues, necesidad en la serie de generables y corruptibles. El ser contingente participa de la necesidad, pero en razón de sus causas inmediatas. Aunque concibiésemos una línea indefinida de engendrades y engendrados, su necesidad no podría ser explicada por ella misma, pues —lo acabamos de ver— contiene una necesidad hipotética. Debemos admitir, pues, un Necesario, que dé cuenta de aquella necesidad hipotética o que tiene “*aliunde causam suae necessitatis*”. De lo

subordinadas. Pero como en la apelación a tal imposibilidad más bien habría que subrayar la intención latente de trascender todo el orden categorial finito. Cfr. J. FERRER ARELLANO, *El misterio de los orígenes*, parte III c.2.

En la demostración de la existencia de Dios que propone L. POLO siguiendo la dirección que marca el abandono del límite mental, se abandona también la idea de serie; por tanto, no hace falta descalificar el proceso al infinito para llegar al ser idéntico de Dios.

El camino propuesto por POLO para mostrar el existir de Dios a partir de la criatura, por el abandono del límite mental, es una demostración, más que una la demostración, de la existencia de Dios: en la persistencia no contradictoria de la existencia extramental. La persistencia muestra que el Origen es tal en la medida en que la persistencia, carácter existencial creado, no se pierde; y es justamente no perdiéndolo como se advierte que es creado. Cf. J. A. GARCÍA, *Sobre el ser y la creación*, “Anuario Filosófico”, 1996 29.2, 611.

Dios se advierte —según Polo— en la intelección del acto de ser en tanto que creado: el carácter creado de la existencia significa carencia de identidad. No consiste en ser sí misma, ni tiene ningún rasgo de identidad real. El ser creado persiste en su depender. Con otras palabras, la persistencia muestra realmente la existencia de Dios, no tanto porque se conozca que la criatura exista, sino porque la existencia extramental es criatura. Según POLO, hay una implicación de los primeros principios: el de la “no contradicción”, propia de la persistencia del ser de universo implica —al paso que manifiesta— la principialidad causal: su dependencia respecto a la “Identidad divina”, el Principio en el cual aquél tiene su origen creado (Cfr. S. PIA TARAZONA, *Los primeros principios en Leonardo Polo*, Pamplona, “Cuadernos del Anuario Filosófico”, 1997).

Sin embargo, la dependencia del ser humano, según Polo no reside en su referencia causal, pues éste no es un primer principio sino un ser coexistente. El hombre al ser persona depende libremente de Dios, por eso crearlo no equivale a hacerlo ser, sino a darle el ser, siendo “más alto dar el ser que hacerle (ex nihilo). En consecuencia, cabe describir dos sentidos de la creación: uno artesanal y otro donal, es decir, “se puede depender de Dios en sentido causal, y también en sentido nativo y destinal. (L. POLO, *Presente y futuro del hombre*, Madrid 1993, 170 ss.

227 La validità della III via, en “Doctor Communis”, 1 (1954), 42—70.

contrario, la realidad que observamos sería enteramente contingente, lo que implica contradicción, según se estableció más arriba.

Si ese Necesario no lo fuera por sí mismo, su necesidad sería hipotética, y estaríamos en el mismo caso. Es, pues, absolutamente preciso admitir la existencia de un ser absolutamente necesario que sea la causa de la necesidad del ser contingente intramundano. Ella todo lo ordena sapientísima e infaliblemente a su fin, la gloria de su Creador, según la suave congruencia de la moción de su providencia, que hace obrar a sus criaturas según el modo necesario, contingente o libre de la naturaleza propia de cada una de ellas en la sinfonía armoniosa del Universo creado. Incluso el mal que permite su voluntad definitiva —teniendo en cuenta el resultado final— da ocasión a más admirables bienes. (CEC, 309—314).

Se trata, por tanto, de una vía diversa de la cuarta, que implica la advertencia metafísica de la participación y la consiguiente distinción real entre ser y esencia. En ella, se hace una metafísica de un aspecto parcial del *ens*, aquél en que se hace objeto de una experiencia física: que es corruptible y generable. Es cierto que este aspecto se funda, en último término, en la distinción real, y en la participación predicamental de las esencias materiales. Pero no es esta perspectiva más rigurosamente metafísica, por más radical, la que aquí se toma en consideración.

No interpretan, pues, la tercera vía como debe hacerse, a saber, en función de ella misma, aquellos autores que toman como punto de partida, no lo generable y corruptible en cuanto tal y por lo tanto, en cuanto necesariamente inmerso en el tiempo en sentido *físico*, sino el corruptible en cuanto “*ens per participacionem*” (Deandrea, Heris, Chambat), que nos obliga a admitir un Absoluto Ser Necesario e imparticipado, fundamento del orden de participación finita en el ser.

Y ello no porque concluyan correctamente su razonamiento, sino porque habrán interpretado falsamente la tercera vía en la perspectiva más profunda y radical de la cuarta, que trasciende todo el orden de la participación finita en el ser, a cuya luz aparece todo el universo creado como igualmente contingente, en cuanto se funda en la libre, no necesaria —ni con necesidad de ejercicio, ni con necesidad de especificación—, decisión de la voluntad creadora de la Omnipotencia divina que les otorga el ser como libre y gratuito don del Creador .

Las dos primeras vías son, como dijimos, formalmente la misma —Gilson tiene toda razón cuando lo hace notar—, pues en la primera toma como punto de partida el devenir o cambio (movimiento del móvil) que condiciona la actividad; y en la segunda está última: la serie de motores movidos que son series de causas que dependen en el ejercicio de su actividad de otras que les ponen en condiciones de actuar, aquí y ahora, actuando a su vez sobre ellas: sometiénolas a cambio o devenir. Son, pues, todas ellas causas propias de la entidad del efecto con una subordinación actual y esencial (no meramente accidental en una sucesión temporal, como la de engendrados y engendranes, que explican sólo el *fieri*, no el *ser* de aquellos en un proceso actual que afecta, en un instante dado, a la totalidad del resultado. Yo escribo ahora porque mi mano se mueve por la acción del cerebro que, a su vez, funciona porque respiro, recibo inspiración y actualizo en la memoria tantas lecturas y reflexiones previas. Sin ese concurso encadenado de energías activas, yo de ninguna manera podría escribir en este momento).

El obrar activo de una causa finita procede de un misterioso poder de expansión por el que se sale de su aislamiento perfeccionándola en sí misma (actividad inmanente), o a lo otro que ella, entrando en relación con los seres que la rodean (actividad transitiva), venciendo los límites de su finitud. *Pero la condición necesaria para que aquella obre es siempre recibir un complemento indispensable para que la potencia activa actúe.* (Yo preciso —sirva de ejemplo— ahora mismo, para escribir, oxígeno, objetos de percepción visual, alimentación, etc). Ese “más ser” cuyo principio soy yo, se llama actividad.

El obrar activo “*sequitur esse*”, es cuanto es un más ser. Pero también “*sequitur formam*” en cuanto su naturaleza finita limita el poder de expansión propio del ser, limitándolo sin suprimirlo, y *está siempre condicionado*, para su *surgimiento, de un cambio que me enriquece* y complementa como conducción necesaria para mi obrar efectivo, que enriquece a su vez a otros y a mi mismo si se trata de actividad inmanente, y así sucesivamente.

Ahora bien, toda esa consideración de serie de causas movidas no trascienden el orden de la finitud. Deriva de un saber ontológico *del primer grado —físico— de abstracción formal* que aplica la causalidad al nivel predicamental que le es propio (*causalidad física* intramundana). No

permite acceder a la *causalidad metafísica*. Si entendemos esa exigencia de la causalidad seriada a nivel predicamental —no se puede proceder al infinito, es preciso pararse y llegar a un primero que no dependa de otro para obrar— arribaríamos a un ser inmóvil, primer motor, a una sustancia separada.

¿Cómo establecer que es única? En la cuestión XI se hace expresamente esa deducción metafísica del único Acto puro. Pero, de suyo, el término de la vía no permite acceder a El, sin más²²⁸. Aristóteles y Tomás de Aquino piensan en la influencia que para actuar recibe el *mundo sublunar* de las sustancias separadas (sean esferas celestes —la cosmología antigua aristotélica no dudaba de su existencia—, o seres angélicos: Sto. Tomás cómo teólogo no puede menos de admitir su influjo. Yo mismo agradezco a mi custodio la inspiración de la que es mensajero y cauce activo de divinas activaciones que confío ahora mismo me estaría dispensando). Habría que advertir que toda causa finita depende totalmente en su ser y es su obrar causal de la Causa incausada infinita, el Ser irrestricto, Aquél que es por sí mismo, en al perspectiva de la IV vía de la participación.

La quinta vía toma como punto de partida la existencia de seres que, careciendo de conocimiento, obran por un fin, ya se parta de la experiencia ordinaria, ya de la que el científico descubre en la admirable armonía de la interna finalidad del microcosmos, que parece reflejar en un espejo diminuto el espectáculo del macrocosmos —que embargaba de admiración a Kant— del orden armoniosamente finalizado del cielo estrellado, el curso irregular de los astros en los espacios galácticos. (En otro capítulo de esta monografía aludimos (III parte) con alguna extensión a este tema en la perspectiva del hecho evolutivo).

Esa ordenación inconsciente de la naturaleza irracional a sus fines en el orden armonioso del cosmos infrahumano requiere la presencia de una inteligencia cuya potencia ordenadora de incalculable potencia sobrepasa todo lo imaginable. Sólo una inteligencia ordenadora puede hacer posible la presencia intencional del fin como causa del obrar de quién no es inteligente. No repito aquí la argumentación de lo “obvio” que hacemos más adelante. Tan obvio es (como absurdo el recurso al azar) que es el itinerario hacia Dios más común, y el propuesto habitualmente en la predicación apostólica (Cfr. Hech 14, 15—18) y en la catequesis multisecular que sigue aquella tradición²²⁹.

Pero también aquí *debe hacerse la crítica de la finitud como tal, si queremos alcanzar clara y distintamente al Creador.* Hay que trascender el orden de la finitud. Si “imaginamos” posibles inteligencias finitas esencial y actualmente subordinadas en aquella eficiencia ordenadora del universo (como ya entrevió Homero en la *Iliada*, “el mundo no es viciosa tragedia, sino cosmos ordenado”) ninguna podría darnos la razón suficiente —si es finita— de esa maravillosa armonía cósmica. Toda inteligencia que no sea Inteligencia subsistente, es siempre una inteligencia aptitudinalmente consciente, en potencia de entender y precisada —a su vez— de otra que haya ordenado aquella capacidad de pensar a su acto, pues no está siempre en acto de entender.

La formulación de la vía en la suma teológica no hace referencia explícita, como en las tres primeras, a la imposibilidad del proceso al infinito en una hipotética serie de inteligencia ordenadoras esencialmente subordinadas. Pero como ya hemos advertido, en esa apelación a tal imposibilidad más bien habría que subrayar la intención latente de trascender todo el orden categorial del ente finito, e instalarnos en el plano trascendental absoluto del ser del ente que estaba implícitamente presente desde el comienzo de ese proceso mental (como de cualquier otro, pues es el horizonte permanente u objeto formal de la inteligencia), de modo que advenga al explícito descubrimiento —mediado por el principio de causalidad metafísica— del fundamento último y causa primera que ordena a sí mismo todo el orden dinámico de participación en el ser como a su fin. Tal es el Ser absoluto trascendente, inteligencia subsistente y siempre en acto: autotransparencia en acto, pleno conocimiento *de sí mismo*²³⁰.

228 “Ultimus igitur terminus resolutionis in hac via est cum pervenitur ad causas supremas maxime simplices quae sunt substantiae separatae”, S. Tom. In Boeth. de Trin, 1.2, q.2, a.1.

229 Cf. CEC, 28 y 32.

230 Sólo por revelación sabemos que da origen, al autoconocerse, al Verbo consustancial a la plenitud fontal (Pege) de la que El procede, que llamamos el Padre —origen sin origen—, que, en cuanto engendra espiritualmente —mentalmente— al Unigénito, da origen con El al Amor consustancial y subsistente que

El mal que Dios permite no tiene causa eficiente, sino deficiente: la deficiencia de *la libertad creada que no da paso a la divina activación* del Creador —en la integridad de su intención conformante y ordenadora hacia la plenitud— por la que, si libremente secunda esa intención salvífica se autoperfecciona el agente —con el concurso de su libre voluntad—. Si libremente rehúsa secundarla, él es la única causa de ese “no ser” nadificante, como gusano que “roe” su ser²³¹; degradándolo.

Toda la positividad ontológica de la actividad pecaminosa deriva —en cuanto participa del ser trascendental— de la única fuente de ser que es la plenitud desbordante *del que Es*. La privación del debido orden a Dios —de la gloria que le es debida—, tiene su origen en la criatura que rehúsa la plena y libre disponibilidad al Plan de la divina Sabiduría creadora, malogrando así su plena realización²³².

Tal es el significado del clásico concepto del mal como privación: “*el no ser en: el ser que debía ser*”. La privación de aquella ordenación al fin salvífico intentado por Dios que queda frustrado en el agente libre que se empeña en malograr la realización perfecta que conduce a su plenitud beatificante.

C. Relación de los otros argumentos clásicos con la inferencia radicalmente metafísica de Dios Creador.

Hay *otros clásicos argumentos* que alcanzan valor probativo si se exponen según las exigencias metafísicas de este itinerario connatural del espíritu humano a Dios —que hemos descrito tomando como punto de partida la misma experiencia ontológica del ser del ente, captado siempre en la experiencia sensible— *en la perspectiva de las otras propiedades trascendentales que se convierten con el ser (como “primum transcendente”), siempre implicadas entre sí.*

El acento puede caer sobre una propiedad trascendental más que sobre otra, y se podrán formular tantos argumentos como trascendentales hay, expresándose ora en términos de ser, ora en términos de unidad (es decir, de orden), en términos de bondad (es decir, de actividad), en términos de verdad (es decir, de afinidad entre el ser y el pensamiento): en el fondo son modalidades de un mismo movimiento del espíritu, que difieren en la medida en que difieren el ser y sus propiedades trascendentales; pues se implican mutuamente, y no se pueden separar adecuadamente; del mismo modo que no se puede, hablando con propiedad, abstraer el ser ni de lo uno, ni de lo verdadero, ni del bien²³³. Aquí haremos referencia a las tres pruebas más clásicas que toman como punto de

los une en estrecha comunión, el Espíritu Santo, nexo de unión entre ambos, llamado “seno” del Padre en el que Dios vive su intimidad trinitaria y en el que todo el obrar divino “ad extra” se despliega por el Verbo. Son como las dos manos de Dios Padre” (S. IRENEO), presentes en toda la historia de la salvación desde el alfa hasta el omega. Sobre esta doble misión conjunta e inseparable del Verbo y del Espíritu, ya presentes en la creación del hombre a imagen y semejanza de la Trinidad, desde las puertas del Paraíso (el Protoevangelio Gen 3,15), hasta la plenitud escatológica de la Iglesia consumada en la Jerusalén celestial (Ap 21). Cf. mi comunicación al Simposio internacional de Teología de Navarra año 1998.

231 Empleamos esta metáfora de J. P. SARTRE (*l'être et le néant*, cit.) en un sentido muy diverso al del conocido existencialista francés, cuya estrella se va venturosamente eclipsando. Ha visto justo BOECHENSKI (*La filosofía actual*, México 1963) en su interpretación del pensamiento filosófico de este autor (autodenominado humanista ateo), como una lectura de Aristóteles en la que se sustituye la noción de potencia por la de nada. Esto afecta precisamente a la existencia humana (el “pur soi”) que escapa así a la náusea de la viscosidad del “en soi” de las cosas (el ser sin fisuras permenideo compacto y redondo) para arrojarle al absurdo de una “pasión inútil” sin sentido. Una pasión inversa a la de Cristo, pues El sufre por hacerse hombre, y el hombre por querer ser Dios: el imposible y absurdo —contradictorio— “pour soi” que sea “en soi”, todo y nada a la vez.

232 “Gloria Dei, vivens homo et vita hominis, visio Dei” (S. IRENEO de Lyon, *Adversus haereses*, IV, 20, 7).

233 Sobre la base de la idea trascendental es como la prueba de la existencia de Dios pasa de los datos inmediatos al Ser trascendente. La idea de ser es trascendental, la idea de bien (que enfoca al ser desde el

partida de parte del hombre en una triple dimensión de apertura a lo absoluto del ser y sus trascendentales.

La prueba de las *verdades eternas* de S. Agustín, (“la necesidad, inmutabilidad y eternidad de verdad, no puede radicar en las cosas, ni siquiera en el mismo hombre, ya que estos son contingentes, mutables y limitados en el tiempo. Si existen por encima del espíritu humano deben fundamentarse en el ser inmutable, necesario y eterno (Dios)”), adquiere valor sólo si —una vez advertida la relación de la inteligencia humana con la verdad, que no es por directa iluminación de Dios²³⁴, sino por la abstracción del intelecto agente a partir de la experiencia sensible— se hace la crítica de la limitación o finitud como tal. Esos caracteres de la verdad corresponden al valor absoluto y necesario del horizonte trascendental y no pueden fundarse en el orden finito de participación en lo trascendental. Es lo que hace la cuarta vía (“Se encuentra en las cosas algo que es más o menos verdadero”: limitación en la razón de verdad que conduce al descubrimiento de la Verdad trascendente, absoluta y creadora).

El argumento *eudemonológico*, que parte del deseo de felicidad, también adquiere valor sólo si se hace la crítica de la finitud como tal. Aquí no se considera el bien como perfección “*quae omnia appetunt*” (la amabilidad del ser) en sí mismo, en toda su amplitud trascendental —la amabilidad del ser en cuanto perfección, que en tanto que finita o participada es perfectible y depende del Bien por esencia— sino en cuanto es el objeto formal de la actividad espiritual del hombre.

Por su orientación específica hacia el ser y el bien, el hombre tiende naturalmente, con su inteligencia y voluntad, a la posesión de toda verdad y de todo bien; el espíritu y el corazón permanecen inquietos mientras no gozan de la presencia consciente del Ser trascendente, fuente de toda existencia y de todo valor. *El hombre es el “peregrino de lo absoluto” (Pascal); con todo su ser tiende a Dios: “inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*²³⁵.

Es, pues, una prueba —diversa de la cuarta vía— que en sí misma no es concluyente, ya que muchos son los que cifran su felicidad en otros valores intramundanos como las riquezas, los honores, los placeres, etc... Estamos, pues, en la primera fase de la prueba; mejor diríamos: que dispone a la inferencia causal de Dios propiamente tal, que muestra el valor absoluto de la bondad del ser, en tanto que trascendental. Ella permite ver a Dios como “desde lejos”, según veíamos, como dice Sto. Tomás²³⁶, pero sólo de una manera indeterminada. No le alcanza, pues, clara y distintamente como trascendente y creador.

ángulo de la actividad) lo es igualmente. El argumento puede vincularse especialmente a la una o a la otra. En ambos casos se realiza una ascensión de lo finito a lo Infinito, de lo múltiple al Uno, de suerte que la idea trascendental de lo uno interviene también siempre. Además, como esta prueba es un trabajo del espíritu vinculado a la “idea” trascendental de ser, es indispensable hacer una crítica de la relación entre la inteligencia y el ser: es preciso tener también en cuenta la idea trascendental de lo verdadero. L. RAEYMAEKER. *Ibid.*

234 Según el agustiniano —y rosminiano— M. F. SCIACCA la abstracción a partir de los sentidos (que él llama con Rosmini “ascendente”) es necesaria para el conocimiento objetivo de lo particular obtenido a partir de la experiencia sensible. Pero ¿cómo puede juzgarla como verdadera? Como buen agustiniano responde que no sería ella posible sin el previo conocimiento de la verdades primarias —los primeros principios, incluido el de causalidad— que no puede provenir de aquélla, puesto que la “juzgan” desde una instancia que trasciende el mundo de lo contingente, sensible y corpóreo. Proviene de una luz que desciende de Dios. Es la teoría de la iluminación de S. Agustín, que llama —siguiendo a A. ROSMINI (Theosophia, 1185; 140 ss)— abstracción “ontológica descendente”. Tal es el fundamento de la verdad de nuestros juicios según los agustinianos.

La teoría del conocimiento de la tradición tomista no acepta esa dicotomía y ello por fidelidad a los datos originarios y evidentes de la experiencia ontológica del ser del ente, que en el hombre se da siempre vigente en una percepción sensible captada como “*habens esse*” en el horizonte inseparable de aquél “*perceptum*” iluminado por el “*intellectus agens*”. El principio de la demostración no se demuestra —como decía Aristóteles—: se consiente a la apelación de la evidencia objetiva “*per se nota*” a todos cuantos no cierran los ojos a la luz..

235 S. AGUSTÍN, *Confessiones*, I, I, cap. 1.

236 S. Th. I, 2, 1, 1.

Es cierto, que —como justamente hace notar Millán Puelles²³⁷— el bien trascendental “in communi” no puede ser querido, pues es abstracto (“universalia non movent” —ya lo decían los antiguos—), aunque sí que puede ser aprehendido como “ens commune”. La voluntad es, en efecto, más trascendente que la inteligencia. Su intencionalidad (“orexis”) se dirige al “en sí” de lo querido, trascendiendo las condiciones de universalidad que impone su “en mí” en cuanto conocido (“analepsis”) (aunque sigue necesariamente a su ser conocido: “nihil volitum quin precognitum”). Por eso, la condición de posibilidad de querer el tema de mi volición, y de quererme a mí mismo, es el Bien irrestricto, en singular, del Acto puro.

Sin embargo, este querer de la “voluntad como naturaleza” implica sólo un saber acerca del bien considerado como absolutamente saciativo de la subjetividad intencionalmente intendente, implícito, inexpresso; no supone una noticia clara y distinta de Dios como Bien por esencia, Infinito trascendente a los bienes participados y causa de los mismos —podría tratarse de una suma ilimitada de bienes finitos concretos o de un bien relativo intramundano absolutizado, tasándolo por encima de su precio—, a no ser que se haga la crítica de la finitud como tal, que realiza la vía radicalmente metafísica de la participación trascendental.

El argumento deontológico toma como punto de partida la imperatibilidad absoluta (categórica, incondicionada) del deber u obligación moral, cuyo fundamento inmediato es la bondad moral que propone la ley natural al libre comportamiento humano; la cual se presenta a la conciencia vinculándola sin condiciones. Es aquella presión que experimenta la voluntad ejercida por el entendimiento que ha advertido un bien necesario para el bien total plenario de la persona.

La obligación o deber moral la experimento, en efecto, como una *atadura* (una ligazón, una necesidad moral categórica) que deriva de la visión intelectual del juicio de conciencia de un bien sustancial (*bonum honestum*, bueno absolutamente, amable y deseable en sí mismo, pues es necesario para mi realización integral como persona) alcanzable sólo concertando mi conducta según una norma o patrón de comportamiento que a él conduce, en cuya virtud me siento absolutamente constreñido, categóricamente obligado a observar aquella norma. (No es este el caso de los bienes relativos útiles o deleitables, que no son advertidos por mí como necesariamente ordenados a la consecución de mi bien total o plenario. Guardan con él un nexo tan sólo contingente, y los imperativos que a él apuntan no tienen este carácter absoluto o categórico propio de la obligación, sino meramente condicional o hipotético. Tales son las normas técnico—artísticas, presiones sociales o tantos imperativos humanos, que por muy tajantes que sean en su formulación o por graves que sean las amenazas que os acompañan, no resuenan con aquellos caracteres en la voz de la conciencia)²³⁸.

237 A. MILLÁN PUELLES, Estructura de la subjetividad, cit., 403.

238 Es cierto que en la práctica puedo evadirme de la presión obligatoria y obrar en contra de su imperativo categórico. Pero sólo es ello posible en virtud de una no consideración de la norma que me obliga. En el momento de la visión concreta y enteramente individualizada de la acción en contra del mandato, ha debido desviar la atención; dejar de tener en cuenta lo que vio mi inteligencia como opuesto a mi verdadero bien, deteniéndome en su lugar, en la consideración de otros aspectos apetecibles (deleite o utilidad). Ello es así porque me es absolutamente imposible querer algo que veo como mal en tanto que es malo. Sólo es posible apartando la mirada en el momento de la acción en contra del mandato de este aspecto por el que no es apetecible (sabiendo perfectamente que es malo: advertencia), para fijarme en estos aspectos apetecibles más acordes con las malas disposiciones actuales que estaba en mi mano modificar. Cf. J. MARITAIN, Lecciones fundamentales de filosofía moral, cit., 112. J. FERRER ARELLANO, Filosofía de las relaciones jurídicas, Madrid 1963, 275 ss.

“Es propio de bien “en sí” (bien sustancial) —escribía yo hace más de 25 años— mover a la voluntad —por medio de la inteligencia— de una manera categórica, “sin condiciones”. La mueve, pues, constriñéndola, ligándola a la observancia de la conducta que a él conduce, sin apelación posible. Por este motivo ha sido calificado de su especial influjo de eficiencia moral necesaria, pues tiene de suyo, a diferencia de los bienes relativos que son de elección arbitraria, virtualidad suficiente para mover a la voluntad señalando una necesidad moral. (La eficiencia en sentido estricto —eficiencia física— compete tan sólo, en este plano espiritual, a la voluntad. Pero es tal la analogía que con ella guarda la moción intelectual o intencional del bien obligatorio, que no se ha propuesto otra denominación más adecuada para caracterizarla que la de eficiencia, si bien en un orden intencional o moral, por atracción final, no por moción física)”. Cf. J. FERRER ARELLANO, Obligación ética personal y orden moral, en “Anuario de Filosofía del Derecho”, 1971, 555—578.

La experiencia del hecho moral así lo atestigua. Advertimos que la norma ética se presenta a la conciencia vinculándola sin condiciones: “haz esto”; “no lo hagas”. Se trata, pues, de un imperativo absoluto (incondicional), categórico (sin apelación posible: no hay excepciones, ninguna autoridad humana podría dispensarlo). La infracción de sus exigencias lleva consigo remordimientos.

Renace de nuevo en la conciencia ante cada nueva situación. ¿Cómo explicarlo? Son insuficientes las teorías de Kant (voluntad—razón práctica—autónoma, que se dicta a sí misma su propia norma: el deber por el deber, vacío de contenido, totalmente a priori); del positivismo sociológico —Comte, Durkheim— (presión de las costumbres sociales, coacción del medio ambiente, consecuencia de la educación, utilidad, etc.), de Nietzsche (es una consecuencia del temor —moral, de esclavos—, que debe ser superado por el superhombre, que está más allá del mal y del bien de que hablan los moralistas clásicos) o de complejos del subconsciente explorados por el psicoanálisis freudiano, superables con una psicoterapia adecuada.

No es difícil hacer ver, en efecto, la insuficiencia de estas posiciones. Ninguna realidad intramundana podría dar cuenta cabalmente explicativa de los caracteres con que se presenta. El yo no puede haberse dictado su propia ley obligatoria (Kant), porque se siente claramente sujeto, constreñido por ella: es súbdito de su imperio, sin ninguna excepción posible, sin condiciones. De lo contrario, bastaría autosuspenderla, concederse una excepción. Pero no podríamos ceder a tal ilusión: la conciencia nos lo reprocharía, desaprobando la conducta opuesta al imperio de una ley sólo aparentemente suspendida (remordimientos).

En cuanto a la presión social, el temor a una sanción... es indudable que juegan una función en orden a reforzar un imperativo moral, o —en su caso— a la posible posición de una conducta inmoral. Pero aunque de hecho aquella presión o aquel temor sea el carácter empíricamente más llamativo, más aparente (por eso se fijan en él los positivistas), no es el más esencial, no es el constitutivo de la obligación. Puede ser algo consecutivo que refuerze un precepto ético, o que contribuya a seguir una costumbre quizás inmoral —en el caso de desviaciones patológicas del subconsciente— a deformar sus imperativos o a adulterarlos con angustiosos terrores pseudorreligiosos como los que padeció Lutero²³⁹. Pero tanto aquéllas presiones como el temor de hacer algo por el “que dirán”, o por alguna sanción de la especie que fuere, lleva consigo de manera inexorable el reproche de lo que la conciencia no deformada —al margen de patologías psiquiátricas que los psicoanalistas freudianos y asimilados se encargan de agudizar— juzga como malo “de suyo”. Sólo de Dios Supremo ordenador (Ley Eterna) puede proceder a la obligación. Veámoslo.

Como en toda prueba de la existencia de Dios debe también aquí hacerse una “crítica de la finitud” para alcanzar un principio superior absoluto que sirva de fundamento al carácter absoluto del imperativo, que no puede ser lo que, siendo por participación, es relativo al Ser que es por sí mismo, del que depende en la integridad de su ser participado, todo el orden de la finitud —en el ser y en el obrar, “epifanía” operativa del ser— y del cual es causa primera Creadora y Providente.

El último fundamento del imperativo moral, según Millán Puelles, *implica*, además, la *afirmación de la Persona Absoluta* como el autor de esos imperativos absolutos en los cuales consisten los mandatos morales, “que llama a cada subjetividad” por su propio nombre en el santuario de su conciencia. De ahí la gran fuerza de convicción que tienen la espontánea inferencia de un Dios personal y Creador partiendo de la experiencia del “factum moralitatis” en la “voz de la conciencia”.

“Todo imperativo —escribe Millán— implica un cierto imperante”, porque toda exigencia implica un cierto exigente. Ahora bien —y aquí interviene el principio de causalidad—, el imperativo consiste en una exigencia dirigida a una voluntad libre por otra. “Todo imperativo es, digámoslo así, un diálogo entre voluntades (y, por supuesto, también entre entendimientos, pero no sólo entre ellos). Y en eso está la razón de que la exigencia provista del carácter de un imperativo venga impuesta —al menos últimamente— por alguna persona.

El carácter absoluto e incondicional de la bondad moral es, pues, “el medio a cuyo través una persona, la Persona Absoluta, nos dicta los imperativos categóricos en los cuales consisten los mandatos morales. Como cualquier otro imperativo, estos mandatos han de tener su

239 J. FERRER ARELLANO, *Lutero y la reforma protestante*, cit., 22 ss.

origen, su imperante o autor, en alguna persona, y, por ser mandatos categóricos, sólo pueden estar dictados por una persona no sujeta a ningún condicionamiento, vale decir, por Dios, cabalmente tomado como la Persona Absoluta”²⁴⁰.

El “*etsi Deus non deretur*” del iusnaturalismo protestante de la Ilustración (Grotius, Pufendorf, etc...) —que cierra los ojos a esa evidencia cegadora— a la corta o a la larga, ha conducido siempre a la negación de la misma ley natural. Su fundamento no está en la razón práctica humana, ni en ninguna dimensión de la persona finita (ni en sí misma considerada, ni socialmente agrupada). El hombre “*finitus capax infiniti*”, es interpelado por el requerimiento incondicional de quien le llama —voz en la nada— a la existencia. Como dice Zubiri, “la obligación es la palpitación sonora de la voz de Dios Creador en la voz de la Conciencia, fundada en la religación”²⁴¹. Yo prefiero decir: *en el respecto creatural constitutivo de la persona humana*,

240 A. MILLAN PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, Madrid 1994, 403 ss. Juan Cruz Cruz observa que Millán Puelles no considera, (como Kant), la existencia de Dios un postulado inaccesible a nuestra razón. Ciertamente el postulado kantiano, en virtud de su indispensabilidad práctica, tiene validez; pero ésta es meramente subjetiva: si el sujeto humano no lo asume, entonces tiene que rechazar el orden moral. Pero Millán Puelles va más allá: prueba que los valores morales aluden objetivamente a la existencia de Dios como persona, cuya manifestación son. Cf. Juan CRUZ CRUZ “La imperatividad absoluta del deber en Millán Puelles, “Anuario Filosófico” 27 (1994) 279—295.

241 Cf. X. ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, cit. 300 ss. En la obligación de la voz de conciencia, fundada en la religación de la deidad, está para él la vía por excelencia de acceso a la Divinidad, por diversas rutas que diversifican —de ellas he tratado ampliamente en mi *Filosofía de la religión*, cit. inspirándome en el filósofo donostiarra, y en la valiosas aportaciones de Jean DANIELOU— los distintos tipos de religión, y la misma fundamentación del ateísmo.

Zubiri denomina “deidad” al equivalente —en su metafísica de la realidad— al valor absoluto o trascendental del ser del ente de la metafísica del ser (advertido en la experiencia ontológica) que nos permite acceder a la Divinidad como Ser trascendente. La “deidad” es un poder “que fundamenta solidariamente lo real como principio fontal, posibilitante e imponente”.

<<Todo hombre, llegue o no a la divinidad, está religado a la deidad. El ateo y el agnóstico no encuentran el fundamento de la deidad más allá de sí mismos, en una Divinidad. Y por tanto, aquello a que apelan como ultimidad posibilitante y además imponente, es pura y simplemente el dictado de su conciencia en cada caso. Este dictado es lo que constituye la voz de la conciencia. Es ella la que dicta lo que en cada caso debe hacer o no hacer el hombre. Esta voz es la actitud positiva tanto del agnóstico como del ateo, cuyo momento negativo es la no apelación a ninguna divinidad viable...

>>La voz de la conciencia tiene dos dimensiones que no podemos confundir. Por un lado, voz de la conciencia es lo que la conciencia dicta; es el dictado de lo que el hombre ha de hacer o no puede hacer. El carácter formal de este dictado se expresa en un sólo concepto: obligación. Si bien lo que dicta la conciencia es un deber algo intencional, la fuerza del dictar mismo no es intencional sino física.

>>Tener que seguir la voz de la conciencia no es a su vez un dictado de la conciencia, sino algo previo a este dictado. Es un momento físico de aquélla. La “relación” del hombre con su conciencia no es una obligación más, sino que es una voz, y por esto algo físico: es una fuerza.

>>¿Qué es esta voz? Como voz es ante todo una voz que me dicta a mí: es lo que llamaré “voz—a”. Es un momento físico que me tiene “como forzado”. La fuerza física de la “voz—a” es justo aquello a que apelan el agnóstico y el ateo. Y no lo que dicta, sino ese dictarme es lo que constituye el poder último, posibilitante, imponente. A fuer de tal es lo que nos tiene religados. El agnóstico y el ateo están por eso religados a un poder último, posibilitante, imponente, que es la voz que dicta a mí en la conciencia. Esta voz es, por tanto, un momento de la deidad, y a él está religado todo hombre, sea o no ateo o agnóstico. La expresión: voz de la conciencia, sugiere que, la voz, la audición, es una estricta intelección: una intelección auditiva, que me hace atenerme a la realidad —y que expresa la inquietud por el ser absoluto al cual yo me estoy refiriendo en mis actitudes—. Lo que suena no es el sonido, pero es aquello que suena, es el “fundamento” del sonido.

>>En este caso se trata de la realidad oculta tras la intelección auditiva que constituye la voz de la conciencia y que me patentiza el poder lo real. La voz de la conciencia es, en este sentido, la palpitación sonora del Fundamento del poder de lo real en mí. Y esta palpitación sonora remite físicamente a esa misma realidad, como fundamento suyo. Dirán, entonces —el ateo y el agnóstico—, que eso a que remite ser una realidad; pero la mía y no la de las demás cosas. Pero ello es posible porque no advierten (aquí está la desatención culpable que estudiamos en el anexo sobre el ateísmo) que “aquello a que me hace atenerme la voz de la conciencia y el poder de lo real” es lo real en tanto que real

que es una “respuesta—tendencia ontológica” a una llamada —voz en la nada— de Dios Creador. (La exégesis —recuérdese— ha observado el paralelismo simbólico del número diez del relato sacerdotal de la Creación, que repite 10 veces. “Y dijo Dios”, con las “10” palabras del decálogo).

¿Qué relación con la cuarta vía tiene este argumento deontológico? A mi modo de ver, es su variante antropológica, y su presentación más rigurosa, pues se toma como punto de partida la participación “en propio” en el valor trascendental de ser, que sólo se cumple —así lo mostramos con rigor en el próximo capítulo—, en aquél ente que participa en aquélla “virtus essendi” de un modo irreductible o subsistente, distinto y relativo a los otros, *la persona*, en virtud de su apertura a lo trascendental: a la verdad del ser por la inteligencia, y a su bondad por la libre voluntad.

El hombre, en efecto, es un ser personal: se autoposee por la inteligencia y responde de sus actos porque se autodetermina en y por sí mismo; y si el obrar sigue al ser, porque es en y por sí mismo, en una *subsistencia irreductible*. Es la *libertad constitutiva*, fundamento de la *libertad trascendental* (apertura al orden trascendental de las facultades espirituales, inteligencia y voluntad “ut natura”), que *funda* a su vez la *libertad de arbitrio* (propiedad de la voluntad “voluntas ut ratio”) *libertad* en sentido más propio y *formal*, mediante la cual se autorealiza en el autodomínio de la libertad que se conquista (*libertad moral*), según la doble dimensión de su dinámica apertura trascendental.

El hombre es “finito capaz de lo Infinito”, interpelado por un Ser personal infinito a través de la mediación de la bondad moral que le propone la norma moral. En la verdad práctica del imperativo moral absoluto resuena —como en un pregón (en el juicio de la conciencia no culpablemente oscurecida)— la voz de Dios que interpela a la libertad personal llamándola por su propio nombre. *Tal libertad que le constituye en persona* —de la que emergen, manifestándola, aquellas tres dimensiones operativas de la misma (fundamental, formal y moral)—, es como la imagen de Dios en el hombre, que refleja en la criatura espiritual —la única querida por sí misma— la “marca” de su origen en la Persona Absoluta, en virtud de su Presencia fundante Creadora.

La dinámica apertura del hombre al Absoluto por la que “tiende” activamente a El, se funda, por consiguiente, en la intención del Absoluto sobre él, que le llama por su propio nombre a la existencia, capacitándole a responderle libremente en la distensión tempórea propia de la condición humana, a lo largo de todo su decurso vital, hasta el último ejercicio de la libertad (cuando —con la muerte— concluye el único plazo de la vida terrena). Dios dejó al hombre en manos de su albedrío, por el cual puede aceptar o rehusar el imperativo de su Creador, que resuena en la voz de su conciencia²⁴².

CONCLUSIÓN DE LA SEGUNDA PARTE.

(trascendental, envolvente) que remite a un Fundamento trascendente. La voz de la conciencia, aunque emergente de “mí” realidad sustantiva y aunque dictándome a mí el atenuamiento a la realidad, “es un dictar de la realidad en cuanto tal. Es decir, va envuelto en ella el resto de las cosas”.

Por eso, la voz de la conciencia “no es un fenómeno meramente moral, sino que es la voz de la realidad que remite a su fundamento, y que palpita sonoramente en el fondo de esa realidad que yo soy, de mi realidad absoluta. Religados a la realidad última, posibilitante, impelente, su poder nos hace ser absolutos, nos inquieta radicalmente, y nos llama en la voz de la conciencia por la que todo acto, por modesto que sea, está remitido físicamente al fundamento real de ese poder: la Divinidad”. En el dictar, efectivamente, está palpitando la Divinidad que constituye la raíz de ese dictado. “El ateísmo es un acantonamiento de la conciencia en la palpitación de Dios en el seno del espíritu. Es decir, a su modo llega a Dios”. (Como diría Sto. Tomás, “de un modo indeterminado, como quién viene de lejos”, y al que se le confunde con el yo autónomo, indebidamente absolutizado un mito de sustitución idolátrico. (Cf. Anexo). Como dice ZUBIRI en *Naturaleza, historia, Dios, la cuestión*, más que negar a Dios, viene a ser un problema de ponerse de acuerdo acerca de quien es Dios. Cfr. también, X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, cit.. 134 ss.

242 Egregiamente lo resume el nuevo Carecismo: “El hombre: Con su apertura a la verdad y a la belleza, con su sentido del bien moral, con su libertad y la voz de su conciencia, con su aspiración a lo infinito y a la dicha, el hombre se interroga sobre la existencia de Dios. En esta apertura, percibe signos de su alma espiritual. “La semilla de eternidad que lleva en sí, al ser irreductible a la sola materia” (GS 18, 1; cf 14,2), su alma, no puede tener origen más que en Dios” (S. Tomás de A., s. th. 1, 2, 3”. (CEC 34).

No puede negarse la legitimidad del método de Santo Tomás. Era el adecuado para la finalidad preponderante apologética que se propuso y que tan brillantemente alcanzó. Pero si se trata de elaborar una justificación rigurosa de la existencia de Dios que lo alcanza clara y distintamente como Absoluto trascendente al mundo, y Creador del mismo, no podemos contentarnos con insinuar las vías intelectuales que nos permitan concluir que existe algún principio primero en un orden concreto que hacemos objeto de una experiencia orientada a la observación de aspectos del *ens*.

Entonces es preciso acometer la ardua tarea de elaborar una metafísica rigurosa y críticamente defendida, de la que aquí hemos expuesto sus líneas fundamentales, que plantee e interprete bien los datos originarios de la metafísica espontánea del entendimiento (es más fácil —recuérdese— resolver los problemas filosóficos que plantearlos bien). Es la metafísica del ser del ente que, por la advertencia de la participación trascendental y del principio de causalidad metafísica que ella implica, remite al Absoluto Ser trascendente y creador, en un espontáneo movimiento del espíritu humano connatural a la dimensión constitutivamente religada del hombre naturalmente religioso. Como hemos mostrado aquí, las clásicas pruebas de la Teodicea son inflexiones o modalidades de ese connatural itinerario de la mente hacia Dios.

La inferencia demostrativa de Dios, expuesta con el rigor apodíctico de la filosofía científica, obtiene, así, un valor de certeza metafísica incontrovertible, pero, seguramente, escaso valor vital, antropológico, si aquella no había sido suscitada por un presentimiento —o mejor aún, por un vivo convencimiento, formalmente natural aunque no sin activaciones sobrenaturales— de que *hay* razones que postulan la existencia de Dios, y razones de peso, aunque de momento no esté en condiciones de razonar de manera rigurosa el por qué de su convencimiento. Y ello porque las conclusiones teológicas no serían el fruto de un filosofar personal, suscitado por una apertura a la verdad que supere hábitos mentales de cerrado inmanentismo, sino —en todo caso— el resultado de un aprendizaje que quizás podría convencer a la inteligencia —en el mejor de los casos—, pero no podría mover vitalmente al yo.

Sólo quien tiene *actitud religiosa* de adoración y disponibilidad, y es consciente de su indigencia creatural y de su profunda miseria moral, es capaz de moverse a caer de inhojos ante el “Rey de tremenda majestad” que la revelación bíblica nos presenta como el Dios Padre de nuestro Señor Jesucristo, que se inclina misericordiosamente sobre su criatura caída que busca el sentido último de su vida y anhela su salvación pues no tenemos otro nombre bajo el cielo en el que podamos ser salvados que Cristo Jesús, el Unigénito del Padre hecho hombre por obra del Espíritu Santo para restaurar la filiación sobrenatural perdida en el drama de los orígenes, de modo más admirable que la que había gozado en el estado prelapsario de justicia original.

ANEXO

SOBRE EL PRINCIPIO DE CAUSALIDAD METAFÍSICA

El principio de causalidad es el enunciado —en forma de juicio “per se notum”— de un descubrimiento que hace la inteligencia humana al enfrentarse con una antinomia: *la antinomia radical entre lo absoluto*, que se impone al espíritu cuando advierte la trascendentalidad del ser y de las otras nociones coextensivas, también trascendentales (a las que alude la 4ª vía), que se convierten con él (1ª fase del itinerario de la mente hacia Dios que impone la prueba propiamente dicha), y el *ente finito relativo*: cada uno de ellos participa del ser de un modo limitado irreductible a los demás en un sólo orden de participación. Es precisamente esa limitación —y la consiguiente relación a “lo otro que él”— la que implica como veíamos, su esencial relación de dependencia causal al Ser irrestricto que le hace ser (fuera de la cual no serían)²⁴³

243 <<La esencia —el modo limitado de ser— no responde a la pregunta por qué son. Pero eso “hace irrupción el problema metafísico por excelencia, porque si, como dice Chesterton, lo más increíble de los milagros es que acaezcan, lo más asombroso de las cosas, de lo real que nos es dado inmediatamente

Esta antinomia radical entre el Absoluto y lo finito exige —si no se cede, por desatención más o menos culpable, a la tentación de pereza metafísica (a la que sucumbre con facilidad la naturaleza humana caída, dada su tendencia a la orgullosa autoafirmación del yo que se resiste depender de una instancia trascendente a sí misma)— afirmar la existencia del Ser infinito imparticipado, Causa creadora del orden de los seres finitos: del orden de participación en el ser. La crítica metafísica del ser finito, en cuanto tal, muestra que todo el orden de la finitud, es enteramente condicionado o causado en su ser —y en su obrar causal participado— al Ser imparticipado o infinito como a su Causa primera creadora que “dans esse, dat et essentiam”²⁴⁴.

La causalidad metafísica se advierte, pues, cuando se relaciona lo trascendental con lo categorial. Cuando se contempla, en la perspectiva *trascendental* del ser del ente, el universo intramundano de lo *categorial* finito, limitado, y se busca el modo según el cual se concilia aquella tensión ontológica de dos caracteres de suyo antinómicos: lo “absoluto” del ser como tal (“principio de identidad” absoluta que enuncia la trascendentalidad al valor absoluto del ser y de las “passiones entis”: verdad, bondad...), y lo “relativo”: a saber, la alteridad, o distinción de los entes, que como tales tienen una “identidad (sustancial) *relativa*” a los modos múltiples de ser, subsistentes e irreductibles²⁴⁵.

El principio metafísico de causalidad no enuncia, por consiguiente como los primeros principios correspondientes a las perfecciones transcendentales²⁴⁶, un valor universal absoluto, pues la causalidad sólo afecta a los entes finitos (participantes del ser según una esencia que los limita). No tiene, pues, alcance trascendental. Sto. Tomás observó agudamente este hecho metafísico con sus conocidas expresiones, “esse causatum non est de ratione entis simpliciter”, teniendo en cuenta que “esse universalius est quam moveri”²⁴⁷.

Surge de la consideración del “ente finito” no como “res” (*ens ut nomen*) como mera esencia categorial, sino como “participio” (*ens ut participium*): participante, según esa modalidad

como siendo, no es que sean tal o cual cosa, sino que sean. Esas cosas que nacen y mueren, que empiezan y terminan, que son sólo eso y no lo demás, que actúan de este modo y no de otro, que aparecen subordinadas en su causalidad y dirigidas por una finalidad que las trasciende, esas cosas que son buenas o verdaderas o bellas sólo hasta cierto punto..., todas esas cosas son. La existencia del universo no se explica por sí misma. Que existe es evidente, mas ¿por qué? Esa existencia no es más que un resultado, pero un resultado ¿de qué? Decir que esa existencia se justifica por sí misma, y que no hay por qué asombrarse, es pensar que la existencia del universo es ontológicamente suficiente: que el universo existe por sí mismo (C. TRESMONTANT, *Comme se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu*, París 1966, 55). Y esto ya no nos es dado en la experiencia. La experiencia nos da la existencia del universo, y nos da como el hecho de ser: nos dice sin lugar a dudas que las cosas son. Pero luego, al comprobar que no son absolutamente en ningún sentido, que lo que son no hace que sean y que, por tanto, son y no son, nos vemos inducidos a buscar fuera de ellas la razón por la que efectivamente son, y en consecuencia, por la que son lo que son y así, finalmente, existen>>. C. CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual*, cit., 50—51.

244 TOMAS DE AQUINO, *De potentia* 7, 7.

245 L. de RAEYMAEKER, o.c., 88 ss, habla de los dos principios del orden predicamental: principio de sustancia o identidad relativa (a lo otro que ella), que implica a su vez el principio de distinción de subsistentes irreductibles. Es el “unum” (compuesto, al menos, de esencia y ser; y aquélla de sustancia y accidentes) y el correlativo “aliquid” que connota alteridad: “indivisum in se et divisum a quolibet alio”.

246 Al esse corresponden los principios de “identidad absoluta” y de “no contradicción”, que afirman su trascendentalidad: todo cuanto es, es (escapa a la nada en cuanto es). El ser es el ser (se basta a sí mismo, es completo, absoluto, sin relación con un más allá de sí mismo (Dios, Causa in causada, está incluido en el horizonte trascendental del ser). Hay quien rechaza la noción de nada absoluta como impensable —así Bergson— y como consecuencia “el principio de no contradicción” enunciado en términos de nada: el ser no es el no ser. El enunciado más clásico del mismo escapa a esta objeción: una cosa no puede ser y no ser simultáneamente respecto al mismo aspecto.

Al verum (inteligibilidad del ser) el principio de razón suficiente.

Al bonum (su amabilidad: “quod omnia appetunt”): el principio de finalidad: todo agente obra por un fin.

247 “Lo que no es por sí mismo —pues es finito y por participación— depende de una causa”. (Lo que no es inteligible de suyo, es inteligible por una causa: en términos de verdad trascendental. A veces se enuncia: “todo efecto tiene una causa”. Pero, es evidentemente tantológico).

categorial, de la perfección trascendental de ser, que abarca todo lo real (incluido Dios como fundamento creador, que se infiere como Causa trascendente de lo categorial finido en el ámbito del horizonte trascendental del ser del ente, objeto formal de la inteligencia).

Descartes y el racionalismo postcartesiano, atribuye valor trascendental al principio de causalidad por que concibe a Dios como “*causa sui*”. La infinita potencia de Dios es —para Descartes— la causa que le hace existir a Dios; la esencia divina tiene el poder de darse la existencia, autogenerándose continuamente, siendo verdadera causa de sí mismo. Es tan radicalmente fecunda la esencia divina que se da el ser como causa de sí mismo. Descartes piensa que se proporciona así la causalidad una auténtica universalidad, puesto que según él, si todo tiene una causa, Dios deberá tener una causa; y si el absoluto no tiene una causa, entonces el valor absoluto del principio de causalidad desaparecería.

La noción spinozista de *causa sui* es equivalente de la sustancia divina (la única sustancia) como causa de sí es potencia, fuerza, energía, actividad que se da el ser a sí mismo y a lo distinto de sí. La sustancia es absoluta voluntad de explicarse, en sí, y en sus atributos y modos.

Por ello, la *causa sui* expresa la infinitud—totalidad, es “la expresión analítica de lo infinito en acto, de lo Uno de deviene un Todo idéntico y simultáneo”²⁴⁸. Expresión de la actividad absoluta, Dios *causa sui* se pone a sí mismo y simultáneamente pone sus diferencias; se despliega de modo necesario en atributos y modos; *Deus sive natura*. Es el panteísmo radical. Todo lo que se hace requiere una causa de su hacerse; de ahí que un ser que sea por sí es un ser sin dependencia de otro, lo cual significa que es incausado; por ello la expresión *causa sui* carece de sentido. No se precisa ninguna otra crítica. Basta con esta contundente reducción al absurdo.

Los enunciados del principio de causalidad metafísica más radicales son los que toma en consideración la cuarta vía:

1. *Todo lo que es por participación, es causado por el Ser imparticipado.*

2. *Todo lo que es compuesto, es causado* (compuesto, al menos —en virtud de su diferencia ontológica que arriba exponíamos—, de *essentia* y *esse*); razón de su condición finita y limitada. Las otras composiciones metafísicas no trascendentales, sustancia—accidentes; potencia activa—operación; materia—forma, etc..., implican aquellas como condición de posibilidad. Es la marca de la finitud; su constitutivo metafísico (“*esse receptum in potentia essendi*”)²⁴⁹.

3. *Todo cuanto es finito no es absoluto* (ese absoluto que se impone a la mente cuando reflexiona en el valor trascendental del ser del ente), *sino relativo a una causa absoluta*; pues se opone, *en cuanto finito* totalmente —no sólo superficialmente—, a cualquier otro ente finito (por su esencia o modo de ser), y a la vez se le asemeja totalmente en tanto que son (en cuanto constituídos, por entero, por ese valor de ser que todo lo penetra).

Los enunciados correspondientes a la consideración dinámica del ente finito son los que toman en consideración las vías 1ª, 2ª y 5ª, que se implican: el movimiento del móvil —cambio o devenir (1ª)—, causado por la actividad del agente (2ª), que a su vez no actúa si no sufre un cambio que le pone en condiciones de actuar, siempre con vistas a una finalidad, aunque no sea aquél inteligente (5ª), pueden reducirse a uno:

4. *Todo ser finito que —y en tanto que tal— tiende a actuar con vistas a un fin perfeccionante de otro o (y) de sí mismo, con la condición de haber recibido un cambio de otros agentes, es causado en su mismo obrar de causa segunda.*

En compendio: Todo ser finito cambiante y activo, que participa en el ser, no se puede pensar metafísicamente (en la perspectiva trascendental del ser) sólo como ser; sino además por una indigencia de ser —limitación esencial— que implica una relación de dependencia total en el ser y en el obrar al Ser absoluto y no finito (irrestringido).

248 I. FALGUERAS, *La res cogitans en Spinoza*, Pamplona 1976, 175. Cf. la excelente exposición que hace sobre este tema (Dios como causa sui en el racionalismo) A. L. GONZALEZ, *Teología natural*, cit. 237 ss.

249 Cf. *De ente et essentia*, V, in initio. Sto Tomás lo enuncia a veces —en la perspectiva del “unum” (trascendental)— así: “*quae secundum se diversa sunt non conveniunt in aliquid unum nisi per aliquam causam adunantem ipsa*” (la unión incausada de lo diverso es imposible).

He aquí por qué afirma profundamente Santo Tomás de Aquino que “aunque la relación a su Causa no intervenga en la *definición* (abstracta o “quiditativa”) del ente causado, sin embargo, se requiere necesariamente para su plena inteligibilidad como ente concreto (como *habens esse*: en la irreductible y “concreta” subsistencia que lo participa en propio), pues en tanto que es por participación, se infiere que es causado por otro (implícitamente: por Aquél que “es por esencia”: el Ser imparticipado o irrestricto)²⁵⁰.

Con frecuencia se ha observado que esa era la “*forma mentis*” del Aquinate²⁵¹, en cuya virtud la inferencia del “*maxime tale*”, a partir de orden trascendental; el “*Ipsum Esse*” imparticipado, aparecía ante sus ojos de manera del todo espontánea en su condición de Causa Creadora de la perfección de ser “*diversimode participata*” en la escala gradual de las esencias o naturalezas concretas del orden cósmico universal. *Era tan connatural a él esa visión de Dios en el mundo y del mundo en Dios —emergiendo de la Virtus essendi por esencia— que se contentaba con sugerir el itinerario de la mente hacia Dios que de modo espontáneo siguen todos los hombres que logran liberarse de los hábitos mentales de origen ambiental o personal, que entorpecen el uso espontáneo de la inteligencia creada por Dios, en la que ha dejado su imagen. La imagen del Verbo, de Aquél que es “la imagen del Dios invisible”. Santo Tomás, teólogo, que respiraba habitualmente a pleno pulmón la brisa del Espíritu que se desprende de la “Sacra Pagina”, debería confiar en su poder profiláctico y estimulante de la buena salud mental de sus alumnos de teología connaturalizados con la metafísica bíblica, uno de cuyos puntos focales es la fulgurante luz de la revelación a Moisés desde la zarza ardiendo, del nombre de YHWH (Gen 3,15). No veía la necesidad de explicitar en largos desarrollos “científicos” aquella metafísica vivida.*

El principio de causalidad es un juicio analítico “per se notum”, pues, aunque el predicado no aparece como contenido, sí que se manifiesta como necesariamente implicado de modo “supositivo”, no “inclusivo”, en el sujeto, pues entra en la definición no abstracta o quiditativa, sino concreta, del ente por participación; en tanto que implica (“consequitur ad ea sunt de eius ratione”) su relación a una causa —el Ser imparticipado— de lo que depende de modo total (Cf. S. Th., 44, 1, 1)). Se trata de una necesidad objetiva o impuesta por la evidencia la necesaria relación entre S y P, como una exigencia ontológica: lo participado —y por ello compuesto— es causado por la plenitud desbordante de la perfección participada, que es simple. No es, pues, como sostiene Kant, una necesidad “puesta” por la inteligencia, con alcance puramente subjetivo: por el “juicio sintético a priori”: todo lo que acontece, supone algo a lo cual sigue conforme a una regla”.

Sabido es que para KANT las proposiciones necesarias eran o bien proposiciones “analíticas” que él consideraba como puramente tautológicas y que no interesaban al conocimiento, pura repetición del mismo concepto; o bien proposiciones “sintéticas a priori”, como el principio de causalidad, por ejemplo —dice él— bajo la forma “todo lo que es contingente es causado”, pensaba con razón que es imposible descifrar en la noción de sujeto (“lo contingente”) la del predicado (“causado”); por tanto —concluía—, la necesidad de la proposición reside toda entera fuera de los conceptos, y es la de una forma *a priori*, de una categoría bajo la cual están subsumidos²⁵².

MARITAIN responde acertadamente que la verdadera división es otra. “Las proposiciones evidentes por sí mismas (*per se notae*), son todas conocidas en virtud misma de las nociones que las componen. Pero las unas son “inclusivas” (*per se primo modo*). El predicado está formalmente incluido en la noción del sujeto: lo que existe, existe; todo ser es lo que es; lo que está escrito, escrito está. Estas proposiciones no son tautológicas, pues como todas proposición afirman la identidad *in re* de dos términos nocionalmente distintos; pero son radicalmente insuficientes para edificar el conocimiento. En este aspecto se extraviaba el angelismo de Leibniz, que sólo reconocía la causa formal. (La causalidad material debería, en consecuencia, tomar su desquite ¡y que desquite!)”.

250 “Licet habitudo ad causam non intret in definitione entis quod est causatum, tamen consequitur ad ea quae sunt de eius ratione, quia ex hoc quod aliquid sit per participationem sequitur quod sit causatum ab alio” (S. Th., I, 44, 1, 1).

251 Una buena descripción de esa “forma mentis” metafísica connatural al Aquinate puede verse en L. de RAEYMAEKER, L’idée inspiratrice de la Metaphysique thomiste, en “Aquinas” III (1960) 1—22; Philippe de la TRINITÉ, en Les preuves de St. Thom, en De Deo, Actas del Congreso int., Roma 1964.

252 e. Kant, Crítica de la razón pura, 156.

Las otras proposiciones conocidas de suyo son las “supositivas” (*per se secundo modo*). En ellas es el sujeto quien es de la razón del predicado, incluido en él como sujeto propio y necesario. La chatura de la nariz: la nariz es el sujeto propio del predicado “chato”, de ahí la aserción: toda nariz es roma o no—roma. JUAN DE SANTO TOMÁS en su Lógica (IIª Parte, cuestión 24), a propósito de esas proposiciones en las cuales el predicado es la pasión del sujeto propio escribe: “Aunque el predicado no sea de la esencia del sujeto, el sujeto sin embargo pertenece a la esencia del predicado en cuanto sujeto propio está supuesto en la definición de la pasión”.

Ha sido profundamente perjudicial a la filosofía descuidar esta segunda categoría de proposiciones evidentes de suyo. Aquí la necesidad es exterior a la noción del sujeto, cosa que Kant ha visto muy bien, pero no es exterior a la noción del predicado. A este tipo pertenecen las proposiciones que enuncian el principio de causalidad²⁵³.

Los primeros principios no son derivables unos de otros (con mayor razón el de causalidad, pues “*esse universalius et quam moveri*” y no es de alcance trascendental, según vimos, como los otros), *pero dependen unos de otros*: si se niega uno, deben negarse los demás, en especial el de no contradicción. *No se puede negar el principio de causalidad sin incurrir en contradicción* (como hace Sto. Tomás en la vías). No se puede ser por sí y por otro a la vez. (De ahí su formulación en forma trascendental disyunta: “Todo ser se es bien por otro, bien por si mismo”).

Tal es la llamada prueba indirecta de lo evidente “de suyo” (*per se notum*), por reducción al absurdo. “El devenir supone una causa” ¿Porqué? Porque es el paso de potencia a acto; y la potencia es al no ser como acto a ser. El no ser se convertiría en ser por sí mismo si negamos la influencia de otro, es decir; si negamos el principio de causalidad. Estaríamos incurriendo en la más absurda y flagrante contradicción. (Con razón decían los antiguos: “*nec ipse Deus potest aequare rotunda quadratis*”).

Describamos, para concluir, algunos ejemplos de este saber experiencial originario de la causalidad metafísica que está en la base de la inferencia espontánea de Dios, que cabe explicitar en algunas de las tradicionales pruebas de la Teodicea clásica de los filósofos²⁵⁴. Veamos uno que puede referirse sin dificultad a la tercera y a la cuarta vía. Podríamos describirla como aquella percepción implícita en la intuición primordial de la existencia, por la que se reconoce el hombre inmediatamente como contingente: como ser que no ha sido, y que está sujeto a la posibilidad de no ser. Sobre todo la introspección del propio yo nos conduce a reconocer en el yo que existe un estar sujeto a una existencia fáctica, impuesta: estoy implantado en el ser sin mi colaboración personal aunque puedo libremente aceptar o rehusar mi facticidad; sé que no he sido y que voy a morir, a dejar de ser. Todo ello lleva al presentimiento —quizá libremente reprimido— de que es la nuestra una existencia apoyada *a tergo* en algo que hace que exista; en que existe “Alguien” que hace que haya lo que hay²⁵⁵; que existe el Ser—sin—nada, es decir, el ser absoluto y subsistente que causa y activa todos los seres: al ser—con—nada. O dicho de otra manera, es decir, “*yo existo*” puede llevar implícito esta otra afirmación: “*yo creo*”, estoy religado al ser necesario, fundamentante de mi propio existir contingente²⁵⁶.

La misma consideración del devenir y la actividad causal en el mundo —aludimos ahora a posibles presentimientos del término de las dos primeras vías, ese flujo y reflujo de mutua influencia causal que atraviesa el cosmos de dimensiones “infinitas”, (“cuando una niña tira una muñeca de la cama, Sirio se estremece”, que decía W. Heisenberg)— puede también conducirnos a presentir las razones que postulan la existencia de una Causa primera que se halle fuera de la serie

253 J. MARITAIN, *Reflexions sur l'Intelligence*, cap. II 69—72 donde se comenta; ARISTÓTELES, *Segundos analíticos*, lib.I, lec.10 de Sto. Tomás y comentario de CAYETANO; *Lecciones de Filosofía moral*, cit., 195.

254 Ya describimos en el capítulo II de esta primera parte la experiencia de un Tú trascendente mediado en la relación interpersonal propia del amor benevolente —en variadas inflexiones— en la filosofía personalista judeocristiana de este siglo de evidente inspiración bíblica.

255 Cfr. X. ZUBIRI, *Naturaleza, historia, Dios*, 1955, 316. Cf. infra. c.II,2.

256 Ha insistido en la necesidad de plantear el tema de Dios en esta perspectiva existencial con singular eficacia E. FRUTOS CORTÉS, *La persona humana en su dimensión metafísica*, I *Semana Española de Filosofía*, 1955, 161 ss. Y sobre todo, *Un punto de partida existencial en la Filosofía*, “*Revista de la Universidad de Buenos Aires*”, n.15, (1950), 151—165.

de nexos causales del mundo observable, que constituye el fundamento y sostén de todas ellas, que mueve sin ser movida (como Agamenón o Jerjes en Susa, por su soberana dignidad majestática, que atrae y fascina suscitando el comportamiento deseado, según los conocidos ejemplos de Aristóteles).

La grandeza esplendorosa y la fuerza bienhechora de los valores éticos, culturales, etc., pueden asimismo conducirnos, al advertir la imperfección y fugacidad de realizaciones humanas, al presentimiento de un valor primordial, de una bondad, verdad y belleza primera, que sea el Valor absoluto (argumento climatológico de la participación trascendental, de la cuarta vía).

Y qué decir de la admirable finalidad y el orden de la naturaleza, que se impone con fuerza aun a despecho del contrasentido en los eventos de un cosmos sobre el que recae todavía un desorden inexplicable a la reflexión que no se abre a la Revelación²⁵⁷. De hecho, la constatación del orden de lo macrocósmico o lo microcósmico, o la armonía de un paisaje esplendoroso, ha servido a algunos espíritus para una elevación intelectual (es la perspectiva de la quinta vía) —en forma de presentimiento quizá, pero que puede llegar a ser íntimamente convincente por repetidas experiencias convergentes (Cfr. CEC 37)— de que existe un espíritu inteligente que de cuenta cabalmente explicativa del orden cósmico; o la contemplación del esplendor de la nobleza moral o de la armonía del mundo y a la consiguiente atracción fascinante de la belleza (“splendor veri”), tanto *en el orden metafísico* (el esplendor de todos los trascendentales reunidos), como *en el estético* —que hacen frente, respectivamente, a la inteligencia y al sentido inteligenciado—. (*sapientis est ordinare*)²⁵⁸.

Son muchos los autores que hablan de preparaciones psicológicas que disponen al espíritu para buscar a Dios y encontrarle, que si no alcanzan al valor de pruebas propiamente dichas, pueden contribuir decisivamente al descubrimiento personal de Dios y su providencia creadora. Tales, los argumentos de autoridad: consentimiento universal de los pueblos, convergencia de los grandes pensadores, testimonio de las impresionantes experiencias —muy extraordinarias y humanamente inexplicables— los grandes místicos. El estudio de los indicios de la actividad divina: maravillas de la naturaleza en todos los dominios, milagros, santidad heroica, hechos de orden místico; en resumen, todo dato de experiencia que manifiesta una sabiduría, un poder y una providencia sobrehumanas (lo más no sale de lo menos). Estos hechos pueden servir, sin duda, de comienzo en la búsqueda de Dios apoyada en las exigencias inteligibles del principio de causalidad, o reforzar un itinerario ya emprendido por otras instancias, subjetivas y objetivas. Pero es indispensable una reflexión metafísica que desemboque en la crítica como tal, para darles pleno valor y alcanzar distinta y ciertamente al Creador que es del todo connatural al espíritu humano, como expondremos en el epígrafe siguiente, siguiendo la luminosa doctrina de Sto. Tomás de Aquino²⁵⁹. Pero esta “crítica” precisa el contraste —del que brota toda la metafísica de la participación— entre lo Trascendental y lo categorial.

Pero, como ya observamos, es preciso, para lograrlo, concentrar la atención sobre el elemento puramente inteligible —trascendental— de los conceptos (inmerso en la dimensión representativa) de nuestra experiencia categorial de los entes, abstraídos de la experiencia sensible —la única explícitamente consciente (experiencia óptica)—, que remite al misterio de Dios. He ahí la razón última por la que la metafísica científica —la sabiduría filosófica, no la metafísica natural o del sentido común, que da origen al proceso discursivo del pensamiento formalmente filosófico—

257 Cfr. M. SCHMAUS, o. c., 203. Cf. infra c.II,2.

258 “SAN PABLO afirma refiriéndose a los paganos: “lo que de Dios se puede conocer, está en ellos manifiesto: Dios se lo manifestó. Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo se deja ver a la inteligencia a través de sus obras; su poder eterno y su divinidad” (Rm 1, 19—20; cf. Hch 14, 15.17; 17, 27—28; Sb 13, 1—9).

Y S. Agustín: “Interroga a la belleza de la tierra, interroga a la belleza del mar, interroga a la belleza del aire que se dilata y se difunde, interroga a la belleza del cielo..., interroga a todas estas realidades. Todas te responden: Ve, nosotras somos bellas. Su belleza es una profesión (“confessio”). Estas bellezas sujetas a cambio, ¿quién las ha hecho sino la Suma Belleza (“Pulcher”), no sujeto a cambio?” (serm. 241,2). En este texto agustiniano percibimos un eco de la Sabiduría revelada: “si seducidos por su belleza (de los bienes sensibles) los tuvieron por dioses, debieron conocer cuanto mejor es el Señor de ellos, pues es el autor de la belleza quien hizo todas estas cosas”. (Sb 13,3).

259 F. VAN STEENBERGHEN, *Ontología*, 1957, 174.

es el saber cuyas conclusiones son más fáciles de presentir y más difíciles de asimilar en sí mismas, en su más elevada inteligibilidad.

PARTE III

RESPUESTA A UN FALSO DILEMA

En esta III parte mostraremos como los datos empíricos más fiables de las ciencias que estudian los orígenes del Universo, de la vida del hombre (parte I), refuerzan y confirman el itinerario de la mente –siempre y sólo metafísico– que conduce a la inferencia de Dios creador en diversas inflexiones complementarias que estudiamos en la II parte; examinamos las implicaciones antropológicas de la esencial dimensión trascendente del hombre que le constituye en la dignidad de persona, imagen de su Creador.

1. Escala Óptica, evolución y prueba de Dios Creador.

Sea lo que fuere del contencioso al que nos referimos en la I parte, entre los que admiten o rechazan como científica la hipótesis de la evolución –creo abusivo calificarlo de teoría científicamente probada (yo carezco de competencia para pronunciarlo categóricamente –si bien), es claro que, como justamente observa C. Tresmontant, desde el punto de vista filosófico, *la aparición en el mundo de órdenes de realidad irreductibles —aparición de la vida, y, después, la aparición del pensamiento— plantea un dilema. O bien* se dice que lo real, el mundo, tenía desde siempre en sí la vida y el pensamiento, por lo menos en germen —esto es lo propio del *animismo cósmico* y *pansiquismo*—. *O bien* se dice, como hace el atomismo, que la vida y el pensamiento no son más que la materia en movimiento –esto no es respetar lo real, sino desnaturalizarlo—. *O bien* se reconoce que la vida constituye un orden irreductible al orden meramente físico, y que el pensamiento constituye un orden distinto, irreductible al físico y al solamente biológico. Este es el punto de vista realista y honrado respecto de lo real. Si se quiere mantener que el mundo es el único Ser, y por consiguiente que hace diez mil millones de años el único Ser no era más que materia inanimada, no viviente ni pensante, es imposible comprender cómo la vida y el pensamiento han podido aparecer en el mundo. Es, en suma, la *novedad de ser* la que plantea problemas.

La famosa *Scalae Naturae*, o Gran Escala del Ser –la escala óptica– de Platón, Aristóteles y Santo Tomás, es una gradación *ontológica* pero no necesariamente *arborescente* _ _ _ _ *genética* (ni siquiera cronológica). Los AA, cada vez más numerosos y sistemáticamente silenciados por la ciencia oficial, afirman que es una jerarquía no una genealogía. Es decir, es un ordenamiento *ideal* y no *filial*. En el sentido de que unos descienden de los otros. Son una serie de *callejones sin salida* sin las líneas laterales que los conecten, en el sentido de una metaespeciación.

Si por *organismos intermedios* entendemos una gradación que conectarían las distintas especies entre sí en secuencia generativa –que es lo que los autores evolucionistas significan con este término– esto tampoco resuelve el problema, porque estos seres *intermedios* parecen ser sólo *entes imaginarios* postulados por la hipótesis evolucionista que sería –para estos AA.- un mito si valor científico, pero no realidades biológicas. Seres abstractos, no sólo *jamás encontrados* –por muchos antecesores comunes al simio y al _ _ _ _ que se inventen, sino además, *imposibles de concebir*.

Esto, que ya había sido demostrado desde el punto de vista paleontológico, por la *ausencia de fósiles intermedios* parecen confirmar los estudios basados en la comparación de las secuencias de aminoácidos de las proteínas de distintas especies.

Desde el punto de vista de la biología molecular comparada, tampoco existen organismos *intermedios*, por las razones que expusimos en el capítulo III de la I parte de este breve tratado.

De hecho, son cada vez más los científicos evolucionistas que han conservado su sentido crítico, que están al tanto de los últimos descubrimientos en el campo de la biología

molecular, que han comenzado a postular el origen polifilético de las especies. Es decir, nada de *ameba primitiva*, de la cual se habrían derivado las distintas especies (la postura darwinista). Nada de *árbol genealógico común*, sino simplemente árboles. Uno para cada especie o grupo básico. Es decir, microevolución intraespecífica, no metaespeciación o macroevolución generalizada. Lo cual significa que *las especies se originaron cada una por separado* independientemente unas de otras según un orden sapiencialmente dirigido —en escala óptica ascendente— hacia la aparición del hombre. Y si esto fue así, entonces no hay otra salida que postular que se originaron a partir de la materia no viviente. La materia inanimada que —por sí misma— no puede originar ninguna especie. Ni siquiera una *ameba*, ni una molécula de proteína, porque todos los seres vivos, desde una *simple* ameba, hasta un Homo Sapiens, se caracterizan por una organización de fantástica complejidad, que no sólo no está presente (ni en esbozo) en la materia no viviente, sino que está positivamente excluida de aparecer, en términos absolutos, a partir de las leyes que rigen la misma. Leyes que hacen que la materia inanimada tienda inexorablemente hacia el desorden y la degradación.

Dejando a un lado la cuestión del primer comienzo posible del mundo —que excluye "a radice" el ateísmo, porque la nada es infecunda— es el comienzo de nuevo ser el que plantea inevitablemente la disyuntiva que enunciábamos al final de la I parte (haya o no filogénesis, debe admitirse que la descripción comparativa de los grados de la escala óptica —vida, especies de seres vivos, aparición del homo sapiens, un plan inteligente teleológicamente orientado al hombre, síntesis de materia, vida y pensamiento, que postula el Dios creador. En efecto, *o bien* se dice que lo viejo contenía lo nuevo, al menos "en potencia" y esto es lo propio del *preformacionismo* que en nuestro caso nada justifica, pues lo más no sale de lo menos²⁶⁰. *O bien* se dice que lo nuevo no es tan nuevo como parece, y que esta apariencia de novedad de ser se reduce a una simple ordenación del viejo ser, la materia. Es la tentativa de reducción típica del *atomismo materialista* tantas veces "propuesto" desde Demócrito²⁶¹. *O bien* se reconoce el

260 Las cosmogonías antiguas egipcias y babilónicas (a las que antes aludíamos) o el mito del "huevo cósmico" de los orígenes, reviven, en sus elementos sustanciales, en el preformacionismo evolucionista de raíz hegeliana y marxista. Véase en C. Tresmontant la crítica a E. KAHANE, (*Raison présent, Materialisme et réalité*). *El problema de la existencia*, cit 87 ss.

261 El atomismo materialista, tanto en su forma marxista como en la mecanicista premarxista, reduce lo viviente y lo presente a materia en movimiento. No habría, pues, emergencia de algo nuevo: no hay originalidad alguna específica del viviente, sino materia eterna colocada con cierto orden. Se violenta la experiencia para evitar a la inteligencia el escándalo de la aparición de lo nuevo, Cf. la atinada crítica de TRESMONTANT (*Comment se pose...* cit) —donde se recogen diversas formulaciones con amplia bibliografía— a lo absurdo de esta posición.

J. MONOD (*El azar y la necesidad*), renuncia a pensar: debería "imitar el mutismo de las plantas" (ARISTÓTELES). El azar no permite explicar la constitución de la menor de las moléculas y, por tanto, del más simple ser monocelular. Las posibilidades de que se forme casualmente se han calculado en cifras que rebasan todo lo que nos está permitido imaginar, sobre todo si se piensa que — como hemos expuesto — la vida ha aparecido después que el planeta ha sido preparado para recibirla, sin demora, y que, además, la evolución biológica es acelerada.

¿Podría un bloque de mármol, separándose "casualmente", transformarse en "La Pietá" de Miguel Angel? Y sin embargo esto no es nada en comparación con la hipótesis de que, como consecuencia de "casuales" dinamismos, no surjan de la "ciega" materia estatuas, sino seres vivos.

Es un simple ejemplo simbólico, pero que da idea y sentido de lo que es una absoluta imposibilidad, la misma que el evolucionismo espontáneo. Ya no estamos en el cuadro de las opiniones al menos discutibles. Estamos en la absoluta certeza, en la absoluta imposibilidad.

Lo que no puede dejar de inducir, con todo respeto, a una reflexión sobre la impresionante miopía, más bien sobre la ceguera de tanta ciencia oficial, de tantos ilustres científicos. Sobre todo sorprendente la enorme incoherencia de los dos pesos y las dos medidas.

"Supongamos un palenteólogo que recoge una pobre esquirra de piedra con clara forma de lanza. No hay duda: "es obra de un ser inteligente". Pero supongamos que ve una epeira —araña— en el centro de su espléndida red, o contempla el vuelo majestuoso del águila, o admira la perfecta dinámica de un pura sangre al galope, o estudia la perfecta línea penetrante de un escualo, o verifica el increíble desarrollo de una célula microscópica, del huevo fecundando en el seno materno, hasta convertirse en el neonato, y escucha hablar a ese niño y lo ve convertirse en un hombre, y sin embargo sentencia: "he aquí, en definitiva, la lenta, espontánea, admirable construcción de la actividad caótica. He aquí la obra de la

hecho de la *génesis de incesante novedad* en el mundo cuya historia no conocemos distintamente, y no es posible decir que el viejo ser, el antiguo estado de las cosas, basta para explicar lo nuevo, justamente porque lo nuevo no estaba preformado ni precontenido en lo viejo. Su origen no tiene su causa en los viejo

Este planteamiento del problema nos permite comprender mejor un análisis muy antiguo, propuesto por Aristóteles hace casi veinticinco siglos. Aristóteles no conocía la teoría de la evolución cósmica, ni la hipótesis de la evolución biológica. Pero había comprendido que la organización de la materia, la información de la materia, es un problema. No se puede decir, como pretendían los Atomistas, que la materia múltiple baste para explicar por sí misma su propia información. La organización no puede venir, sola, del caos, o de la materia no organizada. Es necesario reconocer la acción de un principio de información, distinto de la materia.

Hoy el problema todavía es más claro, puesto que conocemos un estado de la materia que precede a su información, a su estabilización, a su vitalización y a su mentalización. No podemos decir que esta materia no organizada y no pensante, baste para explicar, sola, la aparición de seres organizados y pensantes.

Así pues, *o bien renunciamos a enjuiciar lo real*, y nos contentamos con dejar constancia del hecho de la epigénesis (“*novitas essendi*”), de la evolución la materia no viviente y no pensante a la materia viviente y pensante. *O bien*, para enjuiciar los datos, *nos vemos obligados a reconocer que, si la vida y también el pensamiento han aparecido en el mundo*, es porque *la materia ha recibido una información*, ha sido trabajada desde dentro *por un principio de organización, que es al menos igual a lo que aparece en la experiencia: es Ser, Vida, Pensamiento*. Porque el ser no puede venir más que del Ser. La vida no puede venir más que de la Vida. El pensamiento no puede venir más que del Pensamiento, y no de lo que no es pensamiento.

La nueva dificultad que encuentra el panteísmo hoy, en su forma teológica y en su forma laicizada, es ésta: si es cierto, como tantos afirman, que el mundo está en génesis, en evolución —se admite o no el transformismo metaespecífico biológico—,²⁶² que va de la materia no viviente y no pensante a la materia vitalizada y pensante, hay que decir, desde el punto de vista del panteísmo, —o, lo que viene a ser lo mismo, desde el punto de vista de toda filosofía que establece como punto de partida que el mundo es el único Ser— que el Absoluto está en génesis, en evolución.

Eso no lo sabía Parménides. El devenir que él conocía, los nacimientos y las muertes en nuestro planeta, creyó poderlos considerar como ilusiones y puras apariencias, del mismo modo que los autores de los antiguos *Upanishad*. El Ser absoluto, pensaba Parménides, no puede estar en génesis, porque el mito teogónico no tiene ningún sentido. Si, pues, el Mundo está en devenir, eso prueba que el Mundo no es el Ser absoluto.

Pero, ¿qué diría Parménides en presencia del hecho de la evolución cósmica que se impone a algunos espíritus? ¿Seguiría diciendo que este hecho no es más que una apariencia, una ilusión, y que el Ser está inmóvil en su sitio?

Hegel repropone —contra la clásica teoría judeo-cristiana que reinterpreta desfigurándola, en clave inmanentista— el antiguo mito teogónico, cuando afirma que el Absoluto está en génesis, en devenir, *sich selbst werden*.

Ahora bien, si el Absoluto está en génesis desde hace una eternidad, ¿cómo no está acabado? ¿Por qué es necesario esperar a la filosofía de Hegel para que el Absoluto se haga finalmente conciencia de sí mismo y Espíritu absoluto? ¿Cómo puede haber una historia trágica

materia ciega". No es sino la humillante consecuencia de la apriorística, y por consiguiente anticientífica, negación del Creador: como confesó el gran biólogo Jean ROSTAND, "no se ve entonces otro camino" que aceptar el evolucionismo espontáneo. (Cf. P. C. LANDUCCI, *Ibid*, 87).

Hay excelente libros que ejemplifican muy eficazmente lo absurdo del intento de explicación por el azar de las maravillas de la creación en cualquiera de los seres de la escala óptica, en el macrocosmos, en el microcosmos (como el difundido de J. SIMON, *A Dios por la ciencia*, Sevilla 1985).

²⁶² Personalmente soy cada día más escéptico sobre su existencia y posibilidad, pero, en todo caso, es completamente secundario para nuestro razonamiento.

y un desarrollo en el Absoluto?²⁶³. Esta teogonía trasladada por Engels al registro materialista, afirma que el único Ser, o el Ser absoluto, es no la Conciencia, como en Hegel, sino la Materia, está en auto-génesis, en auto-desarrollo, *Selbsterzeugung*, nos dice Marx.

El análisis propuesto por Aristóteles al que aludimos antes, muestra que el mito teogónico, en su versión idealista, o en su versión materialista, no tiene ningún sentido: sólo un Ser que es vida y pensamiento en acto puede hacer inteligible el hecho que se nos impone, en la experiencia de la génesis de un mundo que pasa del orden previviente al viviente, y después ve germinar en él seres pensantes²⁶⁴. (La presentación caricaturesca que R. Dawkins hace de este argumento del designio inteligente del Universo en expansión —con la intención de descalificarla— es de vergüenza ajena).

Tomás de Aquino presenta la argumentación aristotélica de un modo más radical, en la perspectiva metafísica, trascendental —expuesta detenidamente en la II parte de ese libro—, que permite alcanzar distintamente al Dios trascendente y creador. En efecto: el que es capaz de suscitar la menor brizna de ser, que no sea mera organización de lo que ya existe o mero despliegue formal de virtualidades precontenidas en él —es decir, verdadera "epigénesis" o novedad de ser— es capaz de dar el ser haciendo "que sea" todo cuanto es, al mundo en su integridad; y ello porque el ser es un valor "trascendental": omniabarcante, omniconstituyente, de todo cuanto escapa al naufragio de la nada —es decir, de cuanto "tiene parte" en el ser—; y no puede ser otro que Aquél cuya esencia es Ser sin restricción y Causa creadora trascendente de todo el orden de los entes finitos que de él participan. Es la vía de la participación —la cuarta vía— que presta plena inteligibilidad metafísica a las otras cuatro que, tomando como punto de partida un índice de limitación, conducen como tales a un Primero trascendente según un aspecto, aquél que en cada una de ellas toma en consideración su punto de partida.

3. La trascendencia del hombre respecto a su especie, como fundamento de su dimensión ético-religiosa y de su condición familiar y social. Su finalización en el segundo Adán.

La teoría de la evolución no puede explicar cómo surge la vida por primera vez, sino solamente —en todo caso (son cada vez más los que lo niegan) y no siempre— *cómo aparecen especies vivas diferentes. Tampoco puede explicar la inteligencia*, pues la inteligencia no se reduce a la determinación genética de una especie, sino que comporta una peculiaridad completamente distinta, a saber, que los individuos sean superiores a su especie. Esta tesis se

263 "Actualmente no se nos dice —escribe C. TRESMONTANT— que los dioses se engendren a partir del caos original y se destrocen mutuamente, como exponían las antiguas mitologías egipcias y asirio-babilónicas. Pero se nos dice que el Absoluto se engendra progresivamente mediante un proceso trágico. El desgarramiento, die Enteweiung; la alineación de la sustancia divina, die Entfremdung, son necesarios a la génesis del Absoluto. El mal no es ajeno a la esencia divina. Es necesario que el Absoluto supere, die Aufhebung, su propia alienación para volver a sí mismo y acceder así a su propia plenitud, con miras a llegar a ser finalmente, El Espíritu Absoluto. La creación del mundo no es más que la alienación de la Scie divina. La teogonía hegeliana no es politeísmo, sino monista. Pero conserva de las antiguas mitologías los elementos sustanciales que no pueden disimular ni transformar radicalmente con su conceptualización. Y cuando esta teogonía es actualizada, proponiéndose en vez de una génesis del Espíritu absoluto una autogeneración —Selbsterzeugung de la materia (Marx)— esa transposición, esa inversión, no cambia en nada el carácter fundamentalmente mitológico de la teoría propuesta".

"Siempre se trata, como doce S. IRENEO a propósito de la gnosis de Valentín, de una mitología trágica y de una tragedia fantástica. (Adv. Haer I, IV, 3)". "Un análisis objetivo y fiel nos inducirá inevitablemente a admitir con Aristóteles que el mundo real con todo lo que contiene presupone y prerrequiere un Ser en acto que sea Vida y Pensamiento. "Si no se adopta nuestra explicación, el mundo debería venir de la Noche, de la Confusión general y del No-ser, lo cual es absurdo". C. TRESMONTANT, *Como se plantea hoy...* cit. 363.

264 Ibid. Cf. ARISTÓTELES, L, 6, 1071 b; 7, 1072. C. TRESMONTANT se apoya en el Estagirita; pero es evidente la inspiración de la 5ª y 4ª Vías de TOMÁS DE AQUINO, que implican la perspectiva trascendental de la participación en el ser más allá del horizonte del genial pensador griego.

puede expresar de la siguiente manera: *el ser humano no está finalizado por su especie*. De ahí su peculiar *dignidad como persona*.

El individuo humano no se agota en ello: no se limita a ocuparse de mantener la especie a través de su vida, sino que tiene su propia existencia a su cargo. *Su existir activo está en sus propias manos*.

El hombre no está finalizado por la especie, pero eso no significa que no esté finalizado, sino que *vive entregado a su propio dominio, a su propio albedrío*.

El individuo humano sobrepasa por encima de la especie: es persona y queda abierto a unas leyes cuya adhesión no implica necesidad automática, sino que puede cumplir o no cumplir. *Las normas éticas*, en tanto que no son leyes físicas ni psicológicas que dependan de la biología animal, *son leyes del ser libre para el ser libre*. De manera que si estas leyes no existieran, o un ser humano se empeñara en decir que no hay normatividad ética, o que tal normatividad no se explica por su carácter de ser personal libre, sino por convención o tradiciones culturales, o por acuerdos o pactos, entonces él mismo se limitaría a la condición de mero animal, se aceptaría reducido a ese nivel²⁶⁵.

¿Cómo aparecen *las leyes naturales*? Según una historia que muchos hacen comenzar en el *big bang*, una historia o un tiempo anterior a la evolución biológica, la cual supone la existencia de átomos pesados. Lo cierto es que estas leyes *no pueden ser incumplidas*, sino que según cierto estado energético aparecen unas leyes, y según otro estado energético aparecen otras (por la emergencia de lo nuevo, como ocurre en la aparición de la "biosfera" —vitalización de la materia estabilizada— que implica leyes biológicas radicalmente nuevas, como veíamos). Es decir, son leyes que expresan estados energéticos distintos; son leyes naturales, pero tienen en común que imponen una necesidad física. No son leyes de libertad.

La libertad abre un ámbito diferente, que no tiene nada que ver con lo físico. Es ahí aparece la normatividad ética que comporta una oposición o alternativa: cumplir la norma o no cumplirla; pues si bien, señala obligatoriedad —una vinculación categórica (necesaria) con lo absolutamente bueno—, no es de forzoso cumplimiento: una atadura, de orden moral, que nos deja "suelos". Bien o mal son nociones estrictamente éticas que sólo se captan si se es libre. El ser humano es un ser personal, capaz de entender su destino y el camino que conduce a él.

Primaria, estricta y propiamente, decimos bueno y malo de lo que hacemos según las decisiones libres. Esto está en estrecha relación con la existencia de una norma primaria: haz el bien, no hagas el mal; si haces esto, bien; si no lo haces, mal. Hacer el mal, lo que no conviene, es opuesto a hacer el bien. Bienes, males; normas cumplidas, normas conculcadas.

De una manera traslaticia se puede hablar de una buena mesa o de una mala mesa, de un buen clima o de un mal clima, pero son acepciones secundarias. Donde realmente aparece su original sentido es en la ética. Es el hombre en su totalidad personal el que "se hace" por libre decisión, bueno o malo (autodeterminándose en hábitos perfectivos: virtudes; o defectivos: vicios). Las normas técnicas, lógicas, artísticas, etc., no afectan —de suyo y directamente al menos, pues pueden estar imperadas por la normatividad ética— a una calificación absoluta de la persona como buena o mala, sino sólo relativa a una determinada dimensión de su obrar. Es la clásica diferencia entre el "bonum honestum" —el bien plenario de la persona absolutamente tal, que se impone a la conciencia de modo categórico y absoluto, señalando una necesidad moral a la conducta humana— y los bienes útiles y delitables: aquellos lo son sólo como medio, y estos son una repercusión o redundancia en los poderes afectivos del sujeto, de algo bueno o malo absolutamente, "de suyo", (honesto—deshonesto) y del que aquellos recibirán su clasificación moral. Aquí está el "lugar" privilegiado de emergencia en el plano de la conciencia —en la voz del imperativo moral "la palpitación sonora" de la voz de un Dios trascendente y

265 F. J. AYALA, una autoridad mundial en evolucionismo, (Cfr. *La evolución del hombre*, en "Ciencia y sociedad", Madrid 1998, 246 ss.), argumenta, desde su personal condición de no—creyente, que las normas de la moralidad no son productos de la evolución biológica, sino de la cultural; emergen como consecuencia de las tradiciones sociales y religiosas. Estas emergen del libre comportamiento del hombre en sociedad ("animal político", que precisa de los demás hombres y de las tradiciones culturales de su entorno convivencial para existir y realizarse como hombre) constitutivamente religado a su Creador.

personal— de la dimensión religiosa de la persona humana, como exponíamos arriba en la III parte de este ensayo.

La familia es una prueba de que la humanización no se reduce a la hominización simiesca pre-humana.

El hombre es *zôon politikon*, animal social. Ningún animal es social como lo es el hombre. Los otros animales están finalizados por la especie y, por tanto, conviven, se ayudan unos a otros y combaten con los extraños. Pero eso no es la sociedad. La única sociedad en sentido estricto es la humana: *sociedad significa metaespecificación: relación entre seres vivos subjetivamente inteligentes*. El hombre es un ser social porque es un ser dialógico, es decir, capaz de expresar lo que piensa a los demás y establecer así una red comunicativa. La sociedad, en última instancia, es la manifestación de lo interior a los demás en régimen de reciprocidad.

La intersubjetividad es justamente la relación entre individuos que son —todos ellos— superiores a la especie. Y eso es sociedad. La sociedad no se origina por un pacto entre individuos previamente aislados. Los hombres nacen en una *primera institución social* que es la familia; sus relaciones, por personales, son dialógicas, marido-mujer, padres-hijos.

Evidentemente, la generación sirve a la especie, pero no se agota en ello, sino que está presidida por relaciones solamente posibles si el hombre es un ser dotado de inteligencia y voluntad, capaz de amor constante. La unión entre una hembra y un macho en ninguna especie pasa de la época de celo, o de una nidificación intermitente. En cambio, la mujer es siempre receptiva. De ahí la institución matrimonial. La unión estable de la pareja que da origen a la familia es, entre los mamíferos, exclusiva del hombre, así como el cuidado de la prole, es decir, la puesta en funcionamiento de las capacidades del hijo en orden a la sociedad.

Es significativo que en la complementariedad sexual, por la que un hombre y una mujer se hacen potencial y mutuamente fecundos, las personas no se encuentran, se dan y se reciben sólo, ni principalmente como productores y donadores de células complementarias, sino como personas; al hecerse *una caro* viven ese encuentro como entrega personal, como expresión genuina del amor entre personas iguales y complementarias. El mismo gesto corporal que permite engendrar es el mismo gesto que expresa propiamente el amor sexuado; significa, por tanto, que no se trata simplemente de un proceso que dará origen a un nuevo organismo, como en el caso de la reproducción de los animales y derivado de ello de los mecanismos de especiación, sino que se trata del origen de una persona que es corporal. No se trata, por tanto, ni de cómo se reproducen ni de cómo se aisló reproductivamente la especie humana, sino cómo tiene principio cada nuevo ser humano personal desde que aparecieron Adán y Eva.

El primer reconocimiento entre dos seres humanos fue el reconocimiento entre Adán y Eva. Y esto “no fue una casualidad, pues la pluralidad primigenia —la alteridad sexual— no estaba llamada a agotarse en sí misma, sino que debía ser principio de multiplicación”. Sólo ellos son *primeros padres* de todos los humanos al reconocerse como varón y mujer. No hay seres previos (en la presunta línea de antecesores del primer hombre y de la primera mujer) que sean partícipes y colaboradores, *con causas* del poder creador del Amor de Dios (*procreación*). Antes de ellos sólo hubo *reproducción* —entrega de células— y sólo a partir de ellos comienza *la procreación de personas que reflejan la imagen de Dios* dotadas de alma espiritual (capaces de comunión personal): los hijos son el fruto del Amor de Dios y de la expresión del amor mutuo, de la entrega personal al otro de cada uno de los progenitores²⁶⁶

El acto originario de un nuevo ser humano es el núcleo de la paternidad en la maternidad: es un acto trascendente que sobrepasa la mera unión sexual de un hombre y una mujer, porque el hombre sabe de quién procede, como también los padres conocen que el hijo procede de ellos.

La relación del hijo con el padre, por ser constitutiva y originaria, remite inevitablemente al origen del propio ser: el hombre es interpelado por su propio origen, interpelación que le encamina al reconocimiento de su carácter de ser generado, del que no puede hurtarse: no puede soslayarlo o sustituirlo. La identidad personal es, por tanto, indisociable de ese reconocimiento. Sin embargo, uno de los fenómenos más notorios de las

266 Cfr. Antonio RUIZ RETEGUI, *La pluralidad humana*, “Annales Theologici”, vol. 11, 1997, 67—109. N. LÓPEZ MORATALLA, *Origen monogenista*, cit., 229 ss.

ideologías modernas es el no querer ser hijo, al considerar la filiación como una deuda intolerable y como consecuencia el llamado por Cordes “el eclipse del padre”. La abdicación de las responsabilidades de _ _ _ _ _ . Es uno de los frutos más amargos —“flores del mal”— del olvido de la antropología cristiana del hombre “imagen de Dios”: del Dios revelado en Jesucristo que es uno y único, pero no un solitario, sino una Familia, cuyo origen es Dios Padre, “de quien procede toda familia en el cielo y en la tierra (Ef, 3, 15)²⁶⁷

Otra prueba irrefutable, aunque negativa, es que el hombre puede atentar contra su especie. *Si el hombre puede ir contra su especie, es evidente que no está finalizado por ella; ningún animal va contra su especie*. El único animal que organiza guerras es el hombre. *La guerra es un hecho humano, no un hecho intraespecífico*. La guerra es del hombre contra el hombre. La sentencia de Hobbes: *Homo homini lupus*, no es correcta, porque el lobo no es un lobo para el lobo. En los combates por el mando de la manada o por la hembra, la lucha termina cuando uno está vencido; es una lucha que no mira a la muerte. Pero el hombre no es así. En la historia del hombre acontece un episodio tan monstruoso como es la guerra, *prueba —trágica—* de que no está finalizado por la especie, riesgo —inevitable en la libertad personal creadora— del mal uso —mal moral— del don de la libertad, que otorga el Creador a la criatura inteligente que refleja su imagen.

Reflexiones conclusivas.

1. El evolucionismo anticreacionista; como mito pseudoreligioso de sustitución. La nueva religión atea “New Age”.

Son muchos los tópicos que hoy en día pasan por ser legales en tantas divulgaciones científicas de ignorancia abismática, tanto en novelas pseudocientíficas, como también en libros de texto presentados a la formación en colegios y universidades, así como en otros ambientes científicos de poco y de mucho eco social. Para quienes creen que la relación entre la Iglesia y la ciencia se resume a Galileo, puede ser una novedad descubrir que el nacimiento —a finales de la Edad Media— y desarrollo de la ciencia experimental, tuvo su origen dentro del seno cultural cristiano. Cualquier historiador imparcial no puede menos que reconocer las aportaciones que la Iglesia ha hecho a la cultura occidental, en monasterios, en el nacimiento de universidades de las diferentes ciencias, en las maravillas del arte de las catedrales, en los orígenes del Derecho internacional, en los precedentes de la economía moderna en la Escuela de Salamanca, en el desarrollo de la obras de beneficencia cuando nadie se preocupaba por los más pobres y en la progresiva erradicación de muchas conductas inhumanas. La fe siempre ha sido una fuente inagotable de iniciativas y energías para hacer el bien y frenar el mal que con tanta facilidad se ha propagado durante toda la historia del hombre sobre la tierra.

El problema es que el hombre es un animal incurablemente religioso, y en una atmósfera crudamente materialista, simplemente, no puede sobrevivir. Es necesario entonces proporcionarle un sustituto pseudoreligioso. Alguna forma de *espiritualidad*, que sin cuestionar los fundamentos de la cosmovisión materialista le brinde, en cierta forma, el consuelo, la esperanza, el sentido del misterio e incluso la práctica de ritos culturales de la religión tradicional.

Por eso toda época de materialismo clásico sucede lo que Spengler denominaba *segunda religiosidad*: un mito de sustitución. Y el evolucionismo va a ser uno de los pilares de esta nueva religión.

267 Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Dios Padre, origen de la vida trinitaria, como fuente ejemplar y meta de la maternidad de María y de la Iglesia*, “Eph. Mar. 49 (1999) 53—125. Un resumen puede verse en Actas del XX Simposio Int. De Teol. De 1999. Pamplona, 324—342

ANEXO

LA CREACIÓN EN EL MENSAJE BÍBLICO

En un libro he estudiado la tipología de los diversos tipos –naturales y sobrenaturales– de acceso intelectual a Dios. Todos ellos se inscriben en la misma perspectiva trascendental propia de la metafísica, en la que se inscriben también –y sólo en ella– la Revelación bíblica sobre el misterio de Dios Creador, con su vida trinitaria y su autocomunicación salvífica. El ateísmo sólo se explica por una desatención culpable de las exigencias inteligibles de la experiencia ontológica del ser del ente, implícita –como condición de posibilidad de cualquier experiencia propiamente humana.

La hipótesis evolucionista debe estudiarse –toda insistencia es poca– en un plano estrictamente científico, con independencia de consideraciones religiosas o filosóficas que están fuera de lugar en el ámbito de las ciencias experimentales; aunque, como toda ciencia –incluidas las “filosofías segundas–, deben estar orientadas por la guía sapiencial de la Metafísica filosófica y de la Sabiduría revelada recibida en la fe teologal; si se trata de un científico cristiano (como decíamos en la introducción metodológica a este ensayo).²⁶⁸

Bien entendido que no debe buscarse una confirmación de la teoría de la evolución ni en la Biblia ni en la Metafísica porque pertenecen a niveles epistemológicos distintos, convergentes y complementarios en la búsqueda de la verdad de los orígenes. El acceso a Dios creador es sólo y siempre metafísico, sea natural o sobrenatural.

La luz de la Palabra creadora de Dios, que se autocomunica en el Espíritu por la Revelación bíblica. Pero como decíamos en la introducción, ejerce una función de guía de la razón, especialmente en el recto ejercicio de la metafísica natural _ _ _ _ _ en el uso espontáneo de la inteligencia. (Como decía Einstein: “Si la naturaleza lo fuera inteligible, no habría ciencia –véase: *La mente del universo* de Mariano Artigas, que citábamos en la I parte de este breve tratado–). La razón científica _ _ _ _ _ una inteligencia trascendente del Universo ordenadora. Por eso la ciencia natural se trasciende a sí misma, porque contiene como presupuesto implicaciones metacientíficas (metafísicas) que invitan a una reflexión formal y explícitamente metafísica y teológica (subyacente a la Biblia, como vimos arriba).

De hecho, la Revelación bíblica ha guiado la inteligencia humana en su función sapiencial a una metafísica creacionista, que funda una interpretación filosófica del hombre abierta a la trascendencia. Ella es la única que permite dar sentido y orientación a la vida humana en su trayectoria histórica hacia su verdadero destino en Dios Creador, Alfa y Omega de la historia. (Proporciona un control negativo para no errar y un positivo impulso de progreso en el esfuerzo de la razón natural por lograr una sabiduría natural metafísica y ética, que deriven de la superior guía y orientación de la fe sobrenatural, mediante una especulación que jamás deja de ser netamente racional).

La inteligencia humana puede, ciertamente –así lo hemos mostrado ampliamente en la II parte–, encontrar por sí misma una respuesta a esta cuestión de los orígenes, alcanzando la certeza de la existencia de Dios Creador. Pero Dios quiso revelar esa verdad de la creación tan oscurecida con frecuencia y desfigurada por el error, como consecuencia de la caída, yendo más allá de la confirmación y esclarecimiento del saber natural que todo hombre puede lograr²⁶⁹.

La razón de esto, según el Catecismo de la Iglesia Católica es que la verdad de la creación es tan importante para toda la vida humana que Dios, en su ternura, quiso revelar todo lo que es saludable conocer acerca de ella, en una progresiva manifestación de su misterio, que es inseparable de la revelación y de la realización de la Alianza del Dios único con su pueblo, al cual se revela como Aquél a quien pertenecen todos los pueblos de la tierra y la tierra entera,

²⁶⁸ En este apartado recojo un resumen de la amplia exposición sobre el tema que hago en mi libro “El misterio de los orígenes”, Pamplona 2001, en cuya primera parte teológica ofrezco el estado de la cuestión en la exégesis de la revelación bíblica sobre la creación.

²⁶⁹ Cfr. JUAN PABLO II, Carta encíclica *Fides et ratio* de 1998, passim.

como el único Dios que hizo el cielo y la tierra²⁷⁰, que “ha creado” libremente al hombre para que tenga parte en su vida bienaventurada” (CEC, 1).

Por eso, “la creación es revelada como el primer paso hacia esta Alianza (que es la perspectiva de la revelación bíblica), como el primero y universal testimonio del amor todopoderoso de Dios (cfr. *Gn.* 15, 5; *Jr.* 33, 19–26). Por eso, también, la verdad de la creación se expresa con un vigor creciente en el mensaje de los profetas (*Is.* 44, 24), en la oración de los salmos (*Ps.* 104) y de la liturgia, en la reflexión de la sabiduría (*Pr.* 8, 22–31) del Pueblo Elegido. Pero entre todas las palabras de la Sagrada Escritura sobre la creación, los tres primeros capítulos del *Génesis* ocupan un lugar único²⁷¹. Y cabe añadir –así lo justificamos ampliamente en nuestro estudio– que contiene de modo latente, en su sentido pleno, a la luz del misterio de Cristo, toda la revelación bíblica que arranca del *Génesis* y culmina en el Apocalipsis.

2. 1. Los relatos del Génesis leídos en la unidad de la Escritura que culmina en Cristo.

<<Al comienzo del libro del *Génesis* se encuentran dos “relatos” de la creación. A juicio de los estudiosos de la Biblia, el segundo relato es el más antiguo, tiene carácter más figurativo y concreto, se dirige a Dios, se dirige a Dios llamándolo con el nombre de “Yahwéh”, y por este motivo se señala como “fuente yahvista”. El primer relato, posterior en cuanto al tiempo de composición, aparece más sistemático y más teológico; para designar a Dios recurre al término de “Elohim”. En él la obra de la creación se distribuye a lo largo de seis días. Puesto que el séptimo día se presenta como el día en que Dios descansa, los estudiosos han sacado la conclusión que este texto tuvo origen en ambiente sacerdotal y cultural>>. JUAN PABLO II, *Audiencia general* 29–1–1986.

2.1.1.– La primera narración (*Gn.* 1 – *Gn.* 2, 4a

Pertenece a la tradición sacerdotal (P), que según los estudiosos tuvo su origen con toda probabilidad en la escuela sacerdotal inaugurada por Ezequiel, que se consolidó a la vuelta del destierro de Babilonia, en el ambiente sacerdotal y cultural de la restauración del Templo, con Esdras como principal autor durante la dominación persa en el S. V.

El auténtico gran momento –que hace notar J. Ratzinger–, en el que la Creación se convirtió en el tema dominante, fue el exilio babilónico. En esta época fue también cuando el relato –basado desde luego en una tradición de origen mosaico muy antigua– adquirió la forma propia y actual del texto canónico inspirado. (Muy probablemente, pues no pasa de ser hipótesis razonable, a mi juicio, ese lugar común de la exégesis contemporánea más autorizada, que ha pasado a la misma catequesis papal). Israel había perdido su tierra, su Templo. Es entonces cuando los profetas enseñan que precisamente en aquellas tristes circunstancias se les mostraba el verdadero rostro de Dios, que no estaba unido a aquella superficie de tierra, sino que dominaba sobre el cielo y la tierra toda. Y por eso podía ahora desterrar a otro país a su pueblo infiel para allí manifestarse. Se hizo más comprensible que este Dios de Israel no era un Dios como los demás dioses, sino el Dios que dominaba sobre todos los países y todos los pueblos. Y esto lo podía Él, porque Él mismo había creado el cielo y la tierra.

Esta fe tenía, por lo tanto, que encontrar su auténtico rostro precisamente en la que celebraba y representaba litúrgicamente la nueva Creación del Universo. Tenía que encontrar su rostro frente al gran relato de la cosmogonía babilónica, *Enuma Elish* (“cuando en lo alto”), que a su manera describe el origen del universo. Este relato decía que el mundo se originó de una lucha entre fuerzas enfrentadas y que encontró su auténtica forma cuando apareció el Dios de la luz, Marduk, y partió el cuerpo del dragón originario. De este cuerpo dividido habían surgido el cielo y la tierra. Los dos juntos, el firmamento y la tierra, habrían salido, pues, del cuerpo del dragón muerto; y de su sangre había creado Marduk a los hombres. Es una imagen inquietante

270 Cfr. *Ps.* 115, 15; 124, 8; 134, 3.

271 Cfr. CEC, nn. 288–289.

del Universo y del hombre. Frente a todas estas atormentadas experiencias, el relato de la Sagrada Escritura dice: no ha sido así. Toda esta historia de las fuerzas inquietantes se diluye en media frase: “la tierra estaba desierta y vacía“. En las palabras hebreas aquí utilizadas, se esconden aún las expresiones que habían nombrado al dragón, a la fuerza demoníaca. Sólo aquí es la nada frente al Dios único poderoso. Y frente a cualquier temor ante estas fuerzas demoníacas se nos dice: sólo Dios, la eterna Sabiduría que es el eterno Amor, ha creado el universo, que en sus manos está. Quiere decirnos, pues, sólo una cosa: Dios ha creado el universo.

El mundo no es, como creían los hombres de aquel tiempo, un laberinto de fuerzas contrapuestas, ni la morada de poderes demoníacos, de los que el hombre debe protegerse. El sol y la luna no son divinidades que lo dominan; ni el cielo, superior a nosotros, está habitado por misteriosas y contrapuestas divinidades, sino que todo esto procede únicamente de una fuerza, de la Razón eterna de Dios, y descansa en la palabra de Dios. Este es el mensaje implícito en este relato de la Creación, que resulta ser, por eso, como la “Ilustración“ decisiva de la historia, como la ruptura con los temores que habían reprimido a los hombres. Y así, no sólo los hombres, al conocer que el Universo procede de la Palabra, perdieron el miedo a los dioses y demonios, sino que también el Universo se sometió a la razón que se eleva hacia Dios²⁷², haciendo de Él –con su dominio– un lugar de seguridad, abrigo, alimentación y contemplación admirativa de la belleza increada.

Este relato sacerdotal es más sistemático y teológico que el siguiente, que pertenece ya a la tradición yahwista (*Gn. 2, 4b–Gn. 2, 25*). Centrado en Dios y en su obrar, expone una clasificación lógica de los seres creados según un plan encuadrado en el modelo temporal de una semana que culmina en el reposo sabático, con un claro interés de recalcar la obligación de santificar el día séptimo con el culto. El estilo es preciso, técnico, con frecuente repetición de frases para su fácil memorización, con una finalidad didáctica, como un catecismo. Y –como veremos– sin ninguna pretensión científica que habría que concordar con las hipótesis evolucionistas, sino de simbolismo sapiencial al servicio de la economía salvífica.

Este primer relato podemos dividirlo en tres partes: 1ª *creatio prima*, 2ª *creatio secunda*, con a) obra de distinción, y b) obra de ornato, 3ª *opus consumationis*. Al mandato de Dios, los seres cobran existencia según un orden creciente de dignidad que culmina en el hombre, imagen de Dios y rey de la creación.

272 RATZINGER, *Creación y pecado*, R. ed. Pamplona, Enero 2005 36 ss. En la entrevista que le hizo V. MESSORI, publicada en la revista *Jesus*, decía –en este mismo sentido– meses antes de publicar un informe sobre la fe, libro entrevista que tuvo gran resonancia en los años 80, que “la Evangelización ha liberado al Occidente cristiano del terror de los demonios, que está volviendo con fuerza“. Criticando teorías tales como aquella del “cristianismo anónimo“, hace notar ahí que “no se trata de exaltar la condición precristiana, aquel tiempo de los ídolos, que era también el tiempo del miedo en un mundo en el que Dios está alejado y la tierra abandonada a los demonios. Como ya ocurrió en la cuenca del Mediterráneo en la época de los apóstoles, también en África el anuncio de Cristo, que puede vencer las fuerzas del mal, ha sido una experiencia de liberación del terror. El paganismo incontaminado e inocente, es uno de tantos mitos de la Edad Contemporánea. Por mucho que digan ciertos teólogos superficiales, el diablo es para la fe cristiana, una presencia misteriosa, pero real, personal, no simbólica. Y es una realidad poderosa, una maléfica libertad sobrehumana opuesta a la de Dios: como muestra una lectura realista de la historia, con su abismo de atrocidad siempre renovada, y no explicable sólo desde el hombre, que no tiene por sí mismo la fuerza de oponerse a Satanás (...). Diré más: la cultura atea del Occidente moderno, vive aún gracias a la liberación del miedo a los demonios aportada por el cristianismo. Pero si la luz redentora de Cristo se apagara, aún con toda su sabiduría y tecnología, el mundo recaería en el terror y la desesperación. Hay ya señales de retorno de estas fuerzas oscuras, mientras crecen en el mundo secularizado de los cultos satánicos (...). Hay algo de diabólico en el modo con que se explota el mercado de la pornografía y la droga; en la frialdad perversa con que se corrompe al hombre aprovechando su debilidad, su posibilidad de ser tentado y vencido. Es infernal una cultura que persuade a la gente de que los únicos fines de la vida son el placer y el interés privado“. (Declaraciones a la revista *Jesus*, 1984).

1ª) *Creatio prima*: “En el principio creó Dios los cielos y la tierra. La tierra era caos y confusión y oscuridad por encima del abismo, y un viento de Dios aleteaba por encima de las aguas”²⁷³.

Bereshit: en el principio. Tiene un cierto parecido con el comienzo del prólogo de San Juan –en *arjé*– pero se diferencia por la connotación temporal: al comienzo de los tiempos nos indica que también el tiempo es parte de la creación, que ha tenido comienzo y avanza en un transcurso histórico hacia una meta final, que se descubre en el último libro de la Biblia, el Apocalipsis: “habrá un nuevo cielo y una nueva tierra, porque el primer cielo y la primera tierra han pasado (Ap 21,2). A la luz del Nuevo Testamento, algunos Padres, vieron en la expresión “en el principio” un sentido más profundo: en el Hijo.

Bará: creó. Esta palabra se reserva siempre para indicar la acción exclusiva de Dios, distinta de la acción productora del hombre. La versión de los LXX la tradujo por *Ktitso*, que indica el acto original de una voluntad racional. Su significación primigenia era la fundación de ciudades o plazas fuertes. No la tradujo por *demiourgeo*, término que recalca el elemento de fabricar o construir por obra de un artesano.

Et hassamayim weet haares: los cielos y la tierra. Indica la totalidad del mundo, el cosmos. Algunos autores ven en el cielo la creación de los seres espirituales.

Tohu wabohu: caos y confusión, o también desierta y vacía (la tierra), sin formar; se quiere expresar el carácter negativo y desierto –como un magma líquido envuelto en tinieblas– antes de la acción creadora de los seis días, como si fuese una preparación para la noción de la creación a partir de la nada. Se podría inducir la idea del espacio como parte de la creación.

Ruah Elohim: Aparece ahora el hálito o virtud divina, el espíritu de Dios que revolotea – como una ave hace sobre su nido (según sugiere el participio *merajefet*, que S. Jerónimo traduce por “incubar”)– sobre las “aguas” primordiales (el magma caótico del *tehón*).

La tradición de los Padres ha visto en esa fuerza creadora y vivificadora de Dios al Espíritu Santo personal; lo mismo que el soplo o aliento de Yahwéh que aparece en otros pasajes de la Escritura (p. ej. Sal 32, 6–9). Con su Palabra y su Soplo creó Dios todo el universo –dándole ser– y lo “recrea” en la obra de la salvación sobrenatural, en la autocomunicación salvífica de Dios por el Verbo en el Espíritu. (Cfr. *Dom. Et vivificantem*, n. 12).

2º) *La creatio secunda*: Comienza aquí a describirse la obra creadora en seis días, según el esquema literario propio del relato sacerdotal, cuya intención es indicar un orden con el que Dios llevó a cabo su obra. En ella Dios va a ir creando todas las cosas con el poder de su palabra: “Y dijo Dios” es una expresión que se repite diez veces, en paralelismo con las “diez palabras” del decálogo, como para sugerir –afirma una tradición exegética– el fundamento de la ley moral en el orden de la sabiduría creadora, impreso en la naturaleza creada. Aparece el poder de un rey que manda... Y se ejecuta su querer. Se nos presenta bajo la figura de un trabajador que necesita, en primer lugar, luz para hacer su obra en el espacio y en el tiempo. Hay una primera tarea de distinción de los espacios y una segunda de ornamentación de los mismos.

Formación –distinción– de los espacios o receptáculos. Día 1º: Luz y tinieblas²⁷⁴. Día 2º: Aire y mares. Día 3º: Mar y tierra firme (con la vida vegetativa) –*Obra de distinción*–. *Población –ornato– de los espacios*. Día 4º: Sol, luna, estrellas. Día 5º: Aves y peces. Día 6º: Animales de tierra, hombre –*Obra del ornato*–.

273 *Gen.* 1, 1–2. Son muy atinadas las notas exegéticas de la nueva *Sagrada Biblia de Navarra*, vol. I, cit.

274 “En el primer día, Dios crea la luz y la separa de la oscuridad que, por ser algo negativo --ausencia de luz-- no es objeto de la creación. La luz se considera como una realidad en sí misma, prescindiendo del hecho de que la luz del día se deba al sol que será creado más adelante, el día cuarto. El que Dios ponga nombre a las cosas o, en este caso, a las situaciones producidas por la separación de unos elementos de otros, indica su absoluto dominio sobre ellos. Dios manda en el día y en la noche”.

La tradición patristica lee en el sentido espiritual de la separación de la luz de las tinieblas, una alusión al drama originario de la caída de los ángeles de luz.

El autor inspirado se distingue entre la acción de Dios que, al separar y ordenar los elementos, crea los grandes espacios como el firmamento, el mar y la tierra, y la acción de Dios que va a rellenar o adornar esos espacios con diversas criaturas. Éstas son presentadas, a su vez, en un orden de dignidad creciente según la cultura de la época: primero el reino vegetal, luego el mundo estelar y, por último, el reino animal, para culminar con la creación del hombre. El conjunto de la creación aparece así perfectamente dispuesto, y nos invita a la contemplación del Creador.

Frente a las religiones de su entorno, que consideraban los astros como divinidades que influían en la vida del hombre, el autor bíblico enseña, bajo la luz de la inspiración, que el sol, la luna y las estrellas son sencillamente realidades creadas, y que su fin es servir al hombre proporcionándole luz durante el día y durante la noche, y ser un medio para medir el tiempo. Situados en un verdadero ámbito natural, los astros –como la creación entera– mueven al hombre a reconocer la grandeza de Dios, y a alabarle por sus obras magníficas: “Los cielos narran la gloria de Dios, el firmamento anuncia la obra de sus manos...” (Sal. 19, 1; cfr Sal 104).

La creación del hombre tiene una importancia singular. Es la última de las obras de Dios, como el culmen de toda la creación, al final del sexto día. *Gn.* 1, 26 tiene gran interés exegético: “Y dijo Dios, a nuestra imagen, como semejanza nuestra para que domine sobre los peces del mar...”, se indica el parecido y la diferencia del hombre con Dios. El hombre posee inteligencia y voluntad como imagen de la naturaleza divina, pero además el hombre es un ser personal que puede dominar a semejanza del Creador. En todo caso, el término subraya una acción singular y distinta de las anteriores por parte de Dios.

“*Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza*” (*Gn* 1, 26). El texto sagrado resalta la solemnidad de este momento, en el que parece que Dios se detiene para reflexionar y proyectar cuidadosamente la creación del hombre. La interpretación judía antigua, seguida también por algunos escritores cristianos, veía en la forma “plural” (*Gen.* 1, 26) la deliberación de Dios con su corte celeste, con los ángeles, creados al comienzo de todo. Pero esa forma plural se ha de entender más bien como reflejo de la grandeza y el poder de Dios. Gran parte de la tradición cristiana ha interpretado el plural “hagamos” como una referencia a la Santísima Trinidad, que será revelada plenamente en el Nuevo Testamento.²⁷⁵

También es muy interesante el versículo siguiente, en el que se repite por tres veces la palabra *bará*. Esta insistencia triple en la creación del hombre puede ser una insinuación de la imagen del hombre con la Trinidad. Los creó hombre y mujer, por tanto identidad en cuanto imagen de Dios de la mujer con el hombre. La tradición oriental –recogida por el magisterio de Juan Pablo II y el nuevo Catecismo de la Iglesia Católica– ve también en la complementariedad conspiciencia –en el ser y en el obrar– una imagen de la comunión de vida trinitaria.

3^a) *Opus consumationis*, en el día séptimo se termina la creación que es concebida como un espacio de culto para la glorificación de Dios. El hombre, como ser inteligente y rey de la creación, debe adorar y reconocer a Dios en las criaturas.

El relato sacerdotal de la creación resalta la dignidad del sábado, porque Dios lo ha *separado* del resto de los días, “lo bendijo y los santificó, porque este día descansó Dios de toda la obra que había realizado en la creación” (*Gn* 2, 2). Ahora corresponde al hombre actuar en el mundo creado mediante su trabajo. Pero esto no significa que el “descanso” de Dios pueda interpretarse como una especie de inactividad de Dios. Jesús mismo recordará, a propósito del precepto del sábado: “Mi Padre trabaja hasta el presente y yo también trabajo” (*Jn* 5, 17). Lo mismo que la actividad creadora, también el “descanso” de Dios sirve de modelo al hombre. Éste, descansando, reconoce que la creación depende y pertenece en definitiva a Dios, y que Dios mismo cuida de ella. El descanso que aquí vemos como un ejemplo dado por el Creador lo encontramos en forma de mandamiento, no entre los preceptos culturales que eran provisionales, sino entre los que delimitan el fundamento de la vida moral inscrita en el corazón de cada hombre, en el Decálogo (cf. *Ex* 20, 8–18; *Dt* 5, 12–14). El precepto del sábado en la primera Alianza prepara el domingo de la nueva y eterna Alianza; no es una mera disposición de

275 Comentario a la Sagrada Biblia, vol. 1, Univ. de Navarra, 1997, cit. 48.

disciplina religiosa, sino una expresión específica e irrenunciable de la relación del hombre con Dios.

A propósito del sábado no se dice, como en los otros días, que hubo tarde y hubo mañana. Es el día bendecido y santificado por Dios, o sea, separado de los otros días para ser “el día del Señor”. Es como si con el sábado se rompiera ese ritmo de tiempo, y se prefigurara la situación en la que el hombre, realizada su tarea de dominar el mundo, gozara de un descanso sin fin, de una fiesta eterna junto a Dios (cf. Hb 4, 1–10). Así la fiesta, entendida en sentido bíblico, tiene un triple significado: a) descanso obligado del trabajo de cada día; b) reconocimiento de Dios como Señor de la creación y contemplación gozosa de ésta; c) anticipo del descanso y alegría definitivos tras el paso del hombre por este mundo. El centro del sábado, como el de la creación entera es Dios: a Él pertenece y lo ha entregado al hombre para santificarlo, no para que le resulte gravoso: “No es el hombre para el sábado, sino el sábado para el hombre” (Mc 2, 27).

Los cristianos, percibiendo la originalidad del tiempo nuevo y definitivo inaugurado por Cristo, hemos asumido como festivo el primer día del sábado, porque en él tuvo lugar la resurrección del Señor. El misterio pascual de Cristo es la revelación plena del misterio de los orígenes, el vértice de la historia de la salvación y la anticipación del fin escatológico del mundo²⁷⁶.

2.1.2.– *Segundo relato de la creación (Gn. 2, 4b – Gn. 3, 24)*

Pertenece a la tradición yahwista (J) que se sitúa en el esplendor de la monarquía davídica, poco después del año 1000 a.C. (al menos originariamente, pues el texto actual sería el resultado de una relectura posterior deuteronomista --según los estudiosos actuales--, que presenta el tema en clave de la alianza salvífica del Dios con el hombre). Es, por lo tanto, más antiguo que el primer relato sacerdotal, y está expresado en un lenguaje ingenuo y plagado de antropomorfismos. No es propiamente una segunda narración de la creación sino un relato de la creación del hombre junto con otro de la mujer, y un tercer relato del pecado que estudio en mi libro “*El misterio de los orígenes*”.

El problema del mal llena todo este segundo relato. Como si fuera una teodicea –*theos-dike*, justificación de Dios– ofrece una explicación de cómo es posible que existiendo un Dios bueno y todopoderoso y que hace buenas todas las cosas, pueda existir también el mal. Aparece la serpiente como ser inteligente, tentador y perverso, criatura de Dios pero apartada de Él. Después, la caída del hombre como abuso de libertad: el pecado –independencia de Dios– como raíz de todos los males. Por último, la promesa de una salvación y de un Salvador del mal y del maligno.

También como parte de la Alianza este relato alude de forma explícita al trabajo que el hombre desarrolla para cultivar la tierra (Gn 2, 15). Es el medio fundamental para dominar la tierra que se le encomendó al hombre, porque sólo él –y ningún otro de los seres vivientes– es capaz de cultivarla y transformarla según sus propias necesidades.²⁷⁷

Expone en un lenguaje simbólico una antropología enormemente sugerente y de gran valor doctrinal teniendo en cuenta las aportaciones de la filosofía personalista actual. (De ella trataremos más adelante, explicitando la filosofía del ser que fundamenta sus desarrollos, que

276 S. AUSIN, *La creación, origen de la humanidad*, de próxima publicación. “Lo que Dios obró en la creación y lo que hizo por su pueblo en el éxodo de Egipto, encontró en la muerte y resurrección de Cristo su cumplimiento, aunque la realización definitiva se descubrirá sólo en la Parusía con su venida gloriosa (...) A la luz del misterio de la resurrección de Cristo, el sentido del precepto veterotestamentario sobre el día del Señor es recuperado, integrado y revelado plenamente en la gloria que brilla en el rostro de Cristo resucitado. Del “sábado” se pasó “al primer día después del sábado”; del séptimo día al primer día: el *dies Domini* se convierte en el *dies Christi*” (JUAN PABLO II, Carta apostólica *Dies Domini*, n. 18).

277 “Basta abrir la Sagrada Biblia por las primeras páginas, y allí se lee que _antes de que entrara el pecado en la humanidad y, como consecuencia de esa ofensa, la muerte y las penalidades y miserias (cf. Rm 5, 12)_ Dios formó a Adán con el barro de la tierra, y creó para él y para su descendencia este mundo tan hermoso, ut operaretur et custodiret illum (Gn 2, 15), con el fin de que lo trabajara y lo custodiase” (B. Josemaría ESCRIVÁ, *Amigos de Dios*, n. 57).

apenas favorecen el nivel fenomenológico descriptivo de la persona en el plano operativo sin una fundamentación explícita en el plano ontológico constitutivo).

Todo el relato gira en torno a la creación del hombre y de la mujer, cuyo pecado –que fue el origen de todos los males que sufre la humanidad– aparece narrado con detalle (*Gn. 3*). Pero, aunque el hombre es el protagonista de la narración, a despecho de todos los antropomorfismos teológicos y de la aparente ingenuidad de este viejo relato, Yahwéh aparece en él clarísimamente como el autor único de la tierra y del cielo y de todo cuanto vive sobre la tierra: los vegetales, los animales y el hombre, para quien ha sido hecho todo lo demás. Esto resulta todavía más sorprendente frente a las nociones religiosas de los pueblos vecinos a Israel. Estos adoran a fuerzas naturales mitificadas en dioses. En la Biblia, precisamente, lo que se prohíbe con especial acento es la adoración a tales fuerzas. He aquí la componente desmitificadora bíblica: se enseña que el hombre es superior a las cosas visibles, a todas sin excepción. Encontramos ahí –por su valor sapiencial pre-científico, tan sugeridor– la simbología común a las cosmogonías babilónicas y egipcias que asume el hagiógrafo con la radical intención desmitificadora que describíamos antes en el comentario al relato sacerdotal del primer capítulo del *Génesis*.

1.3 En el *Génesis* hay, pues, indicios suficientes para deducir la idea de *creatio ex nihilo*. Esta noción no se encuentra en la doctrina de ninguno de los sabios de los pueblos antiguos, ni siquiera en la filosofía griega precristiana. Este hecho no se puede explicar si no es por la especial asistencia de Dios. En el siglo II, en el libro segundo de los Macabeos, aparece ya totalmente explicitada.

Los relatos de la creación nos hablan también de Cristo, tienen una tendencia crística, van hacia Él. En la Biblia podemos ver cómo las imágenes se van transformando a medida que avanza el pensamiento. El Antiguo Testamento se presenta para los cristianos, en sustancia, como un avanzar hacia Cristo. Precisamente, en lo que a Él respecta, se hace evidente lo que propiamente quería decir, lo que paso a paso significaba. De modo que cada parte recibe su sentido del conjunto, y éste lo recibe de su meta final.

Al relato clásico sacerdotal, al que sigue el otro –yahwista– redactado antes con otras imágenes, se añaden otros que clarifican la idea creacionista en los libros sapienciales²⁷⁸. Tras el encuentro con el mundo griego que ya no están ligados a las antiguas imágenes –los siete días, etc.–. Encontramos en ellos una profunda reflexión del Génesis, en la que se explicita más –y casi se personaliza, como entitipando el nuevo Testamento– la Palabra creadora en relación de la Sabiduría (que la liturgia aplica al Verbo encarnado y a María, sede de la Sabiduría), y el Espíritu o soplo de Dios, que se cernía en el caos originario poniendo orden y vivificando la creación, que se afirma como donación total del ser sin nada preexistente²⁷⁹.

Toda la creación avanza hacia Cristo si leemos los relatos del *Génesis* desde Cristo –teniendo en cuenta el paralelismo bíblico y la analogía de la fe– nos están hablando de Él.

El Cardenal Ratzinger, comentando esta idea, afirma: “Cristo nos libera de la esclavitud de la letra y nos devuelve de nuevo la verdad de las imágenes. Pero al llegar la edad moderna el pensamiento histórico, entonces en auge, quería leer cada pasaje sólo en sí mismo, en su

278 Cfr. Sap. 11, 17; Prov. 8. Abundan las alusiones a la omnipotencia creadora de Dios en el libro de Job (cc. 38 y 39) y en los salmos, especialmente el 8 y el 104 (cfr. también Sal 33, 6–9; 74, 16; 95, 5; 102, 26; 119, 90; 146, 6), que son un bellissimo comentario poético del primer capítulo del libro del Génesis. Cfr. J. M. CASCIARO, J. M. MONFORTE, Dios, el mundo y el hombre en el mensaje de la Biblia, Pamplona 1992, 84–91. No desarrollo aquí el tema, de gran interés, de la creación en los libros sapienciales, por las razones ya expuestas en la Introducción. Pueden verse en esta obra y en la bibliografía básica ahí recogida.

279 2 Mac 7, 28, dice expresamente que Dios hace las cosas “no de lo que ya es” sería –por primera vez emplea la Escritura esta expresión filosófica– (de la nada: “Te suplico, hijo, que mirando el cielo y la tierra, y viendo todo lo que hay en ellos, sepas que *Dios los ha hecho de la nada*, y que lo mismo ocurre con la raza de los hombres”). Sab 11, 4, dice lo mismo con otras palabras: “Dios ha creado todas las cosas para que existan”. El mismo libro sapiencial dice poco después (Sap 11, 17) que Dios ha creado el mundo de una materia informe, aludiendo, evidentemente, a la creatio secunda, que pone orden al caos originario, creado de la nada (creatio prima, de la que poco antes había tratado en el v 14).

desnuda literalidad. Buscaba sólo la explicación precisa de lo particular y olvidaba la Biblia como un todo. *Se leían –en una palabra– los textos ya no hacia delante sino hacia atrás, es decir, ya no hacia Cristo, sino desde su supuesto origen histórico. Por esto, precisamente, se originó aquel conflicto entre ciencia y teología, que aún perdura como una carga para la fe*²⁸⁰.

Entre ciencia y religión no puede haber ningún conflicto que dimanase necesariamente de la estructura, los métodos o los contenidos de ambas formas de conocimiento. Si lo hay, es porque alguien está equivocando en algo y no porque sean intrínsecamente incompatibles. Esta idea la corroboran con el testimonio de numerosos científicos (Plank, Galileo, Einstein, Marie Curie, Mendel, Heisenberg, Dirac, Fermi, Faraday, Lemaître... y un largo etcétera.²⁸¹

Muy oportunamente, el Catecismo de la Iglesia Católica nos dice: “El Misterio de Cristo es la luz decisiva sobre el Misterio de la creación; revela el fin en vista del cual, “al principio, Dios creó el cielo y la tierra“ (*Gn. 1, 1*): desde el principio Dios preveía la gloria de la nueva creación en Cristo (cfr. *Rom. 8, 18–23*)”.

Leídas a la luz de Cristo, en la unidad de la Sagrada Escritura y en la tradición viva de la Iglesia, los relatos del Génesis siguen siendo fuente principal del misterio de los orígenes. (CEC. 280, 282).

2.2 Historia de la interpretación de Gen. 1–2.

Incluimos aquí (a título de información para el lector quizá poco iniciado en estudios bíblicos) una breve referencia a la historia de la interpretación a los relatos de la creación del Génesis, y a la orientación del Magisterio eclesial sobre tan delicado tema. Una exposición más amplia puede encontrarse en manuales como los aquí citados en nota.

La interpretación de estos pasajes ha sido muy variada, desde la escuela alejandrina, que proponía la exégesis alegórica –con Orígenes y San Clemente como principales autores– hasta la escuela de Antioquía, que se ciñe a una interpretación literalista: San Efrén, San Juan Crisóstomo, etc.

Con el fin de evitar los inconvenientes que se originaban de tal interpretación literalista, San Basilio adoptó una metodología mixta: literal–alegórica.

Los Santos Padres latinos son más bien literalistas. Así, por ejemplo, San Jerónimo se mostró sobrio y reservado en la exposición de esta página bíblica, al revés que San Agustín, quien se esforzó repetidas veces con su gran ingenio en el sano propósito de ahondar en el contenido del texto sagrado: “Dios al crear todo al mismo tiempo (*simul*) infundió en la materia unas como razones seminales de todos los seres, que luego se irían desarrollando en el tiempo simbolizado en los seis días”.

En los Santos Padres encontramos todas las reglas para una buena exégesis. Por ejemplo, San Jerónimo nos dice: “*Multa in Scripturis Sanctis dicuntur iuxta opinionem illius temporis quo gesta referuntur, et non iuxta opinionem quod reveritas continebat*”. Estos principios indican que: a) la Sagrada Escritura no tiene como finalidad la enseñanza de las ciencias; b) se debe hacer exégesis usando de las ciencias, pero de manera tal que las interpretaciones no contradigan a los datos ciertos de éstas; c) en la enseñanza de la Biblia hay que atender a lo que Dios y el hagiógrafo han querido decirnos; d) para interpretar rectamente un texto se debe atender a la época de redacción, a la mentalidad de quien escribía y de aquéllos a quienes iba dirigido el escrito, a las ideas que sobre la materia poseía el autor, sabiendo que se usa un lenguaje vulgar, acomodado al lenguaje de la época, y se expresan los hechos según aparecen a los sentidos; e) para hacer una buena exégesis es necesario también tener en cuenta el carácter divino de los libros santos²⁸².

El Señor no nos envió al Espíritu Santo para que nos enseñara el curso del sol, porque

280 Card. J. RATZINGER, *Creación y pecado*, cit., p. 39.

281 Cfr. M. BERSANELLI y M. GARGANTINI, *Solo el asombro conoce. La aventura de la investigación científica*. Ed. Encuentro. Madrid, 2006.

282 Cfr. J. M. CASCIARO – J.M. MONFORTE, *Dios, el mundo y el hombre*, Pamplona, 1992, p. 356.

quería hacer cristianos, no científicos (San Agustín). Dios habló a los hombres sirviéndose de un instrumento humano y acomodándose a los hombres con las formas de expresión que ellos suelen usar en sus escritos según los tiempos y las edades, de modo que los hombres pudieran entender lo que Dios les decía (teoría de la “*synkatábasis*“ de San Juan Crisóstomo)²⁸³.

2.3 Orientaciones del Magisterio eclesiástico

El problema de fondo se debatía en los ataques de los racionalistas a la inerrancia bíblica, que en los medios culturales de expresión francesa se popularizó con la denominación de la “*question biblique*“. Tal polémica afectaba sobre todo a estos primeros capítulos del Génesis y dio origen a la reacción “*concordista*“ de algunos católicos y protestantes. Se trata, sin duda, de un desenfoque del planteamiento hermeneútico, ya que nunca intentaron, ni Dios ni el hagiógrafo, acomodarse a nuestra cultura actual (alrededor del año 1900, época en que la pugna se hace más intensa contra el racionalismo, el protestantismo liberal y el modernismo católico). Un ejemplo típico es la controversia sobre las teorías evolucionistas.

Tales errores y desenfoques hacen intervenir al Magisterio de la Iglesia en aquellos años, con documentos clarificadores en torno a las cuestiones escriturísticas y hermeneúticas. Además de la Constitución dogmática del Concilio Vaticano I *Dei Filius*, las grandes encíclicas bíblicas. León XIII publica en 1893 la *Providentissimus Deus*, primer documento magisterial que encauza y orienta la interpretación y los estudios bíblicos. Mas tarde, en 1920, Benedicto XV, con motivo del centenario de la muerte de San Jerónimo, publica la encíclica *Spiritus Paraclitus* para seguir orientando tales estudios bíblicos; y años después, Pío XII, en 1943, con motivo del cincuenta aniversario de la primera encíclica bíblica de León XIII, publica la *Divino Afflante Spiritu*, en la que vuelve sobre antiguas y nuevas cuestiones exegéticas.

En el año 1993 se cumplió el centenario de la *Providentissimus Deus* y los cincuenta años de la *Divino Afflante Spiritu*. El Santo Padre Juan Pablo II, con ocasión de estos aniversarios y de la presentación del documento. *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, de la Pontificia Comisión Bíblica (1993), ha dicho: “La *Providentissimus Deus* exhorta a los exegetas católicos a adquirir una verdadera competencia científica, para que aventajen a sus adversarios en el mismo terreno. El primer medio de defensa se encuentra en el estudio de las lenguas orientales antiguas, así como en el ejercicio de la crítica científica. *La Iglesia no tiene miedo a la crítica científica. Sólo desconfía de las opiniones preconcebidas que pretenden fundarse en la ciencia, pero que, en realidad, hacen salir subrepticamente a la ciencia de su campo propio*”.

La *Divino Afflante Spiritu*, como es sabido, recomendó especialmente a los exegetas el estudio de los géneros literarios utilizados en los libros sagrados, llegando a decir que el exegeta católico debe convencerse que no puede descuidar esta parte de su misión sin gran menoscabo de la exégesis católica. Esta recomendación nace de la preocupación por comprender el sentido de los textos con la máxima exactitud y precisión y, por tanto, en su contexto cultural e histórico. Una idea falsa de Dios y la Encarnación lleva a algunos cristianos a tomar una orientación contraria. Tienden a creer que, siendo Dios el Ser absoluto, cada una de sus palabras tiene un valor absoluto, independiente de todos los condicionamientos del lenguaje humano²⁸⁴.

Una declaración especialmente importante fue la respuesta de la Pontificia Comisión Bíblica (30–VI–1909), sobre el carácter histórico de los tres primeros capítulos del *Génesis*. Allí se nos dice que pertenecen a los fundamentos de la religión y son hechos históricos: 1) La creación de las cosas, hechas por Dios en el principio del tiempo. 2) La unidad del género humano. 3) La felicidad original de nuestros primeros padres en el estado de gracia. 4) La integridad e inmortalidad de su situación originaria. 5) El mandato dado por Dios al hombre. 6) La transgresión del precepto divino por instigación del demonio. 7) La caída de los primeros

283 *Ibid.*, p. 351.

284 JUAN PABLO II, *Discurso*, 33–IV–1993; cfr. *La interpretación bíblica de la Iglesia*, 1993 en “*Documentos Palabra*” n. 448, 62.

padres de aquel primer estado de inocencia. 8) La promesa del futuro Redentor²⁸⁵.

Volvamos a las palabras del Papa dirigidas a la Pontificia Comisión: “Para llegar a una interpretación plenamente válida de las palabras inspiradas por el Espíritu Santo, es necesario que el Espíritu Santo nos guíe, y para esto es necesario orar, orar mucho, pedir en la oración la luz interior del Espíritu Santo y aceptar dócilmente esta luz, pedir el amor, única realidad que nos hace capaces de comprender el lenguaje de Dios, que es amor. Incluso durante el trabajo de interpretación, es imprescindible que nos mantengamos, lo más posible, en presencia de Dios”²⁸⁶.

2.3 *Intervenciones magisteriales sobre el evolucionismo y el poligenismo de Pío XII hasta nuestros días.*

Pío XII en la Encíclica *Humani generis* de 1950 hace referencia, por primera vez en un documento de tan alto rango magisterial, al evolucionismo. En ella afirma que nada impide que se discuta el posible origen del cuerpo humano a partir de otros vivientes, con tal de que la discusión se mantenga dentro de lo que realmente puede decir la ciencia, teniendo en cuenta que, por el momento, no existen demostraciones totalmente seguras al respecto. Añade que según la doctrina católica, las almas son creadas directamente por Dios. En cambio, el poligenismo, o sea, la teoría según la cual la humanidad no provendría de una sola pareja, no es admisible, pues “no se ve cómo compaginarlo con lo que la doctrina católica enseña sobre el pecado original”²⁸⁷, que reproduzco aquí en su literalidad, para evitar su manipulación, que no ha faltado en determinados ambientes científicos y teológicos .

<<Toca ahora hablar de aquellas cuestiones que, aunque pertenezcan a las ciencias positivas, están más o menos relacionadas con las verdades de la fe cristiana. No pocos piden insistentemente que la religión católica tenga en cuenta lo más posible tales ciencias; cosa ciertamente digna de alabanza cuando se trata de hechos realmente demostrados, pero que ha de recibirse con cautela cuando es más bien cuestión de “hipótesis”, aunque se funden estas de algún modo en la ciencia humana, con las que se roza la doctrina contenida en las Sagradas Letras o en la tradición. Y si tales opiniones conjeturales se oponen directa o indirectamente a la doctrina revelada por Dios, entonces semejante postulado no puede ser admitido en modo alguno.

Por eso el magisterio de la Iglesia no prohíbe que, según el estado actual de las ciencias humanas y de la sagrada teología, se trate en las investigaciones y disputas de los entendidos en uno y otro campo, de la doctrina del “evolucionismo”, en cuanto busca el origen del cuerpo humano en una materia viva y preexistente –pues las almas nos manda la fe católica sostener que son creadas inmediatamente por Dios–; pero de manera que con la debida gravedad, moderación y templanza se sopesen y examinen las razones de una y otra opinión, es decir, de los que admiten y los que niegan la evolución, y con tal de que todos estén dispuestos a obedecer al juicio de la Iglesia, a quién Cristo encomendó el cargo de interpretar auténticamente las Sagradas Escrituras y defender los dogmas de la fe>>.

Pío XII remite en una nota a su *Alocución a la Academia de Ciencia*, del 30 de Noviembre de 1941 (AAS, vol. XXIII, 1941, 506), en la cual había dicho:

<<Las múltiples investigaciones tanto de la paleontología cuanto de la biología y la morfología sobre otros problemas relativos a los orígenes del hombre no han aportado hasta

285 Otros textos del Magisterio se pueden ver en CASCIARO – MONFORTE, *Dios, el mundo y el hombre*, cit., pp. 356 ss.

286 JUAN PABLO II, *ibid.*, n. 9.

287 PÍO XII, *Carta encíclica Humani generis* (nn 29 y 30). JUAN PABLO II ha afirmado que “corresponde precisamente a la filosofía someter a un examen crítico el modo en que los resultados y las hipótesis se adquieren; separar de las extrapolaciones ideológicas la relación entre teorías y afirmaciones singulares; situar las afirmaciones naturalistas y su alcance, de modo particular el contenido propio de las afirmaciones naturalistas”. (Alocución, 20-IV-1985).

ahora nada positivamente claro y cierto. No queda, pues, sino dejar al porvenir la respuesta a la pregunta de si un día la ciencia, esclarecida y guiada por la Revelación, podrá dar resultados seguros y definitivos sobre un asunto tan importante>>.

Inmediatamente después Pío XII deplora en la *Humani Generis* que algunos,

con temerario atrevimiento, traspasan esta libertad de discusión al proceder como si el mismo origen del cuerpo humano de una materia viva preexistente fuera cosa absolutamente cierta y demostrada por los indicios hasta ahora encontrados y por los razonamientos deducidos de ellos, y como si en las fuentes de la revelación divina nada hubiera que exigiese en esta materia la mayor moderación y cautela>>.

La encíclica *Humani Generis* reputaba la doctrina evolucionista por una hipótesis digna de una investigación y de una reflexión profundas, al igual que la doctrina opuesta. Pío XII decía en ella que la doctrina evolucionista constituye una hipótesis que aún hay que ponderar u juzgar “con la necesaria seriedad”.

Pablo VI reiteró la misma doctrina de su predecesor en una carta que dirigió al simposio sobre el pecado original organizado por la universidad gregoriana en Julio de 1966.²⁸⁸

Juan Pablo II enseña en su catequesis del 16-IV-1996 *la misma doctrina* con interesantes precisiones:

Por tanto, se puede decir que, *desde el punto de vista de la doctrina de la fe*, no se ven dificultades para explicar el origen del hombre, en cuanto cuerpo, mediante la hipótesis del evolucionismo. Es preciso, sin embargo, añadir que la hipótesis propone solamente una probabilidad, no una certeza científica. *En cambio, la doctrina de la fe afirma de modo invariable que el alma espiritual del hombre es creada directamente por Dios*. O sea, es posible, según la hipótesis mencionada, que el cuerpo humano, siguiendo el orden impreso por el Creador en las energías de la vida, haya sido preparado gradualmente en las formas de seres vivientes antecedentes. Pero el alma humana, de la cual depende en definitiva la humanidad del hombre, siendo espiritual, no puede haber emergido de la materia.

En 1996, el mismo pontífice dirigió un mensaje a la Academia Pontificia de Ciencias, reunida en asamblea plenaria. De nuevo aludía a la enseñanza de Pío XII sobre el evolucionismo, diciendo que:

teniendo en cuenta el estado de las investigaciones científicas de esa época y también las exigencias propias de la teología, la encíclica *Humani generis* consideraba la doctrina del <<evolucionismo>> como una hipótesis seria, digna de una investigación y de una reflexión profundas, *al igual que la hipótesis opuesta*.

Y poco después añadía unas afirmaciones que se hacen eco del sentir dominante de la ciencia “oficial” por aquellos años políticamente correcta, que silenciaba los muchos argumentos en contra que iban acumulándose de tiempo atrás, y –como he podido comprobar– siguen acumulándose de tiempo atrás, y –como he podido comprobar– siguen acumulándose de modo creciente en esta última década. Dado el contexto del discurso: una alocución en sede académica, ese hacerse eco de un generalizado estado de opinión en los miembros de la academia carece de intención magisterial

Hoy, casi medio siglo después de la publicación de la encíclica, nuevos conocimientos llevan a pensar (a mí y a tantos, desde luego no) que la teoría de la evolución *es más que una hipótesis*. En efecto, es notable que esta teoría se haya impuesto paulatinamente al espíritu de los investigadores, a causa de una serie de descubrimientos hechos en diversas disciplinas del saber. La convergencia, de ningún modo buscada o provocada, de los resultados de trabajos realizados independientemente unos de otros, constituye de suyo un argumento significativo a favor de esa teoría²⁸⁹.

²⁸⁸ AAS, 58 (1966) 653–654.

²⁸⁹ JUAN PABLO II, *Mensaje a la Academia Pontificia de Ciencias*, 22 octubre 1996, n. 4: en L'Observatore Romano, edición en castellano, 25 octubre 1996, p. 5.

Hace diez años ya comenté que: “algo más que una hipótesis” no parecía indicar, que fuera considerada por el Pontífice la teoría de la evolución como una tesis cierta, sino con un alto grado de probabilidad según la ciencia que parecía imponerse en el *stablishment* dominante, aunque no faltaban entonces estudiosos que la negaban, de gran seriedad y prestigio científico”, si bien implacablemente silenciados, sobre todo en la enseñanza oficial y en los medios . Hoy, después de haberme informado del número creciente de AA. que siguen acumulando razones para negar el carácter científico a la hipótesis evolutiva a lo largo de estos últimos diez años no me parece que los hechos justifiquen tal probabilidad. El lector juzgará por sí mismo de cuanto expusimos en la I parte de este breve tratado. A ello nos invita la recomendación del mismo discurso de Juan Pablo II: “La teoría demuestra su validez en la medida en que es susceptible de verificación; se la valora constantemente a nivel de los hechos; cuando no lo demuestren ya los hechos, manifiesta sus límites y su inadecuación. Debe entonces ser repensada”.²⁹⁰

HIPÓTESIS TEOLÓGICAS SOBRE EL ORIGEN DEL HOMBRE

Según el Card. Journet²⁹¹ *se pueden plantear -a priori de toda valoración científica- sobre la creación del hombre, dos hipótesis. O bien se considera a Dios como creando el alma espiritual y como transfigurando al cuerpo en el que la infunde (1), sea este cuerpo una estatua de arcilla, o un organismo vegetal, o un organismo animal (cabría, incluso, imaginar, siempre desde un punto de vista puramente "a priori", las dos primeras almas humanas infundidas desde el estado embrionario, por ejemplo, en una célula gemela. O bien se considera a Dios como habiendo creado inmediatamente, es decir, hecho de la nada, todo el hombre a la vez, su alma espiritual y su cuerpo humano (2). En cierto sentido es la solución más simple. Comencemos por la primera.*

La primera hipótesis (1) cabría, a su vez, concebirla en una perspectiva agustiniana (las llamadas "rationes seminales") o tomista, que contempla el universo como una escala óptica que va ascendiendo de lo inferior a lo superior.

Dios podría haber creado los espíritus de seres vivientes en una serie de actos sucesivos (la postura de Cuvier, por ej.) o podría haberlo hecho en un sólo acto creativo, solo que algunas especies en *acto* y otras en *potencia* –tal es la postura de San Agustín y San Buenaventura–, y por consiguiente, las sucesivas apariciones de nuevas especies (en el caso de esto hubiese sido así) no serían propiamente nuevas creaciones, sino sólo la manifestación de gérmenes preexistentes (las *razones seminales* que San Agustín toma de los estoicos); es decir la actualización de las potencias del primer y único acto creador, en que todas las cosas recibieron del Ser, y después del cual nada nuevo se ha añadido a la naturaleza creada.

Que Dios creara primeramente el universo en un estado informe y utilizara luego paulatinamente sus energías para obligarlo a superarse a sí mismo, elevando el orden inferior hasta producir la penúltima disposición al orden superior, de modo que el material inorgánico prepare al vegetal, éste al animal y éste al hombre, es una visión grandiosa, capaz de hallar en la noción tomista de la *moción instrumental*, y en ella sola, su suprema explicación especulativa.

²⁹⁰ Como reconoce el mismo mensaje, la hipótesis evolucionista debe también verificarse “a nivel de los hechos”, igual que la hipótesis, y ser “repensada” si llega el caso; no nos parece que el evolucionismo haya ganado mucho con tal promoción. Conocida es, por otra parte, la tendencia de sus defensores a ultranza de plagiar los hechos que no encajan con su teoría.

²⁹¹ Ch. JOURNET, *Introducción a la Teología*, Bilbao 1967, 125 ss. (Aunque han transcurrido muchos años, continúa siendo útil acudir a la clásica monografía de L. ARNALDICH, *Sobre el origen del hombre según la Biblia*, editado por la BAC).

En un gran texto sintético, *Santo Tomás* escribe²⁹²: "El grado supremo de la evolución cósmica -diríamos hoy- (*totius generationis*) es el alma humana, y hacia ella tiende la materia como hacia su última forma. Los elementos son para los cuerpos compuestos, estos para los vivos, las plantas para los animales, los animales para el hombre, porque el hombre es el fin de la evolución cósmica... Si el universo corporal (*corpus celeste*) se orienta hacia el alma humana como hacia una forma última y suprema, no es por su propia virtud y a título de agente principal, sino por la virtud de un Ser espiritual, que se sirve de él instrumentalmente"²⁹³

Este último modelo de interpretación registra, a su vez, en la historia de la Teología, hasta *cinco maneras de imaginarse el origen del hombre* que son -como las anteriores- de libre elección desde el punto de vista dogmático (no que sean del mismo valor ante la ciencia, ni que tal elenco de hipótesis que se han propuesto hasta ahora sea exhaustivo). Cabe distinguir dos líneas de interpretación (A y B), cada una de la cuales comprendería, a su vez, diversos modelos hipotéticos: dos (I-II) y tres (III, IV, V), respectivamente.

A/ *Los seres que la prehistoria nos presenta como afectados de ciertos caracteres simiescos*, capaces de producir fuego y de fabricar utensilios, *no serían descendientes de la primera pareja bíblica*, ni en modo alguno hermanos nuestros. De ahí el que pudieran haber aparecido en diversos puntos del globo y en diversos momentos del tiempo.

Aquí se proponen dos hipótesis diversas. La *primera* (I) supone que una moción divina ha corrido por toda la creación activándola a superarse a sí misma. Esta divina activación finalizará en seres, que sin ser filosóficamente hombres, es decir, *sin estar dotados de un alma espiritual e inmortal*, con facultades psicológicas más avanzadas que las de los chimpancés, aunque muy parecidos anatómicamente al "homo sapiens" -serían homínidos prehumanos. Aquellas facultades (imaginación más desarrollada), explicarían toda la industria del paleolítico inferior. El primer hombre, en el sentido filosófico del término, dotado de un alma espiritual e inmortal, sería posterior a ellos. Sólo el "homo sapiens" pudo ser elevado por Dios al estado sobrenatural²⁹⁴, tal y como ocurrió de hecho, según testimonia el Génesis en el contexto de la entera revelación bíblica.

Según la *segunda* hipótesis (II), *los seres del paleolítico inferior serían*, filosóficamente, sin género de duda, hombres. Nos encontraríamos en presencia de una raza de *verdaderos hombres*, anteriores a Adán -*preadamitas*-²⁹⁵, no de prehombreros, de procedencia monogénica o poligénica y sometidos a un proceso evolutivo, pero *destinados a desaparecer completamente y cuya suprema finalidad*, a los ojos de los teólogos, podría ser, por ejemplo, la

292 III, *Contra Gent.*, capítulos XXII y XXIII.

293 Puede verse un acertado comentario del texto de SANTO TOMÁS en A. GARDIEL, *El evolucionismo y los principios de Santo Tomás*, "Rev. Thom", 1896, 215 y ss.

294 Pedro TERMIER: *El gozo de conocer*. BERGONIOUX Y GLORY: *Los primeros hombres*, Toulouse, 1943, 96.

295 No se trata, por tanto, como lo hacía en el siglo XIX Isaac Peyrère, de oponer a Adán, padre del pueblo de Dios, a los preadamitas, antepasados de los gentiles. El notable escritor francés R. AUCLAIR, muy conocido por sus ensayos de Teología de la historia (p.ej. *Histoire et prophétie*, París 1969), en su sugerente obra *L'homme totale dans la terre totale* (Quebec, 1985) reserva al final de los "tiempos de las naciones" la elevación y redención de los hombres "psíquicos" que provienen de la evolución preadámica. Sólo Adán y su descendencia fue -según Auclair- espiritualizado y elevado a la vida sobrenatural, en el presente "eon" (hasta el final de los tiempos). Pero en el juicio de las "naciones" tendrían su oportunidad salvífica todos los "pueblos" sin excepción. (Algunos Padres de la Iglesia dijeron cosas parecidas, cf A. STOLZ, *Teología de la mística*, Madrid 1957).

ZUBIRI sostiene que el hombre es "animal de realidades", abierto a la realidad trascendental que se actualiza en la inteligencia sentiente. Es lo que él llama "impresión de realidad estímulo" (a diferencia del mero estímulo que suscitan las cosas en el "sentir" de los animales). Pero sólo en los hombres más evolucionados la formalización del cerebro permite un uso racional de aquella "inteligencia sentiente" como "inteligencia inquiriente". Adán sería la cabeza de este tipo humano, que -según él- sería -en Adán- el único "elevado al orden teologal" (en su terminología). Cf. X. ZUBIRI, *El origen del hombre*, cit.

de señalar en la ciudad futura el lugar de la naturaleza pura. Aquí abajo, ellos serían el *terminus a quo* de la elevación sobrenatural del primer Adán, padre de toda nuestra humanidad. Luego se produjo la catástrofe, que señala la entrada de la humanidad adámica en un proceso evolutivo infinitamente dramático y misterioso, al final del cual aparece el "segundo Adán". El conocido pasaje del Génesis que atribuye la corrupción de la humanidad al cruce de los hijos de Dios con las hijas de los hombres, aludiría a una transgresión de un presunto veto del Creador entre hombres "psíquicos" y hombres "espirituales", que, si bien en estado de caída de su estado originario paradisiaco -privados de la gloria de Dios- estaban llamados a recobrarlo-. Después del diluvio, habrían desaparecido todos, salvo Noé y sus descendientes. La humanidad actual, desciende -así- exclusivamente de Adán (a través de Noé).²⁹⁶

B/ Piensan otros que algunos -al menos- de los *seres que la prehistoria nos presenta como afectados de ciertos caracteres anatómicos claramente simiescos*, capaces de fabricar utensilios, encender el fuego, e incluso la práctica de la sepultura, no serían meros homínidos prehumanos, sino que deben ser considerados como *descendientes de la primera pareja bíblica* y como propiamente hermanos nuestros. ¿Cómo explicar entonces su miserable estado? Se proponen aquí, a su vez, tres hipótesis.

El punto de partida de *las dos primeras* (III y IV), es común. Consiste en pensar que, bajo la gracia original, *el primer hombre estaría repentinamente en posesión de una estructura corporal afinada y plenamente evolucionada*, dotada de cualidades humanas como las actuales, si no superiores.

La *primera* hipótesis (III) admite que, después de la caída, las perfecciones y adquisiciones humanas, tanto corporales como culturales, subsistieron y se transmitieron en una proporción determinada por la generación y la educación. *Los primeros hombres vivieron, inmediatamente después de la caída, en un estado de civilización relativamente avanzada*, y a partir de ese momento privilegiado se produjeron *vastas emigraciones, sumergiendo a multitudes humanas enteras en la noche de una degeneración progresiva y obligadas a un proceso de bestialización* capaz de modificar su cráneo, sus arcadas supraorbitales, etc²⁹⁷, que habría afectado a amplias proporciones de la humanidad que corresponderían al paleolítico inferior.

La *segunda* hipótesis (IV), admite que el estado de perfección de las cualidades humanas, tanto corporales como culturales, uno de los referidos privilegios del primer hombre, fue comprometido por su pecado. *Privado de la gracia de inocencia, el hombre cae rápidamente en el punto más bajo* de su condición, sumergiéndose bajo el peso de un universo que lo abrumba en los confines de la animalidad. *Degradado así bruscamente entra, con su alma inmortal, en la noche* de la prehistoria. Tiene que darse cuenta primeramente del fondo de su miseria para aprender, con el ejercicio progresivo de su inteligencia y una ayuda sumamente misteriosa que comienza a venirle de la cruz de Cristo, a elevarse, tras una *evolución extraordinaria y ascensional*²⁹⁸.

El punto de partida de la *tercera* hipótesis (V), es diferente. *La misma gracia de inocencia suplía eminentemente todas las cualidades naturales* de perfección corporal y desarrollo cultural que las dos hipótesis precedentes (III y IV) concedían al primer hombre, mientras que esta tercera (V) supone que *no le fueron dadas al hombre repentinamente ni del todo completas, sino que tuvo que adquirirlas* progresivamente sometiendo todas las cosas e imprimiendo en ellas al humanizarlas poniéndolas a su servicio, una huella de la imagen de Dios que llevaba en sí.

296 El prolífico escritor mejicano E. López Padilla ha publicado recientemente un interesante ensayo *Las profundidades de Satán*, México 2006, en las que -----

297 Es la opinión de SANTO TOMÁS, S. Th I, 94, a. 3; I, 101, a. 1 y 2.

298 Hay numerosas revelaciones privadas que privilegian esta IV hipótesis (completada con algunos elementos de la V). Por ejemplo A. C. Emmerich, María Valtorta o Santa Liduvina.

Esta hipótesis imagina el *cuerpo* de ese hombre, limpio de toda huella de degradación, *más cerca de los tipos primitivos* (a pesar de las distancias de tiempo probablemente inmensas, y hecha abstracción de los estigmas de degeneración que pueden afectar a estos últimos) de que habla la prehistoria y la antropología, *que de los tipos evolucionados* considerados como ejemplares para la humanidad, *según el canon de los artistas egipcios o griegos*. En cuanto a la *inteligencia*, debido a la permanente armonía y subordinación de las potencias de que gozaba la naturaleza humana por la gracia en la mañana de su creación, es concebida como *incomparablemente fuerte en su savia vital* y en sus energías de desarrollo, libres entonces de cualquier herida. Esta *inteligencia virgen* se encontraba en relación a los conocimientos humanos, a las nociones y a las ideas, *en un estado de simplicidad y de inexperiencia*, aunque con un rico contenido de *inmensas virtualidades* racionales. Los privilegios espirituales del estado de integridad, como la inspiración divina, descendiendo sin obstáculo de la razón superior a los últimos confines de la sensibilidad, podían guiar en cada momento la actividad de las facultades y elevar la inteligencia a una contemplación muy alta, aunque como ignorante de sí, muy diferente de la que nace de un espíritu maduro e iniciado a la reflexión. El estado racional de la inteligencia estaba en suma desproporción con relación a una luz semejante.

Según esta opinión, el estado del hombre al día siguiente de *la caída*, no es el de una brusca degeneración inicial humana y cultural, sino más bien el de una *primitividad humana y cultural, al encontrarse repentinamente privada de la protección de los dones de integridad*, que en un principio la habían confortado.

En el momento de la caída, al ser el hombre abandonado de la gracia, se queda corporal y culturalmente sin un desarrollo pleno, acabado (como en la tercera), pero tampoco completamente degradado, aislado (como en la cuarta). Comienza a sentir bruscamente la indigencia inicial de una naturaleza que permanece inculta, pero dotada de una extraña plasticidad y de virtualidades vírgenes e inusitadas, que van a comenzar a despertarse al contacto con el universo, trocado en hostil, y al influjo de los primeros rayos benéficos de la gracia redentora de Cristo.

Según esta hipótesis (V) el hombre no parece haberse desarrollado en una línea evolutiva uniforme, sino, como justamente piensa Bergson, según la ley de la tendencia vital en un desarrollo en forma de haz. Hoy, efectivamente, se dice que el hombre de Neandertal, considerado primero como un anillo entre los monos antropomorfos y el *homo sapiens*, aparece más bien como un fin de raza, el término de una rama evolutiva que, por la reducción progresiva de su viabilidad, acaba extinguiéndose, y que los hombres que le precedieron, tal vez en unos setenta mil años, teniendo en cuenta que algunos de sus caracteres, estarían más cerca de las formas humanas actuales. Los estigmas de bestialización se considerarían, según esto, como "caracteres en receso".

Por último, pese a estar muy difundido, no me parece digna de ser tomada en consideración la *hipótesis poligenista* (al menos respecto a la humanidad actual postdiluviana, descendiente de la primera pareja a través de Noé). Según ella, el pecado original "sería el hecho de una colectividad más o menos numerosa en lugar de ser el de una pareja única"²⁹⁹.

299 Cf. Diccionario de Teología Católica, col. 2.536. A. M. DUVARLE (*Los sabios de Israel*, París, 1946., 21), y algunos autores católicos, pretenden que la descendencia de toda la especie humana, partiendo de un tronco único, no parece contenerse en la revelación. El pecado original sería, propiamente hablando, no "una misteriosa transmisión de culpabilidad", sino "la privación hereditaria de la benevolencia divina manifestada primeramente, y como consecuencia, un estado de penuria, de dificultad y de tensión con respecto a Dios", "una caída hereditaria universal, que dependería, sin embargo, de muchas faltas libres independientes entre sí, y no de una sola falta. Según estos autores se podía salvar el dogma del pecado original hablando de una "unidad corporativa"; es decir, que las expresiones bíblicas que hablan de una sola pareja deberían interpretarse como unidad colectiva: Así como era costumbre en el oriente que un pueblo tomara el nombre de su progenitor -argumentaban estos autores-, como es el caso de Israel, de la misma forma, hablar de Adán sería hablar del "género humano", expresando el nombre de un supuesto progenitor, pero sin significar que se trató de uno solo. El argumento no parece concluyente ya que se hace una transposición de tiempos. Cf. FRAINE, J. de, *Adam et son linage. Etude sur la notion de "personalité corporative" dans la Bible*, 1959.

Los evolucionistas son categóricos: no son los *individuos* los que evolucionan, sino las poblaciones. Vale decir, que en ningún momento *un* mono, o mono y una mona, se habrían transformado en seres humanos, sino que manadas de monos (¿manadas se dice?) en distintas partes del mundo, habrían dado a seres humanos.

Y efectivamente, no podría haber sido de otra forma.

Si las fuerzas de la naturaleza transformaron alguna vez monos en hombres, esohabría obedecido entonces a la acción de las *leyes naturales*. Y los efectos de las leyes son siempre *universales*. Es imposible, por consiguiente, que de todos los monos sometidos por igual a una supuesta ley o tendencia hominizante, sólo uno a dos, se hubiesen transformado en seres humanos. ¿Cómo puede ser que si todos estaban sometidos a los mismo factores evolutivos ¡sólo dos! se hayan transformado en seres humanos? ¿Y los otros qué? ¿De espectadores? Desde el punto de vista darwinista esto es –y con toda razón– completamente inaceptable. Ahora bien, esto destruye de raíz el *monogenismo*. Vale decir, el postulado – indiscutible para un católico– que todos los seres humanos descendemos de una *primera pareja*. De un hombre y una mujer concretos, históricos, reales.

El pecado original es, en efecto–como enseña el Catecismo de la Iglesia Católica– es *uno* en su origen, es decir, cometido por un solo Adán y se transmite por *generación*, no por imitación. –es decir, no por copia, sino por descender genéticamente del primer hombre. A la manera de una enfermedad espiritual hereditaria.

El Magisterio de la Iglesia no se ha vuelto a pronunciar, en tono solemne, sobre este tema desde el año 1950 en la *Humani generis*: "Más tratándose de otra hipótesis, a saber, del llamado poligenismo, los hijos de la Iglesia no gozan de la misma libertad, pues los fieles cristianos no pueden abrazar la teoría de que después de Adán hubo en la tierra verdaderos hombres no procedentes del mismo protoparente por natural generación. O bien, que Adán significa cierta pluralidad de protoparentes; ya que *no se ve claro como esta sentencia pueda compaginarse con lo que las fuentes de la verdad revelada y los documentos del Magisterio de la Iglesia enseñan acerca del pecado original*, que procede del pecado verdaderamente cometido por un sólo Adán, y que difundiéndose a todos los hombres por la generación, es propio de cada uno de ellos".

En los últimos años se han multiplicado los intentos de hacer compatible el pecado original y el pecado poligenista de la humanidad entendido en sentido sociológico como el ambiente sociocultural, a modo de espíritu objetivo configurado por estructuras de pecado que tienen su origen en innumerables pecados actuales –o no– a modo de espíritu objetivado, que infeccionan al hombre desde su infancia. El tercer dogma mariano, *el privilegio de la Inmaculada Concepción de María*, preservada por singular privilegio del pecado de los orígenes, contraído no por imitación, sino por propagación, es para el creyente una luz orientadora que impide caer en tan lamentable error teológico. De ahí la insuficiencia de los intentos de reínterpretación del dogma de la Inmaculada que expone el conocido mariólogo J. L. Bastero.³⁰⁰

Pero la investigación moderna de las hipótesis sobre los orígenes del hombre no va en la línea de monogenismo-poligenismo, sino más bien acerca de si el hombre procede de uno o varios *stipes*, troncos de homínidos pre-humanos, y parece favorecer –como veremos (por ejemplo, en la teoría de la "Eva africana")– la hipótesis de una sola pareja humana originaria.

Lo único que atinan a decir –a coro y escandalizados– es que la idea de un Dios <<alfarero>> (que forma al hombre a partir del barro), además de evidenciar una absoluta científica (!), sería poco menos que una ofensa a Dios.

Pero esta imagen nunca tuvo la intención de describir <<científicamente>> un hecho, sino de expresar –a través de una metáfora– la realidad de un misterio absoluto. Y una metáfora muy hermosa, por cierto, y llena de ternura. Pues el alfarero, que es un artesano –como Jesús– moldea amorosamente su obra con sus propias manos (<<Tus manos Señor me hicieron y me modelaron>> (Salmo 118, 73). A diferencia del Gran arquitecto Masónico, que no entra en contacto con su obra, sino que sólo hace los planos, esto es, las leyes. Un Dios remoto, que no

300 Cfr. *Virgen singular*, Madrid 2001, C. III.

se <<entromete>> para nada en su obra, sería el único Dios aceptable (...) para los evolucionistas que nos son explícitamente ateos.

El caso de Simpson, por ej., quien estaría dispuesto (...) a aceptar un <<Dios>> así, como <<incognoscible>> Causa Primera, en el caso de que existiera. Pero Dios no sólo da el Ser, sino que lo mantiene en la existencia y *obra en el obrar de sus criaturas*. Segundo a segundo. Que todo subsiste en Él. Pues <<en Él vivimos, nos movemos y existimos>>.

Se olvidan, o jamás se enteraron, de que si los milagros son la expresión de la voluntad extraordinaria de Dios, las leyes naturales lo son de la voluntad ordinaria. Que ni un pájaro ni una hoja caen al suelo si Él no lo dispone. Que el universo aparece con la Creación y es conservado por la Providencia, para ser consumado en la Gloria.³⁰¹

De las dos hipótesis que anunciábamos al comienzo de éste epígrafe, es la de la creación inmediata del todo al hombre a la vez, un alma espiritual informando un cuerpo “del polvo de la tierra”, como dice el Génesis), la más tradicional. Y parece que es la más verosímil. El principio hilemórfico de la necesarias proporción que debe existir entre materia y forma, no puede haber alma de hombre en cuerpo de primate (ni el mismo Dios podría hacer esto...). Por consiguiente, si Dios tomó un simio para infundirle un alma de hombre, en ese mismo instante, previo quitarle el alma que, tendría que haber transformado el cuerpo del mono en el cuerpo de un hombre, para que hubiese así una materia (cuerpo) capaz de recibir su forma apropiada (alma), y producir de esta manera al hombre, en el cual están indisolublemente unidos el cuerpo y el alma, en una sola unidad sustancial.

Pero si esto fuese así, entonces la transformación del cuerpo animal en el cuerpo de un hombre, no se debió –en ese caso– en absoluto a las fuerzas de la naturaleza, sino a una intervención especial de Dios. De manera que la *causa eficiente* de esta transformación habría que referirla a Dios, y no a las presuntas mutaciones y la selección natural. Es decir, a la evolución. Si la evolución es capaz de producir hombres a partir de primates –como afirma la hipótesis darwinista– la intervención especial de Dios obviamente está de más. Si la intervención especial de Dios es necesaria, lo que está de más es la evolución. Absolutamente ningún evolucionista de relieve en el mundo toma en serio esta posibilidad de una intervención divina especial en el origen del cuerpo humano. Pero si aceptamos esta intervención especial de Dios para transformar el cuerpo de un primate en el cuerpo de hombre, no sólo está de más la evolución, sino que también –y como lógica consecuencia– está de más el primate. Porque si Dios fuese la causa eficiente de este cambio, entonces es exactamente lo mismo si la materia utilizada fue un mono, un culebra o un insecto, o un puñado de tierra.

El relato del Génesis, donde de forma inequívoca se afirma que el hombre fue formado a partir del polvo de la tierra. Para numerosos evolucionistas católicos– interpretar <<polvo de la tierra>> donde dice <<polvo de la tierra>>, es algo absolutamente inaceptable. Ya sea porque interpretar de esta manera es hacer <<literalismo>>, lo cual sería propio de los <<protestantes fundamentalistas>>, porque evidenciaría una concepción *estática medieval* (?) del Universo.

Uno de los que sostienen esta tesis escribe irónicamente: “para ser un católico a la altura de los tiempos, donde el Génesis dice <<polvo de la tierra>>, hay que interpretar <<mono>>, pues eso es lo que indica la <<ciencia>> (esto es, ¡la hipótesis darwinista!). De manera que la

301 Cf. CASCIARO, MONFORTE, o. c, 445 (con bibliografía). El P. Luis Armendariz, uno de los colaboradores en la obra *La Evolución*, de la B.A.C., se pregunta si la vinculación entre monogenismo y pecado original: ¿es lo que de verdad enseñan esos dos textos bíblicos? (Gén 2, 7 y Rom. 5, 12) o, más bien lo que en ellos leyó el Concilio Tridentino *rutinariamente*... arrastados (los padres del Conclio) por un hábito mental incontrolado... y la *deficiencia de la exégesis* científica de aquella época... (Todo lo cual) nos obliga a constatar que no podemos hoy compartir la lectura *ingenua*... de esos pasajes que se dio en el Conclio (de Trento). “...la lectura que el Concilio de Trento y la *Humani Generis hacen del Génesis y de Pablo, ¿es suficientemente religiosa, suficientemente cristiana?*”. Pareciera que no. Afortunadamente –según el autor– el Concilio Vaticano II vino a remediar esta grave falencia, sugiriendo una nueva visión del tema: El hombre original no es Adán sino Cristo. El paraíso original no se dio al comienzo (?) sino que tendrá lugar cuando el Señor venga (!). El pecado original *habrá de ser*, ante todo, indignancia (¿?) de ese Cristo y de ese futuro, y rechazo de ellos. Lo cual, si las palabras todavía significan algo, quiere decir lisa y llanamente que no tendríamos pecado original.

única razón para ello en este contexto, sería de orden supuestamente <<científico>> basada en la aceptación incondicional.

Antes de la aparición de la hipótesis evolucionista, a nadie se le hubiera ocurrido semejante exégesis.

LA METAFÍSICA CREACIONISTA PERSONALISTA SUBYACENTE EN LA BIBLIA ES LA METAFÍSICA IMPLÍCITA EN EL USO ESPONTÁNEO DE LA INTELIGENCIA

La metafísica de raíces clásicas del pensamiento griego fundado por la revelación judeocristiana ha descubierto la dignidad del hombre como "persona", con toda la carga ontológica que a esa noción de origen griego ha ido atribuyendo el pensamiento de inspiración (bíblica) cristiana, con ocasión de las grandes controversias trinitarias y cristológicas de los primeros siglos. En contra de la superficial interpretación de algunos estudiosos –en ésta, como en otras categorías de carga ontológica– la fuente de inspiración del pensamiento cristiano no es otra que la antropológica metafísica implícita en la Biblia –que coincide con la metafísica implícita en el uso espontáneo de la inteligencia que estudiamos en el capítulo II de la II parte–, especialmente desde Boecio y Leoncio de Bizancio –y ya antes los Capadocios– cuya clarificación terminológica ilustraron los Concilios de la época patrística y pasó luego a la gran Escolástica. La noción de persona es aplicada analógicamente de manera sucesiva, a la Trinidad, a Cristo, a los Angeles, a los hombres, y a la misma Iglesia (esta última como "persona mística", en tres sentidos diferentes que hemos precisado en otro lugar)³⁰².

La antropología filosófica contemporánea de orientación personalista³⁰³ que tanto ha influído en la constitución *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II, y en el más reciente magisterio de Juan Pablo II –que acabamos de resumir–, actualiza aquella tradición. El personalismo actual describe a la persona inspirándose en la doctrina bíblica de la imagen de Dios en el hombre, que acabamos de resumir, como un ser *irrepetible, dueño de su propio*

302 J. FERRER ARELLANO, *La persona mística de la Iglesia*, cit. Cf. H. DE LUBAC, *Meditation sobre la Iglesia*, 1985 trad. esp., passim. H. MUHLEN, *Una mystica persona*, Paderborn 1964, que ve en esta categoría la descripción más perfecta de la Iglesia.

303 Juan Luis LORDA, *Antropología del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, Madrid, Palabra 1996. 156 ss. Muestra el A. la profunda influencia que han ejercido –en los aspectos asumibles por la antropología metafísica de Sto. Tomás, pues con frecuencia esos autores no aúnan brillantez con profundidad y rigor metafísico (con excepciones, como Sta. Edith Stein)– tanto en los documentos de C. Vaticano II –especialmente en *Gaudium et Spes*– y en el pensamiento de JUAN PABLO II, los filósofos del diálogo (F. EBNER, M. BUBER, E. LEVINAS), el personalismo francés (G. MARCEL, J. MARITAIN, E. MOUNIER, M. NÉNDONCELLE), y la fenomenología a través del círculo de Gotinge (A. Von REINACH, Th. CONRAD, E. MARTIUS, E. STEIN). Una buena exposición del pensamiento de JUAN PABLO II (*Persona y acción, Amor y responsabilidad*, etc), puede verse en la obra de ese mismo título de Rocco Bustiglione, traducida por Ed. Encuentro, Madrid 1990.

Mi personal posición sobre el tema de la persona la he expuesto en numerosas monografías, como: *Persona y respectividad*, en Actas del Congreso internacional mundial de Filosofía de México, 1963, XIII, 126–139; *Fundamento ontológico de la persona*, en Anuario Filosófico, 1994 (27), 893–922.; y especialmente en el libro de reciente aparición, *Metafísica de la relación y de la alteridad*, Pamplona 1998. Justifico ahí el gran valor de la obra de algunos pensadores personalistas españoles –como L. POLO, X. ZUBIRI, J. MARÍAS– de menor proyección internacional, pero, a mi modo de ver, de mayor rigor intelectual. Cf. A. GUY, *La Philosophie espagnole, "Je sais, je crois"*, París, PUF, 1996, que también lo he advertido así, y se lamenta del empobrecedor chauvinismo que aqueja a algunas áreas lingüísticas.

destino, irreductible a cualquier otro, *innumerable* (no es mero ejemplar de su especie³⁰⁴, pues tiene "nombre" irreductiblemente "único": se ha dicho acertadamente (Chesterton) que Dios sólo sabe contar hasta uno, pues llama a la persona por su propio nombre, otorgándole una intimidad constitutivamente libre, que es como una respuesta ontológica, siempre inédita, a la Voz en la nada de la Palabra creadora); dotado de una intimidad *inacabable, inabarcable* (inaccesible al pensar objetivo: se me revela sólo libremente, en el encuentro inmediato de la comunión de amor, a través de la expresión corpórea de su espíritu; de su rostro, en especial de su mirada que, como describe tan emotivamente E. Lévinas³⁰⁵, me interpela como un reto inquietante).

Pero, además de estos caracteres expresivos de una irreductible intimidad subsistente que tan morosamente describen los filósofos personalistas, debe afirmarse con no menos énfasis, que la persona es un ser constitutivamente relacional intrínsecamente *comunicativo*, con el *poder de darse* a los demás, y al Otro trascendente que funda ontológicamente aquella intimidad ("*intimor intimo meo*", según la genial formulación agustiniana). Así lo hemos mostrado antes cumplidamente.

La persona es, en efecto, una síntesis de *intimidad subsistente y apertura relacional (distinctum subsistens respectivum)*. Veámoslo.

1. "Distinctum subsistens": immanencia.

La filosofía clásica –de origen patrístico, fuentes grecobíblicas, y formulación medieval– ha solido ver en la *incomunicabilidad* interpretada desde ángulos visuales muy diversos –intimidad ontológica o totalidad clausa– un momento formalmente constitutivo de la persona; y rectamente interpretada, creo que no puede menos que admitirse. La persona, posee, en efecto, un grado de independencia y distinción respecto al cosmos muy superior a la de cualquier otra realidad intramundana.

La espontaneidad de la conducta de los animales superiores, no pasa de ser una mera respuesta instintiva y unívoca a la suscitación de un estímulo de su medio, asegurada por sus estructuras biológicas cerebrales. Los animales –y "a fortiori", los vegetales– no "obran", pues, por "sí mismos", –más bien son movidos que se mueven– ni por consiguiente, "son en sí mismos". Manifiestan, sí, una actividad relativamente autónoma, porque cada ejemplar reacciona como un todo, y conserva durante algún tiempo su forma típica, sin que sea consciente de esta ley de su forma. Pero esta unidad de cohesión vital de la masa cósmica material organizada en sus variadas formas, no tarda en ceder y disgregarse. El "distinctum ab alio" de la unidad propia del ser subsistente no está en ellos sino muy pálidamente realizado. Su subsistencia es, pues, muy imperfecta. Son meras cosas, elementos de la evolución constante del Universo, pero no "supuestos" en sentido estricto³⁰⁶.

304 La individuación "por abajo" ("materia signate quantitate") afecta al hombre sólo como sujeto espiritual reiforme o corpóreo, en unidad filética con los demás. Pero en tanto que persona llamada por su propio nombre (decíamos en el capítulo I) no es una réplica singular de una idea universal en virtud de la materia quantitate signate, sino una singularidad absoluta que se refleja en el rostro. Es la que se puede llamar individuación "desde arriba", por la Palabra creadora de Dios.

305 Cfr. E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, 1977, passim. Subraya la "sacralidad" de esos inauditos centros de alteridad que son los rostros, rostros para mirar, para respetar, para acariciar. En estos "centros" de alteridad nos abrimos al reconocimiento de un Tú creador que llama a cada uno por su propio nombre. "Algo que está abierto a un destino tan grande, es digno desde el principio de un enorme respeto".

306 Cfr. L. de RAEYMAEKER, *Filosofía de ser*. Trad, Gredos, Madrid 1956, pag.320. X. ZUBIRI ha profundizado particularmente en estas diferencias. Vide, *Sobre la esencia*, Madrid 1962, pag.171. *El hombre, realidad personal*. Revista de Occidente, 1963, pag.5. En la edición póstuma de sus escritos de antropología *Sobre el hombre* (1988), su compilador –y presentador– Ignacio Ellacuría, silencia los escritos de la Revista de Occidente, (el cit y "*El origen del hombre*"), dando falsamente a entender que el Zubiri maduro, liberándose de inhibiciones religiosas con el el nuevo clima de libertad teológica del postconcilio, negaría el alma espiritual propia del hombre como esencia abierta, irreductible a una

Solo el hombre que llega a la vida consciente, aunque vive en la materia, es capaz de despegarse de la ley determinante del Universo gracias a una vida espiritual plenamente immanente: solo él despliega una actividad espiritual, deliberada, libre y responsable que revela un ser subsistente dotado de unidad, plenamente distinto de los demás. Solo él es persona ("distinctum subsistens in natura intellectuali"). Solo ella se posee cognoscitivamente (conciencia de sí), es libre, y por consiguiente, responde de sus actos, sometidos a una ley moral vinculante, que no le impone una necesidad física e ineludible, sino moral (obligación o deber).

La subjetividad humana es una persona; "una sustancia individual de naturaleza racional" (Boecio). Abierta a la infinitud del ser, es sustante de la conciencia y la volición. La conciencia del yo –no siempre ejercida, sino sometida a pausas e interrupciones– no es el yo mismo, sino tan sólo su actualización. (El cogito de Descartes y sus varias repercusiones en la filosofía postkantiana de raíz subjetivista y antropocéntrica, se mueven en un nivel superficial y carece, en definitiva, de toda base o raíz ontológica).

Pero además de sustante, la persona es, ante todo subsistente, sujeto (hipostasis) que es "en sí". La subsistencia es una perfección que no puede faltar al ente de mayor rango ontológico ("rationalis naturae"). Ella no es otra cosa, en efecto, que la suficiencia o plenitud por la que un ente está en sí mismo completo en su propia constitución, según el modo de independencia respecto a todo sujeto de inhesión, respecto a todo coprincipio –como ocurre con el alma respecto al cuerpo– y respecto a toda parte³⁰⁷. Es, en este sentido, "una totalidad clausa".

La subsistencia es, pues, la suficiencia o plenitud por la que un ente está en sí mismo completo, clausurado en su propio ser, como sujeto que posee una naturaleza racional individual, cuyo fundamento ontológico radical es –para expresarlo con lenguaje bíblico– la Palabra creadora de Yahwé que llama –voz en la nada– a la existencia a la creatura hecha a su imagen, por su propio nombre; única querida por sí misma, por ser la única capaz de conocerle y amarle, creada con vistas a la comunión con El. Es, en la perspectiva personalista dialógica, propia de la Escritura, la misma metafísica de la tradición cristiana de la que se hace eco la constitución pastoral "Gaudium et Spes" del Concilio Vaticano II, que ha sabido exponer esta tradicional y clásica doctrina en la perspectiva bíblica personalista, desarrollada en algunos autores contemporáneos.

2. "Relatio": trascendencia.

Pero cabe descubrir otra línea, no menos clásica y tradicional, que se remonta hasta la misma sabiduría cristiana de los Santos Padres inspirada en la imagen bíblica del hombre. Para muchos Padres griegos (San Basilio el Grande por ejemplo) lo que formalmente constituye a la persona es una *relación de origen*. "Nomen personae significat relationem", repetía Boecio. San Buenaventura hacía consistir toda persona, aún la humana, en la relación con un "*principium originale*". Los victorinos, sobre todo, continuaron en Occidente la misma línea de pensamiento. Así, Ricardo de San Victor llamó a la naturaleza sustancia, y persona, al modo de tener naturaleza, su origen, el ex; y creó entonces la palabra existencia como designación unitaria del ser personal. La Teología occidental, como es sabido, interpretó la Personalidad divina como un relación subsistente, y al menos en Santo Tomás no faltan alusiones a un reverbero analógico en la persona humana (imago Dei) de aquella respectividad subsistente. "Por ser persona todo ser personal se halla referido a alguien de quien recibió su naturaleza y además a alguien que

estructura meramente material de "notas-de" en unidad coherencial. Los prejuicios del brillante pensador, rector de la UCA nicaragüense, trágicamente desaparecido, sin duda por el superficial liberacionismo que padecía, parecen haberle llevado hasta el extremo de adscribir a Zubiri –no sin injuria– a la teoría de la muerte total de la teología dialéctica protestante, (la cual hacen suya acriticamente algunos católicos), que acepta sólo como dato de fe la resurrección del hombre entero en la Parusía, con exclusión de toda escatología intermedia. (Cf. la declaración de 1979 de la Congregación de la doctrina de la fe sobre los recientes errores acerca de la escatología intermedia, antes glosada).

307 Cf. A. MILLÁN PUELLES, *Léxico de filosofía*, Madrid, 1984 pag.450s. Cf. una exposición crítica de la sugestiva antropología de este notable filósofo español en J.Ferrer Arellano, "Fundamento ontológico de la persona, immanencia y trascendencia", en Anuario Filosófico sept 1.994.

pueda compartirla. La persona está esencial, constitutiva y formalmente referida a Dios y a los demás hombres".³⁰⁸

Claude Tresmontant ha reeditado y comentado críticamente la obra de Laberthonière – que tanto se significó como modernista a principios de siglo–, *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, aparecida en 1904 (París, la Seuil, 1966). El autor se revela contra el abstractismo idealista griego que prescinde de lo individual, y que tanto pesa a veces en pensadores cristianos que desconocían el profundo realismo "relacional" de la Biblia, (cuyo eco aparecerá en la "Gaudium et Spes" (nn.12d,25,32. Cf.LG.9), en la antropología subyacente a los documentos magisteriales y a la catequesis de Juan Pablo II)³⁰⁹. Muy atinadamente observa que: "Dios no está presente al mundo sólo como ideal, como ejemplar, como causa final, sino que está presente real y activamente como causa eficiente e incesantemente concurrente... y en consecuencia, la criaturas están vinculadas a El y entre sí no por una relación lógica, sino por una relación metafísica que prácticamente implícita una relación moral".

Esta intuición, acertadísima, redescubre la relación constitutiva, –tan olvidada por una interpretación unilateral de la sustancia que no veía en ella su dimensión constitutivamente relacional–, pero no supo articularla equilibradamente (quizás por su inspiración blondeliana y bergsoniana) con el genial hallazgo aristotélico de la sustancia. Su filosofía de la vida, de la acción, del amor, es por ello reductiva, incapaz de contruir nada sólido y de valor duradero.

Por otra parte, como ha demostrado Voelke³¹⁰, la innegable autarquía "sustancialista" de Aristóteles –ajena a la *relación constitutiva*– queda en parte corregida –con alguna incoherencia sin duda– en su moral práctica, en la que intenta conciliar aquella con el altruismo y la amistad. Pero es el estoico Panecio de Rodas (inspirador de Cicerón) quien ha elaborado una teoría relacional de la "persona" (si bien en un plano psicoético, no propiamente ontológico, que será obra del pensamiento cristiano). Según la definición griega de "prosopon", como máscara de un actor, distingue Panecio, cuatro "modos de ser" en este "papel" que "el hombre desempeña, como "naturaleza general", como "naturaleza propia" de cada uno o carácter, como "propia condición" fijada por las circunstancias exteriores, como aquel papel que cada uno libremente escoge en su "función cara a los demás". Son cuatro respectos. Aparece aquí una apelación a las relaciones constitutivas o libremente constituidas (que estudiamos más adelante), como configuradoras de la persona.

Tomás de Aquino no ofrece una adecuada reflexión sobre el relacionismo constitutivo de la persona, pero está implícito en su obra, como me he esforzado hace años en mostrar, en contra de la opinión usual, también de contemporáneos de la talla de Garrigou, Lagrange, Cuervo, Maritain, Millán Puelles, etc, que hacen suya la posición del Cardenal Cayetano sobre el constitutivo metafísico de la persona como mera subsistencia, interpretada esta a su vez como "modo sustancial" o término que clausura la naturaleza disponiéndola a ejercer el acto de existir, así como a recibir los accidentes que en él subsisten. Esta desacertada teoría impide, a mi modo de ver, una adecuada fundamentación, de radicalidad ontológica, que de cuenta de las dimensiones de la persona.

Se impone por ello emprender una reflexión que de cuenta cabal, a nivel de fundamentación radical, de los *caracteres aparentemente antitéticos de subsistencia ontológica y pertenencia al orden de participación en el ser, de clausura y apertura, de substancia y relacionalidad; ambas constitutivas* –a mi modo de ver– de la *condición personal*. Así va

308 X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*. Madrid. 1956, pag,357.

309 Juan Pablo II comenta la antropología de la Constitución "Gaudium et Spes" (en la alocución a los jóvenes de Roma de 24–III–1994) en este mismo sentido. "La antropología cristiana no es sólo perfeccionista, y esto quiere decir que el hombre se hace hombre –se realiza– a través de la entrega de sí mismo a los demás". ("Con tal de que no se interprete esa fórmula –precisa el Papa– en sentido utilitarista, buscando los demás bienes como dones para sí mismo, en esa visión centrada en el propio yo que se basa en una filosofía inmanentista que comenzó con Descartes y se desarrolló tanto en la época moderna").

310 Les rapports avec autri dans le philosophie grecque d'Aristote a Panétius, trad. Vrin, 1961. Cf. en el mismo sentido AA. recientes como Rousselot, de Raeymaecker, J.de Finance: "*La relation est le ciment de l'Universe*" p.211).

siendo progresivamente reconocido por la filosofía personalista de raigambre clásica pero abierta a la fenomenología de la condición humana, (latente al menos, como decíamos, en la antropología de la "Gaudium et Spes" del Concilio Vaticano II), cultivada por autores como K. Wojtyła, Ratzinger, y otros que citaré más adelante. Sin embargo, se echa en ellos en falta, por lo común, una profundización formalmente filosófica de sus posiciones, expuestas casi siempre en tono ensayístico, como meros presupuestos antropológicos del discurso teológico, sin una suficiente justificación. Es la que trato de exponer a continuación, resumiendo una larga reflexión de más de treinta años expuesta en otros escritos, aquí citados, de mayor holgura expositiva. Es muy de lamentar, la crisis actual de la Teología especulativa, pese a su importancia capital en el diálogo ecuménico.

3. "Subsistens respectivum". La persona como sustancia relacional o inmanencia trascendente; imagen de Dios Uno y Trino .

Incomunicabilidad y respectividad... ¿No parecen términos antitéticos? Cabe una conciliación. Aquella incomunicabilidad e independencia de la persona no son absolutas. A despecho de su unidad subsistente –mejor diríamos, para que sea ella posible– debe declararse esencialmente y constitutivamente referida –religada– a Dios (fuente de toda participación subsistente en el ser) y abierta –también constitutivamente, si bien con una respectividad a ella subordinada– al cosmos irracional y a las otras personas. Es precisamente la trascendencia relacional, la razón formal constituyente la subsistencia de su perfección inmanente.

Para justificar la precedente disposición con algún rigor, creo que debe abordarse el tema de la persona en un triple nivel de investigación: *fenomenológico, metafísico, y psicoético*³¹¹.

a. *Un análisis fenomenológico* de la situación del hombre en el cosmos nos permite, en una primera aproximación, advertir hasta qué punto depende el hombre de su relación con los demás. Veámoslo, distinguiendo –como es usual en la escuela fenomenológica– diversas esferas de valor.

En la *esfera biológica* depende totalmente de la comunidad. Cada hombre es como una desmembración de la corriente de vida que se derrama por la humanidad³¹². En la *esfera*

311 El primero –fenomenológico– nos permitirá tomar cuenta de los hechos, tal y como se muestran a la mente en una primera aproximación. No pretendo, pues, sin profundas correcciones, como ha sabido practicarlos Millán Puelles de manera ejemplar el método husserliano. Sabido es que, tras la reducción fenomenológica, Husserl pone entre paréntesis la realidad existencial. Procediendo así, la intencionalidad apuntaría –¡idealismo!– a un eidos conciential y apriorístico. No con una aprioridad subjetiva de cuño kantiano, sino objetiva o impuesta; pero que, a la postre, termina por quedar anegada en la inmanencia del "ego trascendental". (Husserl, recordémoslo de pasada, remonta el curso de la intencionalidad vivencial desde lo "hylético noemático", pasando por lo "noético" para alcanzar el "cógito". Tampoco Heidegger, a mi modo de ver, ha superado el idealismo, pese a las profundas modificaciones que en el método introdujo). Aquí conservamos aquel vocablo en su materialidad, porque intentamos recoger la experiencia de los hechos existenciales, con ese sentido de respeto al dato que –justo es reconocerlo– la filosofía moderna adeuda a la fenomenología.

Sin embargo, la descripción fenomenológica de la persona, precisa ser gobernada por una antropología metafísica (b) que acceda, en la medida de lo posible, al misterio del ser personal. Por una metafísica que, a su vez, tenga en cuenta los datos que la fenomenología suministre. Solo procediendo así evitaremos el peligro de un abstractismo desvinculado de la realidad. Hay, pues, entre ambos niveles de conocimiento, una mutua exigencia de complementariedad.

Por último, la investigación metafísica nos permitirá iluminar con una nueva profundidad las manifestaciones psicoéticas de la condición –o talidad– humana (c) espiritual del hombre. Cuanto digamos acerca de las modalidades de ser, estará radicalmente condicionado, en su validez, por cuanto hayamos previamente establecido acerca del ser –personal, "in casu"– y de sus principios constitutivos.

312 El sexo se manifiesta por una diferencia indumentaria o de formas corporales. Pero no se puede definir esta profunda diversidad antropológica por fenómenos secundarios: afecta ella a uno de los aspectos que hace posible la realización de valores biológicos (y aun morales como el amor paterno y

económica de valor, relativa a la conservación y configuración externa de la vida corporal, observamos la misma dependencia total a la comunidad. Solo ella puede procurar la experiencia técnica y económica en orden a procurar un mínimo suficiente de medios para vivir. No hay Robinson posible sin ella (como ha demostrado la experiencia de la inviabilidad de los niños lobo)³¹³

En lo que respecta a las *esferas superiores de valor* no es tan absoluta aquella dependencia. El ser espiritual del hombre deriva inmediatamente de Dios, y no puede decidirse, en consecuencia, que se constituya en virtud de la comunidad; pero el Creador lo constituye en esencial relación al todo, de modo que no es posible el menor desarrollo perfectivo sin ella. En este sentido puede decirse que el hombre es "persona" en función a toda la comunidad; y conquista su "personalidad", esto es, el mérito y valor de su persona plenamente desarrollada en y por la comunidad.

Sin ella no es posible que cobre tan siquiera conciencia de sí³¹⁴, ni por ende conciencia moral y libertad responsable. El amor al yo del niño libera de su encierro su personalidad, que es estructuralmente dialogal. Solo provocando así la libre y recíproca donación del amor al tú puede encenderse la chispa del yo en la llama de la personalidad³¹⁵.

La angustia que surge de la radical indignancia de su ser, le impulsa a la actitud extática de entrega que alcanza su culminación en el amor; que si es auténtico, transfigura al otro arrebatándole en una nueva existencialidad –ser intencional del amor– por el que existe en el ser del amante, dejando de ser estrictamente otro, aun siendo de él ontológicamente diverso. Sólo en este tejido de relaciones interpersonales logra el hombre ser persona y conquistar una personalidad (en el sentido de perfección personal). Bien entendido, adviertase bien, que estas relaciones horizontales están integradas de alguna manera en la relación vertical a Dios.

Cuando otro "yo" me llama "tú", deja de ser simplemente "otro" para mí; un simple vecino; ha pasado –al menos radicalmente, (puede pasar)– a la categoría de "prójimo". Al presentarme su "tú" me ayuda a ser "yo mismo", porque me da la oportunidad de responderle llamándole "tú". Y me ayuda sobre todo a acelerar mi movimiento ontológico de retorno al Yo Divino. "Existencialmente el hombre no es una persona completa, hasta que ha sido amado absolutamente, hasta que ha sido amado en y por un acto a quien él puede darse libremente y

filial) situados fuera del alcance de lo individual, que aun el mismo Poder divino sólo puede conceder y hacer accesibles a seres sociables, creados a imagen de la Comunión Trinitaria.

313 Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid, 1986, 239 ss. P. LAIN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, Madrid 1982.

314 Max Scheler muestra brillantemente cómo la conciencia del mundo, la conciencia de sí, y la conciencia de Dios forman una indestructible unidad estructural en *El puesto del hombre en el cosmos*, Madrid, 1929, p.142 ss. A. Millán Puelles ha estudiado con admirable penetración y finura las tres formas de autociencia de la subjetividad humana: consecretaria o concomitante (inobjetiva), reflexividad originaria (quasiobjetiva, la que es vivida con particular intensidad en experiencias compulsivas o afectantes) y reflexión propiamente dicha (objetiva, que es retroflexión sobre un acto anterior de conciencia). Las tres suponen una trascendencia intencional al objeto directamente aprehendido como "otro" (o heteroconciencia). Así se refleja en el plano psicoético de la subjetividad humana su condición ontológica de realidad "fáctica" o impuesta (pontencial y limitada) y "reiforme" (espíritu en la materia) ignoradas ambas por el monismo idealista hegeliano, que concibe la subjetividad como pura autoconciencia del Espíritu absoluto en despliegue dialéctico (Cfr. *Estructura de la subjetividad*. Madrid, 1967).

315 Cfr J Fellermeier, *Abriss der Gelleschaftslehre*, Freiburg, 1956. P.Lain Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Madrid 1982, ahí recoge, sistematiza y comenta una abundantísima literatura filosófica sobre el tema (Max Scheller, M. Buber y los filósofos del diálogo, G. Marcel, etc.). Es de gran interés es este contexto, el libro de Julian Marías, *Mapa del mundo personal* Madrid, 1993. La antropología de Marías desarrolla con gran hondura y originalidad algunas brillantes intuiciones de su maestro Ortega, en una obra dilatada y coherente que ha ido surgiendo de su propia trayectoria vital. Cf, los tres apasionantes volúmenes de sus Memorias. Desarrollo más ampliamente este estudio fenomenológico, ontológico y psicoético, en J.FERRER ARELLANO, *Metafísica de la realación y de la alteridad (Persona y relación)*, Pamplona 1998.

que "le hará" libremente, más bien "será" para él áncora del ser que tan desesperadamente necesita³¹⁶.

Hay un solo mandamiento de amor: por eso el *verdadero amor* humano, lejos de ser rémora, acelera el advenimiento del Amor; y a la luz de la realación vertical a Dios aparecen los demás hombres como "otros yo" en todo su valor de prójimo, acelerando la destrucción del "egoísmo" del yo. La fenomenología del *falso amor* manifiesta cómo termina la postre, en frustración: "el intento de convertir al ser de otro exclusivamente en su "ser para mí" termina la transformación de mi ser en un "ser para otro"... La pobreza ontológica no es vencida. Es simplemente acentuada"³¹⁷.

A la luz de estos análisis no solamente parece que la persona humana es "nihil per essentiam", sino que debería ser descrita mejor que en términos de incomunicabilidad en términos de comunión: la persona no es tanto un "yo" incomunicable, como un "nosotros": significa primordialmente relación, trascendencia, encuentro, apertura.

Y no hablemos de la esfera de valores sobrenaturales que de hecho afectan a la situación existencial del hombre. La Vida del más allá –incoada por la gracia– es realmente comunitaria: las fuentes inspiradas nos lo presentan bajo las especies de un reino presidido por el Señor. Dios ha llamado al hombre a la Salvación, respetando su constitución "comunional", no aisladamente sino constituyendo un pueblo. (Cf. C. Vat II, LG,9; GS,12d,25,32)³¹⁸.

En resumen: poco menos que nada tendría sentido en el hombre si lo concibiéramos solipsísticamente, como un individuo aislado e incomunicado de los demás. En todas sus esferas vitales de valor se halla encuadrado en una comunidad constitutiva, en una necesaria apertura a los otros.

La socialidad es, pues, constitutiva del ser de la persona. Así lo confirman los análisis precedentes, en lo que concierne a los valores biológicos y económicos. Y constitutiva de su desarrollo perfectivo –de su personalidad– respecto a las esferas superiores de valor. Desde el plano material de la pura biología hasta lo más elevado del espíritu, la radical indigencia del hombre requiere la comunidad. Pero aquellos estratos o esferas son el resultado de una visección estática y conceptual de la indivisible, dinámica y unitaria totalidad que es el ser personal.

b. Pero es *la metafísica de la participación* en el acto de ser de Tomás de Aquino – contra lo que suele decirse de ordinario– *la única capaz de proporcionar la más radical inteligibilidad de esta estructura dialogal, de esta constitutiva relacionalidad, de esta fundamental apertura a otras personas que descubre la moderna fenomenología de la situación humana.*

Lo que participa en el ser debe declararse constitutivamente respectivo al orden de participación en el ser. Veámoslo.

El ser, valor absoluto y único (trascendental: omniabarcante, omnicomprensivo) comprende todo el conjunto de los entes, cada uno según la limitada medida que compete a su peculiar modo de ser (esencia) diverso de los demás. Por eso se dice que participa del ser. No en el sentido de que sea "parte del ser", pues obra cada uno de ellos como un todo subsistente. Participar significa "tener parte en el ser", no agotar toda la realidad cada uno de los todos que son realmente, pero de una manera limitada según su irreductible esencia o modo de ser tal (talidad) o de obrar (naturaleza), distinta de la de los otros.

Pero la multiplicidad de entes subsistentes –sólo la persona subsiste en sentido fuerte; como veíamos antes– no puede tener ninguna consistencia fuera del ser. Están todos ellos englobados, reunidos, en el mismo valor de ser (que es, en este sentido, absoluto). Forman, pues un orden, constituyen una unidad: están unificados entre sí para formar el orden único de los

316 F. WILHELMSSEN, *The metaphysics of love*, New York, 1962, p. 36. ss; M. Buber, *L'io e il tu*, Milano, 1959, p. 30 ss.

317 Martin Buber, o.c., *passim*.

318 G. Thils, *Teología y realidad social*, S. Sebastián 1952. p. 307. Faynel, *La Iglesia*, tI, trad Herder. Barcelona 1980. De J. Lubac *Catolicismo. Los aspectos sociales del dogma y Meditación sobre la Iglesia*. Trad. ed Encuentro, Madrid 1988. J. FERRER ARELLANO, *La persona mística de la Iglesia*, cit.

entes. Toda su realidad está también marcada de una manera exhaustiva, en consecuencia, por la *respectividad*; pues todos ellos están totalmente vinculados entre sí para formar un único orden ontológico. Cada ente "es", pero cada uno realiza el ser de una "manera" particular, diferente de las demás. Participa en el ser según el modo que le es propio, (en la medida de su esencia que se arranca de la ilimitada perfección de ser restringiendo su soberana energía ontológica). El orden ontológico es, pues, una unidad relativa –*unitas ordinis*– de participación. Funda ella, además, la indispensable unidad de la idea trascendental de ser, que representa de manera actual, aunque implícita y confusa a todos los entes finitos en una unidad conceptual relativa: no es una idea unívoca sino análoga.

¿Como conciliar la subsistencia de cada ser con la respectividad fundamental que los une en un único orden de participación, de manera exhaustiva? Solo si admitimos un Principio creador fundamentante del orden de participación en el ser –que nos revela el análisis metafísico de la realidad– pueden conciliarse tales caracteres aparentemente antitéticos. La pluralidad de entes existentes en su conjunto no podría fundar la unidad en el valor absoluto –trascendental– que todos ellos participan. Es de todo punto preciso admitir un Principio primero, Ser imparticipado, Causa absoluta, –que está absuelta de toda relación de dependencia– y de la que dependa sin resquicios todo el orden de participación en el ser. Esta Causa Divina, principio original y fundamentante (religante) de todo el orden real, es, pues, el analogado supremo de la analogía del ser³¹⁹. En el próximo capítulo expondremos esta referencia metafísica de Dios Creador, connatural al hombre, pero tan difícil de alcanzar – _ _ _ _ _ imposible– en toda su pureza después de la caída, aunque _ _ _ _ _

Ahí está el fundamento de la cabal comprensión de la "analogía entis" que tanto disgusta a Karl Barth, hasta el punto de ver en ella "el gran obstáculo para hacerse católico". Creo que esta "boutade" brota de un penoso malentendido de la experiencia ontológica común a toda la humanidad, como condición de posibilidad del vivir propiamente humano, que urge explicitar superando la perspectiva metódica nominalista –la "via modernorum"–, que condiciona reductivamente toda la "modernidad" postcartesiana, aquejada de un agobiante subjetivismo inmanentista, a cuya crisis total estamos asistiendo, pese a sus valiosos hallazgos, que deben ser asumidos en la gran ontología creacionista –trascendente y relacional– de la tradición clásica –implícita en la Biblia– debidamente renovada. (El fenómeno postmoderno del "pensiero debole", no pasa de ser un sarampión pasajero, de irritante –y penosa– superficialidad originada por el "cansancio" escapista ante el compromiso con la verdad, típico de las sociedades decadentes. Es un epígono de la modernidad que se alimenta de sus raíces, sin abandonar sus principios inspiradores).

La persona puede describirse, pues, como *incomunicabilidad*, si atendemos a su inegable dimensión de individualidad subsistente por lo que posee en propio "este" acto de ser: es –solo en este sentido– *clausura*: un "en sí". Pero lo es en virtud del acto de ser mismo por el que la persona es persona; y en su virtud, está esencial e íntegramente penetrada de respectividad, *apertura*, o *trascendencia* a los otros seres subsistentes del orden de participación en el ser. *La subsistencia radica, pues, en la pertenencia a ese orden ontológico de participación, fundado en el respecto creatural a Dios, como única criatura querida por si misma.*

Podríamos decir, pues, de la persona, que es un "*siendo abierto*": ni exclusivamente *apertura* relacional –sin dimensiones entitativas– pues tendríamos la nada que no podría relacionarse con nada, como pretenden algunas direcciones dialécticas existencialistas la modernidad, ya en fase crítica de derribo; ni *clausura* –ser absoluto e incomunicable– que,

319 Para una amplia exposición de la filosofía de la participación en Sto. Tomás, vide Raeymaeker o.c.; C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tomaso d'aquino*. Turín, 1950. Cf. También J.Ferrer Arellano, *Sobre el origen de la noción de Dios y las pruebas de la teodicea*, Anuario Filosófico 1972, pp. 173–208. Hay una experiencia de la participación ontológica y del Tú divino por connaturalidad con el amor interpersonal en la relación yo–tú descrita por Lévinas, L. Marcel, M. Buber, etc... Cf. J. FERRER ARELLANO, *Amor y apertura a la trascendencia*, en Anuario Filosófico II (1969), 125–136. *Metafísica de la relación y de la alteridad*, cit. c. 1, III.

"además", se relaciona accidentalmente con los otros hombres; siquiera sea esta relacionalidad constitutiva del perfeccionamiento humano, como los hechos demuestran (tomismo de la escuela de Cayetano y Suarismo). La metafísica tomista de la participación en el "acto de ser" señala la auténtica vía media superadora de las deficiencias de ambas posiciones³²⁰.

c. Este respecto creatural constituyente del ser creado, pone en acto el complejo entramado de relaciones que configuran –constituyéndola– la identidad de "personas" y "cosas", con el concurso de la libertad personal creada forjadora de la historia, activada por Sabiduría creadora. Ella da origen a la identidad del ser individual según el complejo haz de relaciones intramundanas que fijan el límite esencial que Dios da a cada una: el modo de ser, la naturaleza que le es propia en función de la totalidad. Así, en cada hombre, la animalidad racional, no le es dada en abstracto, sino en "tal" concreta situación como esencia individual ("esse in") y como parte del mundo y miembro del cuerpo social ("esse ad") en tal coyuntura histórica. Por eso cada hombre es todo de Dios y todo de sus padres. Todo de Dios, pues de El emana todo su ser inmediata e integralmente. Y todo de sus padres, de sus ascendientes, de sus raíces humanas y cósmicas por las que está constitutivamente inmerso en el mundo, como miembro de la comunidad humana y de su propia ciudad.

Se puede decir que el "libre consentimiento al ser propio", según sus relaciones constituyentes: a Dios Creador, y derivadamente sus orígenes intramundanos (a sus padres,

320 Creo muy digna de tenerse cuenta la "antropología trascendental" de Leonardo Polo, a cuyo brotar originario asistí en quince años de convivencia en Pamplona, que cree insuficiente este planteamiento. La dificultad de comprensión de su inusual lenguaje filosófico, va siendo olvidada poco a poco por la labor divulgadora de sus discípulos, especialmente de Ricardo Yepes Stork e Ignacio Falgueras, y por la propia maduración de la obra del A.. El método que propone, el abandono del límite mental, conduce a distinguir la Antropología de la Metafísica en el plano trascendental. El ser del hombre, como libertad, no se incluye –según Polo– en el ser como principio, objeto de la metafísica. La filosofía clásica trata al hombre como ente categorial y lo hace objeto de una filosofía segunda en la que la libertad es una propiedad de la voluntad. Esto, siendo verdad, según Polo, es susceptible de ampliación. Se lograría así realizar el intento fallido de la antropología moderna de la subjetividad, fallido por haber interpretado ésta como fundamento, en simetría con el ser del universo infrahumano.

La existencia personal del hombre aparece, al abandonar el límite del saber humano, como libertad, que es el primer trascendental antropológico. Uno de ellos es el que aquí nos interesa: el coexistir. El ser del hombre no puede ser único. Coexiste con el Absoluto, con el otro y con el universo. El hombre coexiste con el Absoluto en la forma de una búsqueda de aceptación personal. Es la forma suprema de reconocimiento: la ratificación del esse humano, libertad creada, por Quien es capaz de refrendar en lo más alto el donar humano. El hombre coexiste con el alter, precisamente por su mutua condición personal, en la forma de un perfeccionamiento común de la esencia humana y, en la historia, en la forma de satisfacción de las necesidades propias y ajenas. Aunque la naturaleza humana es radicalmente hipostática, en cada hombre puede, y debe, ser perfeccionada en común. En conexión con esta segunda dimensión de la coexistencia, aparece otra, cuyo sentido es en cierto modo más impropio pero no independiente: coexistir con el universo.

El hombre es –según Polo– el perfeccionador que se perfecciona. Este es el ámbito de la praxis técnico productiva. Y es perfeccionante de sí en coexistencia con sus semejantes: ámbito de la praxis ética. La vinculación de estas dimensiones de la coexistencia es neta: el perfeccionamiento del universo se endereza al perfeccionamiento social de la esencia humana. Ahora bien, el sentido último y el valor definitivo de todas las posibilidades humanas sólo se desvela en la estructura última de la coexistencia humana, en la cual la persona invoca su aceptación radical, más allá del tener y del hacer, y se da, se destina en su ser. La intimidad libre de la dación ha de ser más radical que la inmanencia del tener e incluso que la inmanencia de la virtud. La intimidad es lo que define estrictamente la persona: ser capaz de dar, de aportar, como única manera de refrendar el tener y el ser.

Para aproximarse a la Filosofía de Polo es útil leer la interesante entrevista que le hace Juan Cruz Cruz "*Filosofar hoy*" que sirve de pórtico el número de Anuario Filosófico (XX–VI,1992) que recoge las ponencias del simposio a él dedicado. Cf. también los trabajos de I. Falgueras, J. A. García y R. Yepes recogidos en los "Cuadernos" del mismo Anuario, nº11, 1993, y –sobre todo– el grueso volumen que recoge las numerosas ponencias y comunicaciones del Congreso internacional sobre la Filosofía de Leonardo Polo, celebrado en Pamplona en 1996, editado aquel mismo año por Anuario Filosófico.

nación, civilización, etc.) se expresa en el amor benevolente, como exigencia ética cuyo libre cumplimiento contribuye al logro de la vocación personal. No hacer honor al orden relacional en que nos sitúa el el respecto creatural a Dios Creador –expresión en el orden ejecutivo de la Sabiduría creadora y providente– sería un comportamiento "desnaturalizado". La libertad creada no puede autorrealizarse sino en la naturaleza que le es dada a título de instrumento para el logro de la vocación personal en el conjunto del universo; consintiendo, amando y sirviendo a los vínculos de existencia –filiación– y a los libremente contraidos de forma espontánea. Reconocerlos equivale a "ser más"; rehusarlos es aislarse y quedarse en le "ser menos". Aquí es donde emerge la dimensión creadora de la libertad, que se manifiesta en el establecimiento de nuevas relaciones, por voluntad del hombre, de amor conyugal, de amistad, de procreación y de producción. Todos hemos nacido de la relaciones de nuestros padres, vivimos en relación con nuestros contemporáneos, y proyectamos un porvenir venturoso para nuestros descendientes y sucesores³²¹.

He aquí porqué nuestra verdadera personalidad consiste en la calidad de nuestras relaciones, que configuran nuestra situación y nuestra vocación, nuestra suerte y nuestro valor³²². Por eso nuestro bien mayor y nuestro consiguiente deber primero, no consiste en potenciar al máximo la búsqueda y conquista de la propia perfección corporal y espiritual –ser y tener en sí, por sí y para sí– de la propia sustancia individual, sino en reconocer, conservar, honrar y multiplicar libre y creadoramente lo más y mejor posible nuestro "ser con" nuestros semejantes, más allá de todo solipismo egocéntrico, buscando las raíces y extendiendo creadoramente sus ramificaciones en simbiosis con la tierra de los antepasados, con el suelo de los vivos y con el cielo de la eternidad, según los tres grandes órdenes de relaciones con los otros.

El hombre, en efecto, busca su realización en y a través de sus relaciones de filiación (*ser-por*), de conyugalidad y convivencialidad (*ser-con*), y de procreación y producción (*ser-para*). Ellas configuran su "nombre nuevo". Si no se malogran por desatención culpable a la propia vocación personal, en y a través de ellas, encuentra su propia felicidad. En la relación:

321 Siete son, a mi modo de ver, las dimensiones esenciales del hombre como persona mutuamente implicadas, (fundadas en la primera las otras seis): "*Homo religatus*" por su respecto creatural constituyente originario; "*Homo dialogicus*", por su esencial respecto de socialidad a los otros (cuyo fundamento originario no es otro que la dimensión esencialmente "coexistencial" de la persona, que se expresa en el hombre, en su condición corpórea o reiforme del "hombre", en la necesaria disyunción constituyente de la diversidad más radical de la persona humana, varón, mujer); "*Homo sapiens*", por su constitutiva apertura al orden trascendental; "*Homo viator*", por su libre autorrealización ética heterónoma; "*Homo faber et oeconomicus*", por sus relaciones de dominio cuasicreador al cosmos infrahumano mediante la ciencia y la técnica; "*Homo historicus*", por su libre autorrealización en sociedad, desde la temporeidad propia de su condición psicósomática; y finalmente, "*Homo ludicus*", que en virtud de su condición "tempórea" –por la que asume consciente y libremente la duración temporal propia de lo material– precisa de espacios "festivos" de distensión y de más intensa contemplación de la Belleza. Aquí se incluye el arte, la poesía y la contemplación mística. Si bien los dos primeros inciden en el ámbito de la "techne" –los griegos incluían en ella el arte y la técnica– y la ética en la dimensión sapiencial. La "apertura religada" al Fundamento debe ser omniabarcante. La dimensión cultural o religiosa se actúa no sólo de modo directo, sino en al mediación de toda la existencia personal, en unidad de vida. Cf. Joaquín Ferrer Arellano, "*Curso policopiado de Antropología filosófica de 1970*" profesado en la Universidad de Navarra. A su vez se pueden encontrar algunos desarrollos en mi libro, *Metafísica de la relación y de la alteridad*, cit., Eunsa, 1998.

322 Puede verse un amplio estudio sobre la mal llamada –y pésimamente interpretada– relación trascendental (habría que llamarla, "ordenación entitativa" o "relación constitutiva"), predicamental (en sus conexiones con la primera) y lógicas, en J. FERRER ARELLANO, *Filosofía de la relaciones jurídicas*. (La relación en sí misma, las relaciones sociales, las relaciones de derecho). Madrid 1963, cuya 2ª edición de Eunsa es inminente y –sobre todo– en mi estudio *Metafísica de la relación y de la alteridad*, cit. c. II. Ahí sostengo la tesis de la no distinción de la relación predicamental con el fundamento. Esta es siempre dinámica. Las relaciones estáticas (identidadidem: "unum in substancia" y distinción esencial; semejanza –simile "unum in qualitate"– y desemejanza; e igualdad –aqualde "unum in quantitate dimensiva"– y desigualdad, no son accidentes reales, sino relaciones lógicas fundadas en la realidad extramental. Cf. pp.239–256.

jamás en el aislamiento infecundo y destructor a que conduce una interpretación del hombre en clave de sustancialismo "solipsista"³²³.

B. Castilla propone, muy acertadamente a mi juicio, en numerosos escritos (que parecen inspirados en el magisterio de Juan Pablo II que hemos resumido antes), en integrar la condición sexuada del hombre en la estructura de la persona, como había ya hecho J. Marías en su *Antropología filosófica* (159–221)³²⁴ (aunque sin desarrollar tan valiosa intuición). La sexualidad humana a diferencia de la animal que cumple un papel meramente reproductor, supone ante todo un medio de comunicación, que permite establecer lazos estables entre las personas y organizar las relaciones humanas básicas. La persona tiene, en efecto, una estructura familiar, que tiene su raíz en la diferencia varón–mujer, y en la relación esponsal básica que

323 "L'homme" n'est totalement soi qu'à la condition de ne pas rester en soi. On ne s'accomplit qu'en se dépassant; l'on ne se dépasse qu'en se rapportant... l'union mutuelle des êtres dans l'action est la condition et l'expression de leur accord avec l'Être".

"L'immanence affecte, chez le vivant, cela même qui, par nature, est tout orienté vers le dehors: la generation". (J. de FINANCE, *Être et agir*, París 1943.,243).

El sistema correlacionista de Amor Rubial (cuya tesis nuclear se formula así: "el Universo no es más que un sistema de seres en relación, como cada ser sensible no es sino un sistema de elementos primarios relativos") cf. Carlos Baliñas, *El pensamiento de A. Rubial*, Madrid 1968.

Escribe acertadamente J. Ratzinger que recibimos la vida no sólo en el momento del nacimiento, sino todos los días desde fuera, desde el otro, desde aquél que no es mi yo pero al que le pertenece. El hombre tiene su mismidad no sólo dentro de sí, sino también fuera: vive para aquellos a los que ama; por aquellos gracias a los cuales vive y por los cuales existe. El hombre es en relación y tiene su vida, a sí mismo, sólo como relación. Yo sólo no soy nada, sólo en el tú soy yomismo. Verdadero hombre significa estar en la relación del amor, del "de", del "por" y del "para". Y pecado significa estorbar la relación o destruirla. Cf. *Creación y pecado*, p.103 ss.

También ZUBIRI describe y considera estos dos caracteres clausura y como "momentos" estructurales de la persona. En cuanto al primero, describe la persona como "realidad en propiedad", pues, a diferencia de las cosas, tiene como suyas no sólo sus propiedades, sino su propio carácter de realidad. "La realidad humana es no sólo un simple sistema de notas que "de suyo" la constituyen, sino que es, ante todo y sobre todo la realidad que le es propia en cuanto realidad. Todas las demás realidades tienen de suyo las propiedades que tienen, pero su realidad no es formal y explícitamente suya. En cambio el hombre es, en virtud de su apertura intelectual, formalmente suyo, es suidad. La suidad no es un acto ni una nota o sistema de notas, sino que es la forma de la realidad humana en cuanto realidad". X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, cit. 1986, 202

Respecto a la dimensión relacional de la persona Zubiri la engarza también en la estructura misma del "sí mismo" personal. Así afirma: "Cada hombre tiene en sí mismo, en su propio sí mismo, y por razón de sí mismo, algo que concierne a los demás hombres. Y este algo es un momento estructural de mi mismo. Aquí los demás no funcionan como algo con lo que hago mi vida, sino como algo que en alguna medida soy yo mismo. Y sólo porque esto es así a radice, sólo por esto puede el hombre después hacer su vida con los demás hombres. El mí mismo desde el cual hago mi vida es estructural y formalmente un mí mismo respecto de los demás" X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid 1989, 251

De ahí la afirmación zubiriana de la diferencia de orden trascendental entre el Cosmos y las personas. El primero –las cosas– es esencia cerrada, las otras esencias abiertas. Aquella actúa porque es real, pero las segundas actúan teniendo en cuenta su momento de realidad que les corresponde en propiedad. Además, y en virtud de su misma apertura, introduce la dimensión relacional a nivel de estructura de la persona, por tanto a nivel constitutivo. En el orden trascendental, que para él es el de la realidad, hay un ascenso: no es lo mismo la realidad de las cosas que la de las personas. A esto lo denomina "tipicidad trascendental" Cf. B. CASTILLA CORTÁZAR, *Noción de persona en X. Zubiri*. Una aproximación al género, Madrid 1996. La autora piensa acertadamente –lo exponemos a continuación– que también se da una tipicidad trascendental entre persona masculina (ser–desde) y persona femenina (ser–en), pues afecta a su misma constitución ontológica.

324 J. MARIAS trata también del mismo tema –del que es pionero– en *La mujer y su sombra*, Madrid 1987. Son muy sugerentes también las aproximaciones al tema de E. LÉVINAS, especialmente en *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca 1977, 261 ss, que estudia B. CASTILLA (*La noción de persona*, cit. 394)

subyace a esa diferencia. De ahí surge, al menos en los seres humanos, la relación de la filiación, que es también constitutiva y permanente en la persona humana.

La condición sexuada es fundamentalmente un modo de comunicación. Pero recuérdese que la persona tiene dos dimensiones fundamentales: su *incomunicabilidad* (clausura) y su máxima *comunicabilidad* (apertura). Pues bien, la condición sexuada, se sitúa en esta última; en la estructura personal de la comunicación, de la coexistencia. *Ser varón y ser mujer son dos modos de abrirse a los demás, dos modos de comunicarse que son relativos el uno al otro y, por ello, resultan complementarios.*

Fenomenológicamente, en efecto, se advierte que el varón al darse sale de sí mismo. Saliendo de él se entrega a la mujer y se queda en ella. La mujer se da pero sin salir de ella. Es apertura pero acogiendo en ella. Su modo de darse es distinto al del varón y a la vez complementario, pues acoge al varón y a su amor.

Partiendo de las descripciones fenomenológicas la apertura del varón que se manifiesta como salida se puede describir con la preposición "DESDE", y la de la mujer que se plasma como acogida en sí, con la preposición "EN". La coexistencia humana tiene, pues, dos modos diversos de abrirse al otro: la salida y el reposo, interdependientes y complementarios.

Según eso, el acto de ser propio del subsistir irreductible de cada persona humana, está internamente diferenciado por una relación constitutiva que funda, en su complementariedad una unidad dual. El co-esse humano, o la COEXISTENCIA del hombre es disyuntivamente, *coexistencia-desde o coexistencia-en.*

La diferencia sexual humana consistiría, entonces, en una diferencia en el mismo interior del ser personal –constituyente de la persona–, como "*persona masculina*" diferente de la "*persona femenina*". Vendrían a ser ambas personas complementarias, porque de la unión de ambas se derivaría una unidad de un rango superior: el familiar. Un rango, sin embargo, que hunde sus raíces en la persona misma, porque la persona tiene una estructura familiar.

La coexistencia constitutiva de la persona humana estaría, pues, según B. Castilla, internamente diferenciada por la *diada trascendental*, de un modo analógico a como Tomás de Aquino afirmaba que el número TRES en Dios era trascendental³²⁵.

También el P. Abelardo Lobato, fundador, director de la SITA, infatigable propagador por todo el mundo de la doctrina de Sto. Tomás (llamado por Juan Pablo II "Doctor humanitatis"), lo afirma: "Ser varón o ser mujer es algo constitutivo, afecta al individuo radicalmente. Es intrínseco a la corporeidad, modula las vivencias del alma en todos sus niveles, afecta a la personalidad. La unidad de ambos en la misma especie humana, sin que uno pueda decirse ser más humano y el otro menos, la identidad incomparable en la realidad personal, sin que se puede afirmar trascendencia del uno sobre el otro, no quita la real diferencia entre ambos³²⁶. Juan Pablo II ha dedicado a estas relaciones constitutivas una larga serie de sus catequesis de las audiencias semanales"³²⁷.

Las dos dimensiones más radicalmente constitutivas de la persona a las que cabe reconducir todos sus caracteres –que si pueden parecer incompatibles, ya hemos visto cómo se concilian a la luz de la experiencia ontológica– son, pues:

1. su intimidad única e irreplicable, que los clásicos denominaban *subsistencia* e *incomunicabilidad*. Por esta propiedad cada persona es un quién, y no simplemente un *qué*.

2. su apertura a los demás, es decir, su máxima *comunicabilidad* o apertura constitutiva. Esta ha sido denominada también *coexistencia*, que nosotros diferenciamos aquí en la distinción ternaria como *ser-de, ser-con* –diferenciado este a su vez en la "tipicidad trascendental" en *ser–*

325 Cf. B. CASTILLA CORTÁZAR, En torno a la diada trascendental, Actas del Congreso internacional sobre la Filosofía de Leonardo POLO, Pamplona 1996 en Anuario Filosófico, del mismo año), donde expone de modo claro y resumido su pensamiento sobre este tema, expuesto en numerosos escritos, que juzgo del mayor interés.

326 A. LOBATO, *Dignidad y aventura humana*, Salamanca 1997, 186.

327 JUAN PABLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*. Città Nuova Editrice, Libreria Editrice Vaticana, 1985.

desde y *ser-en*, según sea varón o mujer– y *ser-para* (diversas expresiones de la constitutiva respectividad al orden de participación en el ser –implícito en la metafísica de Tomás de Aquino– que exponemos a continuación).

Ambos caracteres no sólo no son incompatibles, sino que el segundo –la comunión– funda aquella subsistencia que es constitutivamente respectiva al orden de participación, según la variada expresión relacional que acabamos de precisar.

Una apertura a la sabiduría revelada del Misterio de Dios Uno y Trino, de la que no tratamos aquí temáticamente, nos permitiría profundizar con una nueva claridad en el último por qué de esta dimensión relacional y comunitaria de la persona. La realidad divina tal como nos la muestra la Revelación, es comunidad de tres Personas en una sola Naturaleza divina, en un solo Dios. Dios es uno y único, pero no un solitario, sino familia trinitaria (pues hay paternidad, hay filiación, y la esencia de la familia que es el amor). La diferencia de Personas va unida en Dios a la absoluta unidad de la Esencia común. La explicación teológica ha entendido el constitutivo de cada una de ellas como "Relatio subsistens". El ser personal no dice en Dios, pues, nada "absoluto": no significa "estar desligado o encerrado en sí mismo", sino que consiste en apertura, comunión, es "esse ad" (relación); y son solamente las distintas clases y direcciones del "esse ad", (Generación activa (Padre), Filiación (Hijo), vínculo de amor entre el Padre y el Hijo (Espíritu Santo)), las que distinguen en Dios tres Personas.

Si el hombre –"imago Dei", según la tradición cristiana– es imagen fiel del Ser Divino, debe poderse definir también como un ser–hacia. No basta con decir que el ser personal del hombre procede de la relación del Amor Difusivo del Dios Creador, sino que él es íntimamente respectivo a los demás. Si la humanidad refleja a la Divina Realidad como una imagen fiel, las personas que la componen no pueden subsistir desligadas y aisladas, sino que han de estar mutuamente unidas en su esencia e existencia; debe haber entre ellas una comunión que sea su constitutivo esencial –como el ser de las tres divinas Personas está "constituido" por su esencia una y común– a manera de pálido reflejo de aquella eminente Comunidad Trinitaria de la cual es imagen. La comunidad en el orden de participación en el ser, que se manifiesta en la estructura familiar y convivencial de la vida humana, es una revelación especial de la gloria de Dios que es uno y único, pero no es un solitario, sino comunión de Amor de la Familia trinitaria. Es Familia porque hay Paternidad, hay Filiación, y la esencia de la familia que es el Amor³²⁸.

328 Juan Pablo II, *Homilía*, 28–1–1979. En la carta a los Efesios se afirma que la verdad de la Iglesia como Esposa de Cristo se basa en la creación del hombre como varón y mujer, a imagen de Dios, llamados a un amor esponsal como "unidad de los dos" en "comunio personarum" en el matrimonio". "El hombre, tanto varón como mujer es una persona y, por consiguiente, la única criatura sobre la tierra que Dios ha amado por sí misma", y al mismo tiempo precisamente esta criatura única e irreplicable "no puede encontrar su propia plenitud sino en la entrega sincera de sí mismo a los demás" (GS,13) a imagen del misterio Trinitario de comunión. De ahí surge la relación de "comunión" en la que se expresan la "unidad de los dos" en la dignidad de persona tanto del hombre como de la mujer" (MD,10), que se realizan en la alianza con Dios, en su unión con El (MD,9).

"El hombre, tanto varón como mujer es una persona y, por consiguiente, la única criatura sobre la tierra que Dios ha amado por sí misma", y al mismo tiempo precisamente esta criatura única e irreplicable "no puede encontrar su propia plenitud sino en la entrega sincera de sí mismo a los demás" (GS,13) a imagen del misterio Trinitario de comunión. De ahí surge la relación de "comunión" en la que se expresan la "unidad de los dos" en la dignidad de persona tanto del hombre como de la mujer" (MD,10), que se realizan en la alianza con Dios, en su unión con El (MD,9).

La creación refleja el "movimiento" perpetuo de "circumcesión" trinitaria. Dios ha creado al hombre y a la mujer para vivir en comunión no para ilustrar las riquezas de la naturaleza humana, sino para manifestar la vida íntima de la Comunión trinitaria.

Según la tradición del Oriente cristiano el varón refleja especialmente al Hijo y la mujer al Espíritu Santo. Mejor fundada me parece la analogía que propone B. Castilla. La Filiación del Verbo se refleja en todo hombre, o sea, varón o mujer, por la común relación constitutiva –de origen filial– a su padre y a su madre. La paternidad sería la imagen –propia del varón– de Dios Padre, y la Maternidad, exclusiva de la mujer, sería un reflejo del Espíritu Santo. Cf. Blanca Castilla Cortázar, *¿Fué formada la muJr antes que el hombre?*, *Annales theologici*, 6 (1992) 319–366. "La Trinidad como familia", en *Annales Theologici*, 10 (1996), 381–416. *El Espíritu Santo en la Trinidad y su imagen humana*, Madrid, 1997.

“El misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir (Rom 5, 14), es decir, Cristo nuestro Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación” (GS 22). Por esto, como enseña Juan Pablo II, la Iglesia posee, gracias al Evangelio, *la verdad sobre el hombre*. Esta se encuentra en una antropología que la Iglesia no cesa de profundizar y de comunicar. La afirmación primordial de esta antropología es la del hombre como imagen de Dios, irreductible a una simple parcela de la naturaleza, o de un elemento anónimo de la ciudad humana”.

<<Que todos sean uno (...) como nosotros somos uno (Jn 17, 21–22), abre ante la razón humana perspectivas inaccesibles, esto es, desvela el misterio trinitario: Dios en la unidad absoluta de su divinidad y, al mismo tiempo, la Trinidad, o sea, una comunión de Personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Y a la vez Cristo explica de un modo nuevo en que consiste esta semejanza del hombre con Dios, a la que ya alude el libro del Génesis. A la unidad de las personas en Dios debe corresponder “la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad” (cfr. *Gaudium et Spes*, n. 24). Esta analogía es posible, precisamente porque el hombre, la única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí misma, no puede encontrar su propia identidad sino es en la entrega sincera de sí mismo a los demás.

Como el Padre y el Hijo, con el Espíritu Santo, existen en la unidad de la divinidad mediante un don absolutamente gratuito, de igual modo el hombre no se realiza sino a través de un don sincero de sí mismo. Este don constituye la actuación plena de la finalidad propia del hombre–persona. Su autoteología no consiste en ser para mí mismo, en encerrarse en sí mismo de una manera egoísta, sino en ser para los demás, ser don. Cristo es modelo inalzanzable y, a su tiempo, modelo supremo de dicha humanidad. El hombre se realiza, se encuentra plenamente superándose a sí mismo. En esto se confirma su identidad como persona y también la índole divina de la humanidad.

La cita del Concilio se refiere al mismo tiempo a la ontología y a la deontología del hombre: a la ética. Representa una correcta clave para toda la antropología en sentido cristiano>>. (Alocución al mundo de la cultura. Varsovia, 18-IV–1991).

Esta antropología filosófica, dialógica y relacional, está subyacente en la Revelación bíblica. Así lo ha mostrado cumplidamente el más reciente Magisterio –arriba sistematizado– que la ha asumido en buena parte, como reconociendo en ella la imagen revelada del hombre en sus orígenes, en su más íntima constitución y en su finalidad trascendente.

Recogemos para concluir este apartado, algunos textos –de especial fuerza expresiva y extraordinariamente sugerentes para una imagen cristiana del hombre– del Magisterio del actual Pontífice que exponíamos en síntesis en el capítulo segundo.

Juan Pablo II comenta en el segundo relato "yahvista" de la Creación (Gn 2,5–6), donde se dice que el hombre fue puesto en la tierra para trabajarla, que el hombre siente, con la experiencia de su "*soledad originaria*", la necesidad de encontrar un semejante.

<<El hombre puede dominar la tierra, porque sólo él –y ningún otro de los seres vivientes– es capaz de cultivarla y transformarla según sus propias necesidades. El trabajo es propio sólo del hombre. De manera que en el trabajo, toma también conciencia de su "soledad" es decir, de su identidad y distinción respecto a los demás seres. Pero también siente la necesidad de encontrar un "semejante". En esto se manifiesta el carácter social del hombre: *necesita otros seres como él*>>.

Esta tendencia a la relación personal es exclusiva y típica del ser humano, un componente esencial de la persona. Las relaciones interpersonales pertenecen al "ser" del hombre no sólo a su "haber", en el sentido de la distinción de G. Marcel. <<La creación comporta para el hombre tanto la relación con el mundo como la relación con el otro ser humano la relación hombre–mujer, así como también con los otros semejantes suyos. El someter de la tierra pone de relieve el carácter relacional de la existencia humana. Las dimensiones con los otros, entre los otros y para los otros, propias de la persona humana en cuanto imagen de Dios establecen desde el principio el puesto del hombre entre las criaturas.

Con esta finalidad es llamado el hombre a la existencia como sujeto como yo concreto, dotado de la conciencia intelectual y de libertad>>³²⁹.

En la carta *Mulieris dignitatem*, interpretando ese texto yahvista de la creación del hombre a la luz de la verdad sobre la imagen y semejanza de Dios del primer relato sacerdotal (Gn. 1,2–27) escribe Juan Pablo II: <<El hecho de que el ser humano creado como hombre y mujer, sea imagen de Dios, no significa solamente que cada uno de ellos individualmente es semejante a Dios como ser racional y libre; significa además que el hombre y la mujer, creados como unidad de los dos están llamados a vivir una comunión de amor que se da en Dios". Y añade: "Esta unidad de los dos indica que en la creación del hombre se da también una cierta semejanza con la comunidad divina (*communio*)". Es una semejanza que se da en el origen y que debe crecer hacia la unidad final que la Iglesia promete; por eso añade que : "Esta semejanza se da al mismo tiempo como una llamada y tarea". En efecto, la comunión no llega a su plenitud de manera espontánea, sino que exige una dedicación, una donación, que es lo propio del amor entre personas>>. (MD 7, 1)

Que el hombre es un ser social no significa sólo, entonces, que necesite de los demás sólo para poder vivir o alimentarse. Es –radicalmente– sobreabundancia comunicativa que precisa para actualizarse darse a los demás. Cada hombre –también radicalmente– es un ser social porque está constituido para amar a sus semejantes. Con razón propone J. Marías definir al hombre como "criatura amorosa" a título más radical y exacto que "animal racional", como imagen que es de Dios³³⁰. "Dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza: llamándolo a la existencia por amor, lo ha llamado al mismo tiempo al amor. Dios es amor y vive en sí mismo un misterio de comunión personal de amor. Creándola a su imagen y conservándola continuamente en el ser, Dios inscribe en la humanidad del hombre y de la mujer la vocación y consiguientemente la capacidad y responsabilidad del amor y de la comunión. El amor es, por tanto, la vocación fundamental e innata en todo ser humano"³³¹.

Caben diversos grados de relaciones entre personas y cada una de ellas es, en cierto modo, una *comunión*³³². Y la comunión más perfecta entre personas es el amor. Amar no es el

329 JUN PABLO II, *Audiencia general*, 23–IV–1986.

330 J. MARÍAS, *Persona*, cit, 75.

331 JUAN PABLO II, *Familiaris consortio*, 11,1. La persona no puede ser meramente entelecheia –una esencia ordenada al autocumplimiento y a la autorrealización, como se ha entendido a menudo a partir de Aristóteles. La persona es, más bien, una Transentelecheia, que tiene su primera determinación en poder conocer y juzgar adecuadamente lo que es y, sobre todo, en amar y poder amar propter se ipsum, amar aquello que es digno de ser afirmado por sí mismo. Esto es, ante todo, el tú personal, la persona del otro.

En esta evidencia tiene su raíz la denomina ética personalista polaca que ha elegido como principio fundamental el principio del Concilio Vaticano Segundo (*Gaudium et Spes*), a saber, el hombre (toda persona creada) es la única criatura que Dios ha querido por sí misma. En el centro de esta ética está la exigencia moral, que Kant expresa en la versión personalista del imperativo categórico y que desarrolla expresamente Karol Wojtyła en su obra *Amor y responsabilidad en la crítica del hedonismo*, de que la persona nunca puede ser considerada y tratada como medio, sino como fin en sí mismo, está en el centro de esta ética.

Sólo así puede comprenderse que la ley de la vida personal sea la entrega a las otras personas, a un tú, por su dignidad de ser afirmado por sí mismo, y que la felicidad no es fin al cual la moral y el amor sirven como medio, sino un fruto superabundante de la entrega a las otras personas y a Dios por ellos mismos. Amar al Tú, porque es digno de ser amado, amar a Dios y alabarle propter magnam gloriam suam (por su gran gloria) abre el corazón y las fuentes de la felicidad de la persona que se ha de perder a sí misma para encontrarse. J. SEIFERT, *Essere e persona*, Milán, 1989.

332 Cfr. J. L. LORDA, *Antropología*, cit. 158 ss. <<El hombre no puede vivir sin amor. El permanece para sí mismo un ser incomprensible, su vida está privada de sentido de sentido si no se revela el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y lo hace propio, si no participa en él vivamente. Por esto precisamente, Cristo Redentor, como se ha dicho anteriormente, revela plenamente el hombre al mismo hombre. Tal es ... la dimensión humana del misterio de la Redención. En esta dimensión el hombre vuelve a encontrar la grandeza, la dignidad y el valor propios de su humanidad. El hombre que quiere comprenderse a fondo a sí mismo, debe, por así decirlo, entrar en Cristo con todo su ser, debe "apropiarse" y asimilar la realidad de la Encarnación y de la Redención para encontrarse a sí mismo. Si se actúa en él este hondo proceso, entonces él da frutos no sólo de adoración a Dios, sino también de

simple "sentir" una inclinación de afecto espontáneo hacia alguien que nos cae bien. Amar es querer bien al otro, un afecto que lleva a la entrega. Por eso, la perfección del amor requiere donación". *Paradójicamente, el hombre crece en el amor cuando da*. Esta idea aparece fuertemente reforzada en la Encíclica de Juan Pablo II *Dominum et vivificantem*, donde se recuerda que el Espíritu Santo es, al mismo tiempo "amor" y "don". Decir que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de la Comunión trinitaria quiere decir, también, que *el hombre está llamado a existir para los demás, a convertirse en un don*. Hay muchos tipos de relaciones humanas, y en todas se debe realizar, en diversos grados, lo que es la comunión de personas, *el amor y la donación de sí mismo*³³³.

REFLEXIONES CONCLUSIVAS

Adán el primer hombre era figura del que había de venir. Cristo, el nuevo Adán. Cristo finalización del Universo creado.

La guerra es un claro indicio del estado actual de la humanidad, que es de naturaleza elevada, caída y redimida por Cristo. El pecado de los orígenes explica la lucha anunciada a la puerta del Paraíso después de la caída en el Protoevangelio en la que se promete el triunfo final en el árbol de la Cruz del nuevo Adán y de la nueva Eva (de Cristo, María y la Iglesia) sobre la antigua serpiente que había vencido en el árbol de la ciencia del bien y del mal, y sobre su descendencia: el triunfo del amor obediente sobre la rebeldía del "non serviam".

La evolución es *creación evolvente* —no evolución creadora— y *conduce a la aparición del nuevo Adán, Cabeza del cuerpo de la Iglesia*, de la fraternidad de los hijos de Dios en Jesucristo, que congrega en comunión salvífica a sí todas las cosas por la fuerza del Espíritu que se derrama en los corazones de los hombres —y, por redundancia, en la inmensidad del cosmos— como fruto de la cruz salvadora del nuevo Adán. *La cruz* —desde la que se derrama el Espíritu de Verdad y Comunión, que "atrae todo hacia Cristo", formando progresivamente el Cristo total— *es, así, eje, centro y motor del mundo creado*, pues "si la voluntad de Dios es un acto que se llama mundo, su intención es la salvación de los hombres y se llama Iglesia"³³⁴, que en su plenitud escatológica será el reino consumado de los hijos del

profunda maravilla de sí mismo. ¡Que valor debe tener el hombre a los ojos del Creador, si ha merecido tener tan gran Redentor", si Dios ha dado a su Hijo" a fin de que el hombre "no muera, sino que tenga la vida eterna>>. (Enc *Redemptor hominis*, n. 10).

333 Se está promocionando incluso una economía de comunión en la empresa, que gana dinero, pero a la vez crea empleo y se enorgullece de favorecer unas relaciones de comunión personal en una economía libre de mercado, pero no desde el liberalismo, sino desde el cristianismo. En la II semana de la solidaridad celebrada en Madrid en 1997.

Alberto FERRUCHI, prestigioso empresario italiano, consultor de Naciones Unidas, e impulsor de la "Economía de Comunión" en libertad, dió a conocer en una conferencia la iniciativa socio-económica ideada por Chiara Lubich, fundadora de los Focolares. Más de 700 empresas de todo el mundo se adhieren a este modelo, haciendo un reparto tripartito de sus ganancias: inversión en la propia empresa, promoción de proyectos sociales y caritativos, y formación de hombres nuevos según la cultura de dar. Es una nueva mentalidad en la que la persona pasa a ser objeto primordial de la empresa económica. Son extraordinariamente positivas las experiencias de estas empresas, que muestran cómo esta nueva mentalidad favorece su desarrollo económico, a la vez que devuelve al empresario su verdadera identidad, que no es la de quien quiere hacer dinero, como el financiero, sino la de emprender una iniciativa creativa con éxito, para lo cual es necesario que gane dinero, pero, a la vez, que dé puestos de trabajo, y que pueda sentirse orgulloso de su comunidad de trabajo.

334 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Pedagogo*, I, 6.

Altísimo en un universo transfigurado —nuevos cielos y nueva tierra— en el que Dios "será todo en todos", cuando Cristo, Rey del universo creado haya puesto —vencida la muerte— sus enemigos debajo de sus pies. (Cf. Dn 7,18; 2 Pe 3,7; 2 Cor 15,28).

Es el Cristo total; la estirpe espiritual de la Mujer del alfa y del omega, del Génesis y del Apocalipsis, que incluye —en la recapitulación final— desde el justo Abel al último de los elegidos³³⁵. Es, pues, el fruto de la libre cooperación del hombre, con el don salvífico de Dios, que deriva de la plenitud desbordante de la gracia de Cristo constituido en la Cruz Cabeza de la nueva humanidad (nuevo Adán, con la cooperación de María, la nueva Eva y su esposo San José), que será, en su consumación final, el Reino escatológico de la Jerusalén celestial

No otra es la razón formal del misterio de la Iglesia peregrina como instrumento universal de salvación: la necesidad de cooperar con la gracia (con el *don del Esposo*), mediante la libre aportación del *don de la Esposa* (a imitación del "Fiat" de María), para que se realice la obra de la Redención, reuniendo a los hijos de Dios dispersos por el pecado del *primer Adán* bajo la capitalidad del *nuevo Adán*.

Junto con la ascensión de la humanidad, en Cristo —nuevo Adán— está también «asumido» todo lo que es humano, en particular, la familia, como primera dimensión de su existencia en la tierra (Cf. RC 21), constitutiva de la persona humana, como acabamos de mostrar en el "excursus" antropológico anterior.

El hombre, en efecto, en cuanto creado a imagen de Dios, tiene estructura familiar, que refleja la gloria de Dios como su imagen creada que es el fundamento de su dignidad personal. "Nuestro Dios en su misterio más íntimo, no es soledad —es Uno y Único, pero no un solitario— sino una familia, puesto que hay en Él paternidad, filiación y la esencia de la familia que es el amor."³³⁶

La teología latina ha recuperado recientemente (desde Scheeben, y después —sobre todo— por la catquesis de Juan Pablo II), la inteligencia analógica de la Comunión de Personas de la Trinidad, considerada en la Tradición griega como Familia trascendente, de donde toma nombre "toda familia" creada. Se ha podido hablar, justificadamente de la estructura familiar de la

³³⁵ Sobre este tema he escrito un amplio estudio: *La doble misión conjunta del Verbo y del Espíritu como "Incarnatio in fieri"*, en "Ephemérides Mariologicae", 1998, Nov.

Dios ha dejado una huella de su ser trinitario en la obra de sus manos, no sólo en el hombre —única criatura (con el ángel) querida por sí misma, hecha a su imagen y partícipe de su espiritualidad—, sino también en el universo de la materia en lo "infinitamente pequeño" de su estructura atómica. Se ha descubierto la presencia en él de tres partículas que han sido llamadas "quarcs". Tienen estas la particularidad de ser distintas, iguales entre sí e inseparables, y su carga total es equivalente a una unidad, a la manera de pálido reflejo de su origen, en "Aquél que es", uno y único, *en tres* Personas distintas.

En cuanto a la imagen de Dios en el hombre es especialmente conocida la analogía que toma como punto de partida para la explicación teológica de la Trinidad, la trinidad de potencias del alma, que desde S. Agustín, tanto ha influido en la Teología latina. Se ha señalado también como "marca" de su origen trinitario, la antropología bíblica que distingue la triple dimensión constituyente del hombre, *basar*, *nepthes* y *ruah*, equivalente a la triple dimensión del hombre —*soma* (sarx), *psyché*, *pneuma*— propia de la teología de San Pablo. Hay otras analogías tomadas de la dimensión comunitaria constitutiva del hombre, que refleja —y toma como norma de su expresión en la vida comunitaria— la Familia Trinitaria que es Dios "uno y único", pero no solitario. De este tema me ocupo en "Metafísica de la relación y de la alteridad", cit, Anexo II.

Algunos mariólogos han creído descubrir, además, una huella, en la estructura atómica del universo de la materia, de la peculiar *relación de la Trinidad con la Inmaculada* (presente, "inde ab initio" en la mente de Dios, en cuanto predestinada a ser madre del Verbo encarnado, e indisolublemente vinculada a Él en su ser y en su obrar salvífico), *en la relación bipolar del núcleo de cada átomo*, —de estructura ternaria, como decíamos—, *con un complemento de bipolaridad opuesta*, el electrón, que asegura el equilibrio y estabilidad de la materia (como —en el orden antropológico— ocurre con la unidad complementaria varón—mujer). Se trataría, claro está, de analogías de proporcionalidad impropia o metafórica pero de gran valor significativo para determinados espíritus científicos abiertos a la Trascendencia y sensibles al Espíritu.

³³⁶ JUAN PABLO II, Homilía, 28-05-1979, en *Insegnamenti*, II (1979), 182.

persona humana, que es en su "unidualidad" varón–esposo, mujer–esposa, fundamento de la familia que da origen a las diversas formas de organización social en la que se plasma la dimensión constitutivamente comunitaria, y el consiguiente impulso de socialidad de la persona humana, un reflejo o reverbero analógico de la Comunión de personas del misterio Trinitario³³⁷.

La imagen más perfecta de la Familia trinitaria es la Familia de Nazaret (la trinidad de la tierra) llamada a restaurar la imagen deformada por el pecado en la familia. José es el icono transparente del Padre como María lo es del Espíritu Santo y Jesús el mismo Unigénito del Padre.

La imagen de Dios en el hombre no se realizó solo –según insistía de modo recurrente Juan Pablo II en su catequesis– en su momento de soledad como persona inteligente y libre, sino sobre todo en su capacidad de amar, que le lleva a vivir en comunión. Solo realiza su esencia en plenitud existiendo, con otros y para otros, en una relación de don recíproco que comienza en la unión matrimonial.³³⁸

En el umbral del Nuevo Testamento, como ya al comienzo del Antiguo, hay una pareja. Pero, mientras la de Adán y Eva había sido fuente del mal que ha inundado al mundo, la de José y María constituye el vértice, por medio del cual la santidad se esparce por toda la tierra. El Salvador ha iniciado la obra de la salvación con esta unión virginal y santa, en la que se

³³⁷ Véase Anexo II de mi *Metafísica de la relación y de la alteridad*, cit. En la Patrística griega existe, en efecto, una consolidada tradición que relaciona la Procesión del Espíritu Santo con el origen de Eva, pues procede de Adán sin ser su hija. Junto a esa analogía muchos Padres de la Iglesia comparan a las tres personas de la Trinidad con Adán, Eva y su hijo.

La imagen familiar sirve a los Santos Padres, sobre todo al Nacianceno, para argumentar en favor de la consubstancialidad de las personas divinas. Eva salió de Adán por un proceso diverso de la generación; por tanto, no es hija de Adán pero es consubstancial a él. San Gregorio no se preocupa de establecer un paralelo explícito y preciso entre cada una de las tres personas divinas y cada una de las tres personas humanas, lo que sí hicieron otros Padres, que veían en Adán, el ingénito, una imagen del Padre, a Eva, procedente del Ingénito, la comparaban con el Espíritu Santo y en el hijo humano de Adán y Eva veían una imagen de Hijo divino. Cfr. O. CLEMENT, *Sobre el hombre*, Madrid 1983, 67. J. FERRER ARELLANO, *Eclesiología latente en el Protoevangelio (la imagen de la mujer como síntesis del misterio de la Iglesia: su valor ecuménico)*, en Actas del XV Simposio internacional de Teología, Pamplona, 1996, 538–564.

Como constata Y. CONGAR (*El espíritu Santo*, ed. Herder, Barcelona 1983, 594.), el hecho de comparar la Trinidad con una familia, padre, madre, hijo, era algo que se respiraba en el ambiente de los primeros siglos de la Iglesia. El primero que negó la analogía familiar fue SAN AGUSTÍN y tras él no pasó a la tradición occidental, pero ha vuelto con Scheeben y sobre todo, con JUAN PABLO II, hasta el punto que ha pasado al nuevo Catecismo de la Iglesia católica.

«El hombre se ha convertido en imagen y semejanza de Dios no sólo a través de la propia humanidad, sino también a través de la comunión de personas, que el hombre y la mujer forman desde el comienzo. La función de la imagen es la de reflejar a quien es el modelo, reproducir el prototipo propio.

El hombre se convierte en imagen de Dios no tanto en la soledad, cuanto en el momento de la comunión. Efectivamente, él es desde el principio no sólo imagen en la que se refleja la soledad de una Persona que rige el mundo, sino también y esencialmente, imagen de una inescrutable comunión divina de Personas» (JUAN PABLO II, *Audiencia General*, 14–XI– 1979, n. 3). (Cfr. Para todo este tema Blanca CASTILLA CORTÁZAR, que lleva años investigando esta perspectiva familiar –constitutiva de la persona– tan recurrente en el magisterio de Juan Pablo II, inspirándose en él. No son pocas las resistencias de la teología académica a aceptar sus conclusiones perfectamente legítimas si se entienden bien, con la debida flexibilidad analógica, que precisan, sin duda, una paciente maduración que evite posibles malentendidos).

³³⁸ María y José viven la más plena comunión de personas en su unión matrimonial virginal, como la más perfecta y más profunda imagen de Dios en el ser humano. El amor esponsal de ambos es pleno. En ellos no se ejercita la dimensión generativa, pero la dimensión de comunión se cumple de modo insospechado. Cfr. Joaquín FERRER ARELLANO, *San José Nuestro Padre y Señor. La Trinidad de la Tierra. Teología y espiritualidad Josefina*. Ed. Arca de la Alianza. Madrid 2006. (www.joaquinferrer.es)

manifiesta su omnipotente voluntad de purificar y santificar la familia, santuario de amor y cuna de la vida».³³⁹

Aquí es esencial recordar *la llave* que —observa justamente el Card. Journet— abre todas las cerraduras y sin la cual, por hábil y sabio que un cristiano sea, trabajaría siempre en vano: *cuando se trata de la aparición del mundo, de la aparición de la vida, de la aparición del alma humana, de la aparición de la gracia santificante y del primer Adán, lo que hay que considerar es, ante todo, el movimiento de descenso por el cual la divinidad, rompiendo con lo que le precedía, inaugura un orden nuevo superior, discontinuo*³⁴⁰; y después, pero solamente después, el movimiento de ascenso por el cual un ser preexistente se encamina de un modo continuo hacia sus fines proporcionados, o prepara, bajo la influencia de un moción que lo eleva, un orden que le sobrepasa. Tal es el principio que, considerado por Santo Tomás en su aplicación última, le permitirá ilustrar, bajo sus diversos aspectos, el mismo misterio de la aparición del "segundo Adán". El Cuerpo de Cristo —escribe él— fue asumido por el Verbo inmediatamente, no progresivamente: "No hay que imaginarse aquí un movimiento ascensional por el que un ser preexistente sería conducido poco a poco a la unión divina, como lo creyó Fotino, que fue hereje; *téngase ante todo cuidado en el movimiento de descenso del Verbo de Dios que, siendo perfecto, asume una naturaleza imperfecta*"³⁴¹. Cristo poseyó la gracia santificante —en plenitud— inmediatamente, no progresivamente: "En el misterio de la Encarnación, hay que considerar bastante más el movimiento de descenso de la plenitud divina en la naturaleza humana, que el movimiento de progreso por el que una naturaleza humana preexistente se volviera hacia Dios"³⁴².

El Logos creador siempre tiene la iniciativa. El es siempre "el que ama primero" (1 Jn 4,19), derramando gratuitamente su libre don salvífico, por la doble misión conjunta e inseparable del Verbo y del Espíritu Santo a lo largo de la historia de la salvación. Pero, el *don* del Creador y Salvador del hombre sólo fructifica en la *tarea* de cooperación creatural. "*Partus Mariae, Christus; fructus Ecclesia*": *el Cristo total; la estirpe espiritual de la Mujer del alfa y del omega, del Génesis y del Apocalipsis*, que incluye —en la recapitulación final— desde el justo Abel al último de los elegidos³⁴³. Es, pues, el fruto de la libre cooperación del hombre, con

³³⁹ Durante su vida, que fue una peregrinación en la fe, José, al igual que María, permaneció fiel a la llamada de Dios hasta el final. La vida de ella fue el cumplimiento hasta sus últimas consecuencias de aquel primer «fiat» pronunciado en el momento de la anunciación mientras que José —como ya se ha dicho— en el momento de su «anunciación» no pronunció palabra alguna. Simplemente él «hizo como el ángel del Señor le había mandado» (Mt 1, 24). Y este primer «hizo» es el comienzo del «camino de José». A lo largo de este camino, los Evangelios no citan ninguna palabra dicha por él. Pero el silencio de José posee una especial elocuencia: gracias a este silencio se puede leer plenamente la verdad contenida en el juicio que de él da el Evangelio: el «justo» (Mt 1, 19).

Hace falta saber leer esta verdad, porque ella contiene uno de los testimonios más importantes acerca del hombre y de su vocación. En el transcurso de las generaciones la Iglesia lee, de modo siempre atento y consciente, dicho testimonio, casi como si sacase del tesoro de esta figura insigne «lo nuevo y lo viejo» (Mt 13, 52).

³⁴⁰ Ese es el error de fondo de las actuales cristologías no calcedonianas de abajo arriba, inspiradas en un teilhardismo mal comprendido: en la evolución ascendente y universal desde el átomo hasta Cristo. (Puede verse su exposición crítica en J. FERRER ARELLANO, *Sobre el saber humano de Jesucristo. Análisis crítico de las nuevas tendencias*. Actas del XVII Simposio de Teología de la Universidad de Navarra de 1997).

³⁴¹ S. Th. III, 33,3. Cf. Ch. JOURNET, *Introducción a la Teología*, cit. 138.

³⁴² S. Th. III, qu. 34, a. 1, ad 1.

³⁴³ Sobre este tema he escrito un amplio estudio: *La doble misión conjunta del Verbo y del Espíritu como "Incarnatio in fieri"*, en "Ephemérides Mariologicae", 1998, Nov.

Dios ha dejado una huella de su ser trinitario en la obra de sus manos, no sólo en el hombre —única criatura (con el ángel) querida por sí misma, hecha a su imagen y partícipe de su espiritualidad—, sino también en el universo de la materia en lo "infinitamente pequeño" de su estructura atómica. Se ha descubierto la presencia en él de tres partículas que han sido llamadas "quarks". Tienen estas la particularidad de ser distintas, iguales entre sí e inseparables, y su carga total es equivalente a una unidad, a la manera de pálido reflejo de su origen, en "Aquel que es", uno y único, en tres Personas distintas.

el don salvífico de Dios, que deriva de la plenitud desbordante de la gracia de Cristo constituido en la Cruz Cabeza de la nueva humanidad (nuevo Adán), que será, en su consumación final, el Reino escatológico de la Jerusalén celestial (Ap 21,2) "ubi pax erit, unitas plena atque perfecta"³⁴⁴, en la comunión perfecta en Jesucristo de los elegidos con Dios Padre por la fuerza del Espíritu en un universo transfigurado.

No otra es la razón formal del misterio de la Iglesia peregrina como instrumento universal de salvación: la necesidad de cooperar con la gracia (con el *don del Esposo*), mediante la libre aportación del *don de la Esposa* (a imitación del "Fiat" de María), para que se realice la obra de la Redención, reuniendo a los hijos de Dios dispersos por el pecado del *primer Adán* bajo la capitalidad del *nuevo Adán* desde el trono triunfal de la Cruz gloriosa.

A esta luz ¡qué insondable profundidad se entreve en el conocidísimo texto de *Gaudium et Spes* (n.22)!: "En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación. (...) El hombre cristiano, conformado con la imagen del Hijo, que es el Primogénito entre muchos hermanos, recibe las primicias del Espíritu (Rom 8,23), las cuales le capacitan para cumplir la ley nueva del amor. Por medio de este espíritu, que es prenda de la herencia (Eph 1,14), se restaura internamente todo el hombre hasta que llegue la redención del cuerpo (Rom 8,23). (...) "Urgen al cristiano la necesidad y el deber de luchar, con muchas tribulaciones, contra el demonio, e incluso de padecer la muerte. Pero, asociado al misterio pascual, configurado con la muerte de Cristo, llegará, corroborado por la esperanza, a la resurrección". Es entonces, cuando, "juntamente con el género humano, también la creación entera, que está íntimamente unida con el hombre y por él alcanza su fin, será perfectamente renovada en Cristo (cf. Eph. 1,10; Col 1,20; 2 Petr 3,10–13)... cuando toda la Iglesia de los santos, en la felicidad suprema del amor, adorará a Dios y *al Cordero que fue inmolado* (Apoc 5,12), proclamando con una sola voz: *Al que está sentado en el trono y al Cordero, alabanza, gloria, imperio por los siglos de los siglos* (Apoc 5,13)". (LG, 48 y 51).

En cuanto a la imagen de Dios en el hombre es especialmente conocida la analogía que toma como punto de partida para la explicación teológica de la Trinidad, la trinidad de potencias del alma, que desde S. Agustín, tanto ha influido en la Teología latina. Se ha señalado también como "marca" de su origen trinitario, la antropología bíblica que distingue la triple dimensión constituyente del hombre, *basar*, *nepthes* y *ruah*, equivalente a la triple dimensión del hombre —*soma* (*sarx*), *psyché*, *pneuma*— propia de la teología de San Pablo. Hay otras analogías tomadas de la dimensión comunitaria constitutiva del hombre, que refleja —y toma como norma de su expresión en la vida comunitaria— la Familia Trinitaria que es Dios "uno y único", pero no solitario. De este tema me ocupo en "Metafísica de la relación y de la alteridad", cit, Anexo II.

Algunos mariólogos han creído descubrir, además, una huella, en la estructura atómica del universo de la materia, de la peculiar relación de la Trinidad con la Inmaculada (presente, "inde ab initio" en la mente de Dios, en cuanto predestinada a ser madre del Verbo encarnado, e indisolublemente vinculada a Él en su ser y en su obrar salvífico), en la relación bipolar del núcleo de cada átomo, —de estructura ternaria, como decíamos—, con un complemento de bipolaridad opuesta, el electrón, que asegura el equilibrio y estabilidad de la materia (como —en el orden antropológico— ocurre con la unidualidad complementaria varón—mujer). Se trataría, claro está, de analogías de proporcionalidad impropia o metafórica pero de gran valor significativo para determinados espíritus científicos abiertos a la Trascendencia y sensibles al Espíritu.

344 S. AGUSTÍN, Tract. 26 in Ioann., sub fine. La tradición medieval se complace llamar a María "Consummatio synagogae". Sto. Tomás la llama "mater et figura synagogae" (de Israel). Todo Israel se recoge y condensa en su persona (la "Hija de Sión" mesiánica). Comienza con ella el tiempo mesiánico; el tiempo de la Iglesia hasta la consumación final de la historia de la salvación. La maternidad de María se extiende, pues, de Abel al último de los elegidos. Cfr. I. de la POTTERIE, *María en el misterio de la alianza*, cit. 24 ss.