

¿EVOLUCIÓN O CREACIÓN? RESPUESTA A UN FALSO DILEMA.

(METAFÍSICA DE LA CREACIÓN Y CIENCIAS DE LA EVOLUCIÓN)

**Joaquín FERRER ARELLANO
Jose María BARRIO MAESTRE**

OBJETIVO Y PLAN DE ESTE ESTUDIO

Este ensayo se propone exponer el modo que parece más adecuado, en el actual horizonte cultural, de plantear la cuestión de la existencia de Dios, trascendente al Universo y Creador del mismo; y mostrar las líneas maestras del desarrollo de una metafísica creacionista que, lejos de contradecir las conclusiones más fiables de las disciplinas científicas —no hablo de las ciencias de falso nombre (I Tim 6, 20)— que investigan el fenómeno evolutivo, se integran, iluminándose mutuamente en la búsqueda de la verdad de los orígenes del hombre. Está concebido como respuesta al falso dilema que propone un “cientifismo” absoluto y excluyente de quienes 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”

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.

Un ejemplo paradigmático de este “cientifismo absoluto” lo ofrece la reciente propuesta del afanado investigador americano *Edward O. Wilson*, profesor de Harvard. Autor de varios *best-sellers*, propone en su último libro, que titula significativamente “*Consilience*”¹, 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 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 fue -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 (parte I, capítulo II), 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

¹ E. O. WILSON, *Consilience. La unidad del conocimiento*. Trad. Circulo de lectores, Barcelona 1999.

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.

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 resolver².

En la *primera 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 sus variadas expresiones, tal y como lo he ido perfilando a lo largo de cuarenta años de reflexión sobre el tema —especialmente en los años 60 y 70, de docencia e investigación en la Universidad de Navarra— en parte recogida en otras publicaciones³.

Trato, en primer lugar, (*Capítulo I*) la estructura del dinamismo mental que conduce —en las 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 Creador⁴.

Abordo después (*Capítulo II*), el tema del origen en la conciencia del hombre, de la noticia primera acerca de Dios como fundamento Absoluto del mundo —que es el núcleo de lo que Newman llamaba “*experiencia religiosa fundamental*”— y de su 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 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).

² Cfr. la recensión a la obra de Edward O. Wilson de M. ARTIGAS, en *Aceprensa* XXX (1999), 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”

³ Concluída ya su redacción he pedido la colaboración de Jose María Barrio, que ha escrito por entero la segunda parte. Se completan en ella las perspectivas ontológicas y éticas de la metafísica de la creación que apenas habían quedado esbozadas.

⁴ 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 sentir.

Expongo a continuación (*Capítulo III*), *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 que analizo en el anexo. 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 la I parte). Buscan, pues, elevar una previa convicción intelectual en rigurosa y explícita intelección convincente.

La *segunda parte* —escrita por José María Barrio Maestre, profesor de Filosofía de la Universidad Complutense— aborda (en dos capítulos) la exposición del sentido metafísico y ético de la creación. Su título —“ontología y deontología creacionista”— alude al hecho de que la verdad metafísica de la creación, que expone en un primer capítulo, proyecta sobre la fundamentación del deber ser moral una viva luz, en el dinamismo de toda libertad finita. La obligación ética y religiosa es la expresión de la conciencia humana de la religación ontológica del hombre a su Creador, de la índole de creatura del sujeto del deber. Aunque algunos temas del ensayo del Prof. Barrio se abordan —desde una perspectiva gnoseológica— en la I parte, se puede considerar complementaria de la anterior, pues se tratan aspectos de la metafísica creacionista que apenas habían quedado antes sugeridos.

En la *tercera parte* me ocupo (en *dos capítulos*) del *tema de la evolución y del origen del hombre*, con la intención expresa —que explica la selección de datos (siguiendo sugerencias especialmente de C. Tresmontant, M. Artigas y de L. Polo)— de mostrar 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 (No hay pruebas físicas ni matemáticas de Dios).

La evolución, en efecto, presupone 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.

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)⁵.

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)— el Beato 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

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

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).

J. F. A.

INTRODUCCIÓN METODOLÓGICA

Nos enfrentamos con el tema de los orígenes del mundo y del hombre —que estudian al nivel fenoménico que le es propio, las ciencias de la evolución, de la que nos ocupamos en la parte III—, con una intencionalidad formalmente filosófica. La Filosofía —amor a la sabiduría— busca alcanzar la explicación de las cosas, no en función de sus causas inmediatas o condicionamientos aparentes de sus aspectos fenoménicos, 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.

La metafísica no restringe —a diferencia de las llamadas *filosofías segundas* (como la filosofía de la naturaleza, la ética o la filosofía del derecho)—, el ámbito temático de su estudio a un sector de la realidad (categorial) con exclusión de otros; porque todos ellos son modalidades de ser, y el ser los trasciende a todos. *La perspectiva metódica propia de la metafísica es, pues, “trascendental”, omniabarcante; pues, el ser comprende y constituye todo cuanto escapa al naufragio de la nada.*

Es clásica la división tripartita en la exposición de este saber trascendental —de suyo indivisible—: 1/ La relación del ser con el conocimiento humano (*Crítica del conocimiento o gnoseología*), que muestra la primacía del ser sobre la verdad —que se “impone” a la conciencia humana— no es “puesta” por ella. 2/ El estudio del ente en cuanto tal en sí mismo y de los trascendentales que se convierten con él, (unidad, verdad, bondad y belleza, que es el esplendor de todos los trascendentales reunidos); de los primeros principios que los enuncian en forma de juicios axiomáticos; de la estructura del ente finito y de su dinamismo causal en un mismo orden de participación trascendental (*Ontología*). 3/ *Teología natural* o teodicea que estudia la inferencia de Dios como *Ser imparticipado, El que es, primera causa creadora, de todo cuanto participa de modo finito en el ser*; su naturaleza y los atributos que nuestra mente distingue en el Ser por esencia, que se funden en la simplícima llamarada de la Deidad, el Ser Absoluto trascendente al mundo de lo finito, del que depende por entero *todo el orden de entes finitos* que participan de la perfección del ser, *totalmente relativo al Ser por esencia.*

Hay también *filosofías segundas* —que *se subordinan a la metafísica o filosofía primera*, que es la filosofía por excelencia, en cuanto participan de su condición filosófica— que restringen su ámbito temático a un sector de la realidad en su modalidad propia de ser, teniendo en cuenta sus relaciones con el todo (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 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 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 sus argumentación más allá de los aspectos empíricos en la que se detienen las ciencias positivas de los fenómenos⁶. No es preciso subrayar que el origen

⁶ “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

creado del Universo entero postula la perspectiva trascendental propia de la metafísica o filosofía primera.

La antropología filosófica —que se cuestiona el problema del origen del hombre y del mundo en que vive—, no es, en su radicalidad, una filosofía segunda. No es posible, en efecto, enfrentarse con el hombre en su integridad, en cuanto brota, constituyéndose como persona, de la Palabra creadora de Dios, sino en perspectiva temáticamente trascendental propia de la Filosofía primera.

El ser personal tiene diversas dimensiones constituyentes⁷. Pero es la religación ontológica a Dios creador 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.

Esta apertura al ámbito trascendental postula, pues, el estudio filosófico del hombre —de su origen 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 en sentido propio—, “*nisi ut deductum ab esse Divinum*”⁸; como constituyéndose por la voz en la nada de la Palabra creadora de Dios. Por eso sólo es posible alcanzar la plena inteligibilidad de la persona, en la perspectiva trascendental propia de la metafísica⁹.

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*

orientación al ser, propia de la filosofía primera” (Cfr. A. Millán Puelles, *Fundamentos de la filosofía*, Madrid, 1978., 53).

⁷ *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 a 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. 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). 8 S. Th. I, 44, 1, 1.*

⁹ *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).

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 le 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).

La Metafísica de la creación, por último, 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 fenómeno de la evolución de lo inerte a la vida, el origen de las especies y la emergencia del fenómeno humano, por ejemplo). 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.* Más, 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*”¹⁰. Así ocurre especialmente en las 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 irritante. Desenmascararlas, poniéndolas en evidencia, es uno de los objetivos de la tercera parte de este breve ensayo. En ella expongo en síntesis el estado de la investigación honestamente científica al origen del mundo y del hombre, con la intención expresa de mostrar que los datos más fiables que ellas aportan sobre la evolución, que culmina en el hombre, confirman las afirmaciones de la metafísica de la creación, la cual funda radicalmente, a su vez, el hecho evolutivo que ellas tratan de esclarecer de manera empírica (la propia de las ciencias positivas de los fenómenos).

PARTE I

EL ACCESO INTELECTUAL DEL HOMBRE A DIOS CREADOR

CAPÍTULO I

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 un “*perceptum*”; como la condición a priori de posibilidad de la conciencia y de todas sus aprehensiones intelectivas “categoriales”¹¹; 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,

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

11 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* omnicomprensivo 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 impropriadamente 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. Pero aunque no se realice una reflexión metafísica como la que acabo de sugerir, no hay duda, de que en todo caso, la originaria captación intelectual, al menos implícita, de la significación vivencial, ejercida (*Erlebnis*), del valor absoluto de la necesidad del ser y de sus transcendentales¹². Está¹³ implícita en lo que podríamos denominar la apertura trascendental constitutiva de la subjetividad personal, entendida como aptitud de saber originario y originante —fundante— de todo saber categorial¹⁴, y —en ella fundada—, de querer originario y originante —fundante— de toda decisión voluntaria (en una unidad estructural, que será estudiada en el capítulo II).

*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 filosófica¹⁵. 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)¹⁶.

12 Trascendentales: perfecciones coextensivas con el ser, comunes a todo cuanto es: su inteligibilidad o verdad, su amabilidad o capacidad de ser objeto de apetencia de la voluntad (bondad) etc: Cfr. Anexo a esta primera parte.

13 Así se llaman a las nociones que expresan perfecciones coextensivas con el ser trascendente, predicables de todo cuanto “es” unidad, verdad, bondad o belleza (también llamadas “pasiones entis). Cfr. Anexo a esta primera parte.

14 Aristóteles llama *categorías* a los *modos de ser* propios de las diversas *sustancias* y de sus modificaciones accidentales, que le afectan sin cambiar su identidad fundamental (de modo necesario o adventicio): cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, localización, temporeidad, situación y hábito (en el sentido de un indumento frente a su entorno).

15 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.

16 "*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).

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 trascendental —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 —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 "*oportunan*" 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 humana¹⁷. 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 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, Rahner¹⁸ y —si bien en un sentido diferente— cuantos admiten el argumento ontológico¹⁹).

"*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*"²⁰. 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 cognoscencia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognitum*²¹. 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*²².

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 mismo²³. "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

17 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*".

18 *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 irrestricto 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.

19 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.

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

21 *De veritate*, 22, 1 ad 1.

22 *I Sent.*, d.3, q. 4 a 5.

23 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.

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*).

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 transcendencia* 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 contenido²⁴. 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.²⁵ 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

24 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.

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

llama a cada hombre y mujer por su propio nombre, haciéndoles capaces —al crearlos a su 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 I 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)²⁶.

Para alcanzar al Absoluto trascendente, único y creador, debemos hacer la "crítica de la finitud" 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.

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

26 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*"²⁷.

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 creatural²⁸.

*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 piensan²⁹— 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*³⁰. *El conoce en sí mismo: al 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 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

27 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.

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

29 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)

30 Sólo por revelación sabemos que da origen —al autoconocerse— al Verbo consustancial a la plenitud fontal (Pegé 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).

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— de ser, 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 se 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*³¹.

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*³². 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 análoga³³.

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

31 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).

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

33 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, 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.

proporción a su modo de ser individual; o lo que es lo mismo, teniendo en cuenta su grado de participación en él³⁴.

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 atestiguan 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 J. SEIFER, *Essere e persona*, Milano 1989) —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 ZUBIRI (o. c., 171 ss) 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

34 "*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.

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 vida³⁵.

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)³⁶ 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* (volveremos sobre ello en la III parte, c.1). 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 —estimulica— que le rodea. Manifiesta, sí, una cierta espontaneidad de movimientos inmanentes, cognoscitivos y apetitivos. 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 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 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,

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

36 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.

mera singularidad). Son meras "cosas", elementos de la evolución constante del universo, pero no "supuestos" en sentido estricto.³⁷

Sólo 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 inmanente. 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 trataremos en la III parte— de la Filosofía de la naturaleza que interpreta sus conclusiones³⁸. Detengámonos algo en este punto.

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 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 universo 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*)³⁹.

37 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.

38 "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 inmanencia 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 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).

39 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

Zubiri ha señalado acertadamente una progresiva gradación evolutiva a la que ya hemos aludido antes, en la perspectiva de la 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 subsistentes⁴⁰. *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 hechos⁴¹.

El resto de las vías —tal y como explicitaremos en el capítulo III— se integraría, en último término, en la cuarta de la participación; arrancan, cada una de ellas, de la constatación de un índice de limitación⁴² 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

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.

40 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: personeidad y respectividad*, en “Anuario Filosófico” 1997, XXX fasc. 3.

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

42 Índice cierto de limitación es el hecho de la epigénesis o surgimiento de lo nuevo (vida y pensamiento) en la evolución, 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.

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 II

EL CONOCIMIENTO ORIGINARIO DE DIOS POR CONNATURALIDAD (LA EXPERIENCIA RELIGIOSA FUNDAMENTAL)

A) El conocimiento por connaturalidad cuasi intuitivo de Dios

Es evidente el influjo de la vida afectiva en el conocimiento. 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.

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 la realidad trascendente a su propio ser⁴³.

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. 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 —en Sto. Tomás—, 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 mundo⁴⁴.

Es el gran tema del influjo del amor —raíz de todas las pasiones y afecciones del hombre— en el conocimiento (según sea aquél, tal será el alcance noético de éste), que es el fundamento del llamado "conocimiento por connaturalidad"⁴⁵.

43 Cfr. B. ROSENMOLLER, *Religion philosophie*, 1932, 88 ss. Schmaus, *ibid.* C. FABRO, *Introduzione al ateísmo moderno*, 2 vols. Roma 1969; *Drama del hombre y misterio de Dios*, Madrid, 1977 C. CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual*, Madrid 1972.

44 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 fe. La autoridad de la Verdad absoluta —"*Ipsa Veritas In essendo, in cognoscendo ei in manifestando*"— 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.

45 Como consecuencia, cabe decir: *a mayor intimidad en la unión transformante del amor, mayor penetración y trascendencia en el conocer.* Así lo denominó Sto Tomás de Aquino, que trata de él con frecuencia a lo largo de su obra, especialmente en su exposición del don de Sabiduría de Espíritu Santo (S. Th. II—II; 45; Cf. I—II, 68,4; II—II, 8,5. Puede verse una amplia monografía muy acertada sobre el tema en J. M. PERO—SANZ, *El conocimiento por*

El alcance noético del conocimiento por connaturalidad no logra un *plus* objetivo: no se excede el área de lo objetivo, categorial, que abarca la apertura en su dinamismo cognoscitivo de su razonamiento conceptual. Pero lo objetivo es conocido (en virtud de la potenciación noética originada por el influjo amoroso) como signo expresivo del más íntimo núcleo esencial del amado.

El influjo del amor en el conocimiento se funda precisamente en la unidad radical de la persona que conoce y la mutua relación de inmanencia consiguiente de inteligencia y voluntad, sentir e intelecúir. Podrá darse una explicación "analítica" —tal la clásica de Santo Tomás— o la "estructural" del moderno personalismo⁴⁶. Pero el hecho de tal inmanencia —de orden dinámico— no puede menos de imponerse a la fenomenología del dinamismo del comportamiento humano.

El amor, en efecto 1) *selecciona y potencia la aplicación de la mente* (a más interés, más atención), y 2) *proporciona una nueva luz* en la captación de lo conocido: la luz de la conveniencia al apetito. (Por eso la verdad práctica se toma, de modo inmediato por la adecuación de la inteligencia con su objeto, sino por conformidad con el apetito recto).

El amado queda intencionalmente interiorizado —en el amor benevolente— en el amante en la medida misma que éste vive extáticamente enajenado en el amado. *Es un conocimiento*:

—*Más íntimamente penetrante*, porque el amado queda intencionalmente identificado con el amante; penetra en su ámbito vital.

—*Más trascendente*, pues el trascender volitivo es extático y más "realista" que el cognoscitivo: tiende al "en sí" de lo querido (*oréxis*) a diferencia del trascender intelectual que es posesión de lo otro en su "en mí" con las condiciones subjetivas *a priori* que impone la inteligibilidad en acto (*analépsis*).

Es ya clásica la tesis, fundada en el conocimiento por connaturalidad que acabamos de exponer —desarrollada de modo especialmente convincente por 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—, está en la base de la originaria *opción intelectual* que ella impera. 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, que afirma la primacía de la conciencia sobre el ser, en cuya virtud permanece en ella misma, sin instancias allende ella misma).

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 constituidos por él (yo debo consentir a ella, no la pongo). Sería, tal *actitud ética, de apertura al otro (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. Tal es, como solía decir acertadamente

connaturalidad, Pamplona 1964. Cf. también J. FERRER ARELLANO, *Sobre la fe filosófica, Amor y apertura a la trascendencia*, "Anuario Filosófico" 1969, 125—134.

46 La persona es el todo del hombre que en sí subsiste en constitutiva respectividad con los otros hombres y —radicalmente— con Dios. Una tesis fundamental del personalismo es que, hasta en su pensar, el hombre se mueve conforme a su conjunto. *Man moves as a whole* (NEWMAN). La razón o el pensar no es una operación mental separada de la personalidad o de la vida del hombre y encerrada en un mundo objetivo de luz pura, sino una operación del hombre entero, una función de su existencia personal. El pensamiento no puede cortar las raíces con las que está arraigado en la totalidad de su existencia, del pensador y de su mundo. Este principio del personalismo es lo contrario del racionalismo según el cual una razón separada tiene que resolver los problemas vitales en una atmósfera artificial desinfectada de cualquier contagio de la misma vida. Según el racionalismo, pues, el hombre en su pensar se mueve por una sola facultad separada del todo; según el personalismo, al contrario, se mueve en función del todo. Cf. J. M. WALGRAVE, *De Newman a Ortega y Gasset*, en "Revista de Occidente" 1963, 140. J. FERRER ARELLANO, *Metafísica de la relación y de la alteridad*, Pamplona 1997. J. SEIFER, en su ponencia al XVII Simposio int. de Teología de la Universidad de Navarra de 1996 (Cfr. nota 2) expuso de manera sintética las notas que integran el verdadero personalismo de inspiración cristiana. No subraya, sin embargo, con el rigor preciso, la constitutiva dimensión relacional de la persona

Philippe de la Trinité, constituye la "*forma mentis*" permanentemente presente, como horizonte metafísico en toda la obra de Sto. Tomás.

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.

C. Cardona considera, a su vez, que la culminación de esa nueva vía de la inmanencia en la que lo primero conocido no el ser como acto (olvido del ser del ente), es de acuerdo, en esta afirmación, con Heidegger, la filosofía nihilista de Nietzsche.

Cardona describe la opción intelectual como una decisión radical entre dos absolutos: el ser en—sí, o el ser para—mí. La opción por el ser en—sí es la del filósofo realista, que sigue los primeros principios universales conocidos por la luz de la razón natural, y también a la rectitud tendencial de la voluntad ordenada al bien de la razón. La decisión a favor del ser para—mí, en cambio, es la del inmanentista, que hace violencia a esa ordenación natural, al pretender una certeza sin evidencia, desvinculada de la manifestación del ser en el ente (como lo primero que se conoce y en lo que se resuelve cualquier conocimiento posterior⁴⁷).

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 directas⁴⁸. Sólo cabe "consentir" a una evidencia "que se me impone" como condición de posibilidad de cualquier afirmación: "yo sé que algo es": el ser del ente —primera de las nociones en la que todas se resuelven—, me trasciende, me constituye, 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 "deliberadamente" 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 en un medio social que configura una "*forma mentis*" inmanentista, que procura una *certeza* subjetiva (por connaturalidad con un hábito vicioso) sin evidencia⁴⁹).

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 —así la llama, en frase feliz, nuestro Zubiri—, 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, que es, para Sto. Tomás, el respecto creatural (que constituye la dimensión religiosa de la persona 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).

47 *De veritate* I, 1. Cfr. C. CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual*, 2ª ed. Madrid 1972. *Memoria y olvido del ser*, Pamplona 1997. M.C. REYES, *El ser en la metafísica de C. Cardona*, cit., 111.

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

49 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; *instalación, configuración* (la común "*forma mentis*" del "espíritu objetivo"), y *posibilitación* (de un encuentro noético de distinto signo, según aquello, con las cosas). Vide infra cap. III, I, C. el epígrafe sobre sociología del conocimiento.

Ahí está el fundamento antropológico de la inferencia espontánea de Dios como Fundamento trascendente del mundo. No se trata de un conocimiento intuitivo. Todo conocimiento humano de Dios está necesariamente mediado por una doble mediación en unidad estructural: 1/ La conversión ad phantasma propia de la perceptibilidad corpórea, espacio—temporal del hombre como ser—en—el—mundo, y 2/ La comprensión integral, aunque inadecuada y oscura del ente partícipe del ser trascendental que remite al Ser Absoluto trascendente y Causa Creadora de todo el orden de entes finitos.

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, entiéndase 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.

El nuevo Catecismo de la Iglesia Católica parece referirse a este nivel precientífico de acceso a Dios connatural a una inteligencia atenta vehiculada por una buena voluntad —éticamente recta— cuando afirma que «las tradicionales pruebas de Dios no deben ser entendidas en el sentido de los argumentos propios de la ciencia naturales, sino en el sentido de "argumentos convergentes y convincentes" (trascientíficos 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. S. th. 1,2,3)>>. (Cf. CEC, 31 a 34)⁵⁰.

B) La metafísica espontánea en la experiencia religiosa fundamental en relación con la Teodicea filosófica

Pensamos en lógica —dice Newman— como hablamos en prosa (*We think in logic as we talk in prose*). Y por eso, para saber como hemos de pensar hay que investigar y describir primeramente

50«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, que recoge, casi con las mismas palabras, la doctrina del Doctor común de la Iglesia, Sto. Tomás de Aquino).

>>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).

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 creadora⁵¹.

Puede hablarse con fundamento, de la existencia de una *metafísica natural, prendida en el uso espontáneo de la inteligencia* —la semejanza impresa por Dios en el hombre creado a su imagen⁵²—, que permite llegar a un convencimiento vital de la existencia de Dios —captado por connaturalidad— sin que el convencido sea capaz, en la mayor parte de los casos, de expresar de una manera razonada las razones de su convencimiento. Para ello sería preciso que aquella vivencia metafísica, que envuelve todo un razonamiento implícito, hubiera sido, en palabras de Marcel Achard, en su discurso de ingreso en la Academia Francesa, "vestida de etiqueta"⁵³.

Sólo quien es "formalmente" metafísico es capaz de superar el vértigo que produce un conocimiento rigurosamente establecido, pero nada fácil y que se adquiere mediante la dura disciplina que impone un esfuerzo casi contra la propia naturaleza: el esfuerzo de tener que pensar sin imágenes —trascendiéndolas—, en la medida en que es ello posible a un espíritu encarnado. Es preciso, en efecto, para captar las nociones metafísicas, concentrar la atención sobre el elemento puramente inteligible —trascendental— de los conceptos (inmerso en su dimensión representativa o "*modus significandi*"), 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— es el saber cuyas conclusiones son más fáciles de presentir y más difíciles de asimilar en sí mismas, en su más elevada inteligibilidad.

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 de su modo; pero esencialmente, primitivamente, tal conocimiento es de modo no—racional (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 inferencia demostrativa de Dios, expuesta con el rigor apodíctico de la filosofía científica, obtiene, sí, un valor de certeza metafísica incontrovertible⁵⁴; pero, seguramente, escaso valor vital, antropológico, si aquélla 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 en una actitud religiosa coherente de adoración y disponibilidad de quien sabiéndose pura indigencia creatural y consciente 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.

El descubrimiento —inexpreso quizá— de la causalidad connatural al dinamismo del espíritu del hombre —del que tratamos con alguna detención en el Capítulo I—, es el que conduce a la

51 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.

52 *In Boethium de Trinitate*, II, 2, 4c.

53 Cfr. E. GILSON, *Trois Leçons sur le problème des preuves d'existence de Dieu*. Divinitas, 1961, 87.

54 Cfr. por ejemplo, el ensayo de L. DE RAEYMAEKER, o. c. 435.

inferencia espontánea de Dios, que aquí estudiamos: *la propia del hombre en tanto que naturalmente religioso*. Se trata de un conocimiento formalmente metafísico pero precientífico, cuasi intuitivo, que capta por connaturalidad los argumentos de metafísica científica (*la Teodicea*), propia del uso espontáneo del entendimiento de cualquier espíritu humano que haya tenido la inmensa fortuna de haber sido liberado de entorpecimientos éticos y sociológicos (de origen o afectivo, personal, extra—intelectual, o quizá de endurecidos hábitos mentales inducidos —como antes exponíamos— por deformación cientifista o por cualquier género de contagio del ambiente religioso cultural —los ídolos de la tribu—), apoyado en el principio de causalidad; es decir, en el carácter relativo y participado, del ser finito⁵⁵ que no podrá ser explicitado su valor apodíctico mientras no se acuda a una inferencia o demostración racional; a una justificación científica rigurosa mediante las pruebas de la Teodicea. He aquí una primera función que están llamadas a cumplir. Servir a aquella explicitación, justificar la validez racional incontrovertible de aquella inferencia precientífica —rigurosamente metafísica—, aunque ignorándose a sí misma como tal —en tanto que precientífica— que las planteó como problema filosófico.

La religión es la expresión de esta primera toma de contacto del hombre con Dios. Hay una gran diversidad de religiones, pero todas ellas son expresiones de un mismo nivel de experiencia —la *experiencia originaria religiosa fundamental*— que aparecen como un hecho humano coexistente con la historia de la humanidad. *Sobre este tema capital* tratamos en nuestro ensayo sobre “Filosofía de la religión”.

Abundan en la filosofía personalista contemporánea reflexiones que apuntan a una suerte de “intuición” casi inmediata de la existencia de Dios, y su presencia en el hombre —que recuerdan esa clásica doctrina del conocimiento por connaturalidad que hemos resumido aquí— mediada por la experiencia de la intersubjetividad⁵⁶

La idea de que “yo existo en comunión contigo” va ligada al “yo creo”, aparece en GABRIEL MARCEL⁵⁷, en su conocida doctrina sobre la intuición reflexiva de Dios, algo así como una “fe

55 He aquí como lo expone, por ejemplo, F. VAN STEENBERGEN (Ibid): un ser finito y absoluto es una contradicción en los términos. Se precisa la naturaleza del Absoluto estableciendo el contraste entre el absoluto del ser (trascendental) como tal, y el orden entero de los entes finitos. La crítica metafísica del ser finito es cuanto tal muestra que el orden entero de los mismos es enteramente condicionado o causado en su mismo ser, en tanto que participa de él de modo limitado (según su distinta y opuesta, de suyo, a los demás).

Son totalmente semejantes en cuanto que *son*. Y totalmente extraños —opuestos— en tanto que finitos.

La finitud —la modalidad irreductible de ser— dice “de suyo” distinción, oposición, independencia, aislamiento, separación. Pero es precisamente la unidad radical —total— en el ser que la penetra unificándola; el parentesco entitativo —total y radical—, por el que “convienen” en el ser, la que nos descubre una relationalidad fundamental y constitutiva al Ser Infinito que unifica lo que de suyo es diverso (la unión incausada de lo diverso es imposible, repétita con frecuencia el Doctor Angélico (Cfr. S. Th. I. 7,3). (Cf. R. GARRIGOU LAGRANGE, *Dieu, son existence et se nature*, París 1948, 325).

No es inteligible que sea un ser finito sino lo concebimos como *siendo* “relativamente” a una causa no finita que le hace ser, haciéndolo partícipe de la plenitud desbordante de quién Es de modo irrestricto, trascendente a todo el orden de la finitud.

56 Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Metafísica de la relación y de la alteridad*, cit. 65 ss, donde expongo las propuestas de Max Scheller, los filósofos del diálogo X. Zubiri, J. Maritain, etc...

57 G. MARCEL, *Homo viator*, 1944. No se refiere, obviamente, a la “Fe teologal, de la que algunos afirman tener y otros carecer de ella”. De esta última escribe: “tener fe —empleo de mala gana estas palabras tan claramente inadecuadas— es en principio reconocerse o sentirse interpelado, pero también, y complementariamente, es responder a esta interpelación. Pero hay innumerables seres que se consideran sinceramente como creyentes, no pueden con toda honradez pretender haber vivido esta experiencia fundamental. Adherirse a la Fe o a la religión cristiana no implica de ningún modo en la inmensa mayoría de los casos, que hayamos sido alcanzados directa o personalmente por una llamada tan clara y tan urgente, como la de S. Pablo en Damasco, ante la cual nos hubiésemos sentido directamente interpelados. Aparte de que esas experiencias pueden ser engaños, pues pueden reducirse a un fenómeno puramente afectivo que se habría traducido ilegítimamente en el lenguaje de la Fe. Me parece que la doble fórmula, aparentemente contradictoria, “Señor, yo creo en Tí, ven en ayuda de mi incredulidad”, está lo más cerca posible de la situación común del creyente. Incluso hasta se podría hacer más rigurosa la fórmula diciendo: “Yo creo lo bastante en Tí como para rogarte que vengas en ayuda de mi incredulidad”.

Como dice S. Agustín, la fe (“*cum assensione cogitare*”) provoca un movimiento inquisitivo del pensamiento que busca mayor luz en la oración —pues es un don infuso— y en la reflexión teológica”. Sobre este aspecto de la oscuridad (“luminosa oscuridad”) de la fe, G. Marcel aporta su testimonio personal: “pecaría contra la verdad presentándome ficticiamente como si fuese diferente de lo que soy. Lo que la experiencia me demuestra, de forma irrecusable, es una discontinuidad, intermitencias y fluctuaciones. Es necesario recurrir a la experiencia. Esta nos

filosófica" que dispone y abre al espíritu a recibir el gratuito don infuso de la fe teológica. (En la última parte de este estudio volveremos sobre este sugerente pensador).

MAX SCHELER ha hablado de la íntima necesidad con que el hombre

<<tiene que concebir la idea formalísima de un ser suprasensible, infinito, y absoluto, en el mismo momento en que se convierte en hombre, mediante la conciencia del mundo y de sí mismo, mediante la objetivación de su propia naturaleza psicológica, que son los caracteres distintivos del espíritu. La esfera de un ser absoluto pertenece a la esencia del hombre tan constitutivamente como la conciencia de sí mismo y la conciencia del mundo..., la conciencia del mundo, la conciencia de sí y la conciencia de Dios forman una indestructible unidad estructural>>⁵⁸.

Esa tesis aparece diversamente formulada a lo largo de su obra. El texto citado corresponde a la última etapa de su pensamiento, que se caracteriza por un panenteísmo del espíritu concebido como mera pasividad reguladora del impulso vital. (Aunque su significación es diversa que en su primera y fecunda época —p. ej. en "*De lo eterno es el hombre*"—, recojo la cita de ahí literalmente, por la precisión lapidaria en su enunciado).

En su conocida obra *Esencia y formas de la simpatía*, perteneciente a aquella primera época, describe Max Scheller distintas formas de amor en gradación ascendente, que brotan de modo connatural de las diversas esferas de valor, de menor a mayor rango jerárquico —biológico, psicológico, espiritual—, y abren a distintos niveles de la vivencia del otro. Cada una de ellas está llamada a no clausurarse en sí misma, sino a trascenderse en la siguiente, en la unidad armónica del valor ético personal (*que se frustraría si se cerraran en su propio ámbito*). Según ello, tendríamos:

1. *Unificación afectiva*: abre a la captación del otro en el estrato óntico correspondiente a la unidad vital cósmica indiferenciada en un nosotros amorfo y anónimo. (Esfera de valor *biológica*)

2. *Sentir lo mismo que otro*, permite el acceso —a nivel de *psiche*— de las vivencias comunes. Según sea la actitud, tal será la índole de la comprensión. (Esfera de valor *psicológica*).

Una *actitud egocéntrica*, conduce a la observación desconfiada del otro, a un *razonamiento por analogía*, según las propias vivencias psíquicas, de las ajenas. No se accede a ellas en su trascendencia al propio yo (incomunicación: el otro: mera proyección del yo —según la interpretación temática del inmanentismo idealista por ejemplo—).

Una *actitud altruista*, posibilita el acceso genuino de las vivencias ajenas en cuanto vividas por mí, a mi modo.

3. *Amor espiritual* (esfera de valor *espiritual* —*pneumática*—): del triple escalón descrito por Max Scheller: *simpatía* (en el sentido etimológico propiamente dicho), *filantropía*, y *amor acosmístico*; sólo este último —que retiene lo positivamente valioso de los grados anteriores del amor— implica una actitud de plena *superación del egoísmo y de entrega confiada* al otro en cuanto otro—yo posibilitante de un acceso de la conciencia a otro desde mí mismo en su trascendencia ontológica. Si hay *correspondencia* (mutua acogida y entrega) tiene lugar la llamada *coejecución*, de la cual emerge el conocimiento comprensivo (por connaturalidad) de más alto rango a la persona del otro, que nos remite noéticamente a Dios como Persona trascendente⁵⁹.

demuestra que la oscuridad no es separable de una discusión que ella parece suscitar y que apunta al mismo valor —también se podría decir a la realidad—, de lo que se había presentado a la conciencia como seguridad y como luz. En este sentido la Fe consiste ante todo en la resistencia de la tentación como tal. La Fe resiste a ser vuelta del revés, cosa que se produciría si el sujeto llegase a pensar que lo que él había tomado por la luz, era un espejismo, y que es mediante la discusión o la recusación como progresa hacia una verdad que nunca llega. La oscuridad no justifica aceptar la duda, porque se apoya en la verdad absoluta de Dios que me sale al encuentro en signos inequívocos, en especial la Resurrección de Cristo". (...)

"Hablando, no sólo en mi nombre —afirma G. Marcel—, sino en nombre de innumerables creyentes que se resisten al espejismo de la desmitologización, diré que la Fe no es nada, y que es mentira sino es la fe en la Resurrección. Debemos aquí tratar de dirigir nuestra débil mirada hacia un foco donde lo histórico y los trans—histórico, sin confundirse, se encuentran. No hay tema más esencial para la reflexión, y tengo que expresar aquí mi reconocimiento a Jean Guitton por el esfuerzo perseverante que ha desplegado con el fin de elucidar un poco lo que a mis ojos sigue siendo el problema central de una filosofía del cristianismo".

58 M. SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*, Trad. J. Gaos, 1929, 140—142.

59 Cf. la exposición que hace de Max Scheller, P. LAIN ENTRALGO, en *Teoría y realidad del otro*, cit, y J. FERRER ARELLANO, *Sobre la fe filosófica*, cit.

J. MARITAIN ha estudiado el conocimiento de la subjetividad propia y ajena como punto de partida de una "aproximación a Dios" en la experiencia de la intersubjetividad, en una perspectiva semejante de conocimiento por connaturalidad (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 —escribe Maritain— 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 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"⁶⁰.

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, vehiculado 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

60 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".

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>>⁶¹.

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)⁶².

En efecto: 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 (la sutil arista del "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 se 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*.

El Cardenal Newman que exponía sus intuiciones, de gran valor filosófico, sin pretensiones de fundamentarlas de un modo radical en un sistema metafísico rigurosamente desarrollado, como ocurre en Tomás de Aquino o en Zubiri. He aquí sus palabras⁶³:

61 J. MARITAIN, *Breve tratado acerca de la existencia y de los existente*. Buenos Aires, 1949, Capítulo II. Las citas son de 107—9.

62 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) (recogido en *Aproches de Dieu*", traducido por Ed. Encuentro, 1995). 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.

63 Cit. por PRYZWARA, KARRER, *Newman*, 1928, I, 7 y ss.

<<Todos consideramos espontáneamente *la doctrina de la existencia de Dios* como una especie de principio fundamental, o como un supuesto necesario. *Lo que menos importa son las pruebas, antes bien, ha sido introducida en su espíritu; a modo de verdad que ni se le ocurre ni puede negar, tantos y tan abundantes son los testimonios de que dispone en la experiencia y en la conciencia de cada individuo. Este no podrá desarrollar el proceso demostrativo ni podrá indicar cuales son los argumentos particulares que contribuyen de consuno a producir la ceridumbre que lleva a su conciencia. Pero sabe que está en lo cierto y ni quiere dudar ni se siente tentado a hacerlo*, y podría (en caso de que fuese necesario) indicar por lo menos los libros o las personas que podrían proporcionarle las pruebas formales sobre las que se funda el conocimiento de la existencia de Dios, así como el proceso demostrativo, irrefutable y científico que de ahí se deriva, capaz de resistir los ataques de los escépticos y de los librepensadores>>.

JUAN PABLO II afirma que 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 LÉVINAS⁶⁴— 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, 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 Lublín. *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>>.

Según Juan Pablo II, "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 él perteneció, 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. Levinas. *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*"⁶⁵.

64 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 incommensurablemente, 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, ignorándolas con un feroz sectarismo (como ha observado J. MARÍAS).

65 <<¿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

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 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 cósmicas⁶⁶.

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

La incomunicabilidad e independencia de la persona no son absolutas. A despecho de su unidad subsistente —mejor diríamos, para que sea ella posible— debe declararse esencial y

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.

⁶⁶ 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. AGULAR, *Trascendencia y alteridad. Estudio sobre E. Lévinas*, Pamplona, 1992).

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.⁶⁷

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*" 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*.⁶⁸

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*"⁶⁹.

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.⁷⁰ 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

67 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.

68 "Existir —advierte 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.

69 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 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 psicossomática; 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.

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

nuevo a la conciencia viejas ideas cristianas, *la existencia humana es constitutivamente coexistencia*.⁷¹

Un análisis fenomenológico de la situación del hombre en el cosmos nos permite advertir, — confirmando cuanto antes exponíamos acerca de la respectividad del orden de participación subsistente en el ser (cap. I)—, que la persona se muestra a sí misma en una doble dimensión constitutiva: como *clausura* y como *apertura*.

Como *clausura*, porque goza —como exponíamos ahí— de un grado de independencia y distinción respecto al cosmos muy superior al de cualquier otra realidad intramundana. Sólo el hombre, dotado de vida consciente, aunque vive en la materia, está en condiciones de destacarse de ella, porque despliega una actividad plenamente inmanente.

Se autopoese por una inteligencia abierta al ser trascendental y, en consecuencia, es libre⁷² y responde de sus actos ante una ley moral vinculante, no físicamente necesitante. Sólo él despliega, en pocas palabras, una actividad espiritual, deliberada, libre y responsable que revela una realidad subsistente e incommunicable, distinta de todas las demás (*distinctum subsistens*).

Pero la descripción fenomenológica de la persona nos patentiza con claridad no menor que ella es también *apertura*, y que lo es en una dimensión radicalmente constitutiva de su ser, no meramente consecutiva o perfectiva (*distinctum subsistens respectivum*).

Nos descubre, en efecto, hasta qué punto se experimenta el hombre a sí mismo como pobreza ontológica; cómo ha de entregarse al mundo de las cosas y, especialmente, al mundo de las personas. Al experimentar la posibilidad de no ser como enemiga de su ser, se abre a la trascendencia. El ser del hombre se revela como siendo estructuralmente un ser que proviene **de otros, con otros, para otros y hacia otros**. Es constitutivamente comunitario.

Ese análisis (que ahí desarrollo; me remito a los escritos que cito en nota) nos patentiza que nada nada tendría sentido en el hombre si lo concibiéramos solipsísticamente, como un individuo

71 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 dell'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 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.

72 "Puedo constituir el concepto de ente en cuanto que mi logos no se limita a una determinada forma. La esencia indeterminada que aparece en la idea de ente se corresponde con la indeterminación de la forma de mi logos. En la medida en que entendimiento humano es capaz de formar la idea de ente, se patentiza la libertad o indeterminación de su naturaleza, en el sentido en que cabe hablar de esta. La profunda verdad que hay que salvar en las teorías que niegan una "naturaleza" a nuestro espíritu, es esa indeterminación formal de nuestro logos, pareja a la indeterminación del elemento esencial (*habens esse*) de la noción de ente. El intelecto humano es *quoddammodo omnia*, porque también es *quoddammodo nullum*. Su indeterminación es su riqueza". A. MILLÁN PUELLES, *El logicismo platónico y la intuición metafísica del ser*, Madrid 1953, 164.

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. Así lo confirman aquellos análisis en lo que conviene a los valores biológicos y económicos. Y constitutiva de su desarrollo perfectivo —de su personalidad— respecto a las esferas superiores de valor. Pero aquellos estratos o esferas proceden de una estática vivisección conceptual de la dinámica unitaria totalidad que es el ser personal.

A la luz de estos análisis no sólo parece que la persona humana es "*nihil per essentiam*" — fuera de su existencial relación creatural a Dios— 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, transcendencia, encuentro, apertura.*

Conclusión que, por otra parte, no hace sino confirmar una idea que puede considerarse plenamente clásica, representada por toda una tradición sin solución de continuidad. Tan clásica como aquella otra dirección de la antropología filosófica que ve en la incomunicabilidad y distinción —subsistencia— el momento constitutivo de la persona.

Aquella tradición —ha recordado Zubiri— se remonta hasta la misma sabiduría cristiana de los Stos. Padres. Para muchos padres griegos (San Basilio el Grande, por ejemplo), lo que formalmente constituye a la persona es una relación de origen. "*Nomen persona significat relationem*" repetía Boecio. San Buenaventura hacía constituir toda persona, aún la finita, en relación con un "*principium originale*". Los Victorinos, sobre todo, continúan en occidente en la misma línea de pensamiento. Ricardo de S. 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, desde S. Agustín, interpretó la Personalidad "*in divinis*" como Relación subsistente; y al menos en Sto. Tomás, no faltan alusiones a un reverbero analógico en la persona humana de aquella respectividad subsistente de la comunión trinitaria tripersonal.⁷³ "Por ser persona, todo ser personal se halla referido a alguien de quien recibió su naturaleza y además a alguien que pueda compartirla. La persona está esencial, constitutiva y formalmente, referida a Dios y a los demás hombres".⁷⁴

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—⁷⁵, es su reflejo en la dimensión social e histórica del conocimiento humano —que tiene su expresión en el lenguaje— y consecutivamente en su comportamiento.

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 posibilitación.*

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

73 Cfr. S. Th. I, 45, 7; y un comentario de A. STOLZ en *Theologie der Mystik*, Regensburg (trad. castellana, Madrid, 1952, 258 ss). En cuanto subsistente representa al Padre, que como fuente principal de vida divina, es origen (en sí) y no procede de otra Persona. En cuanto realización viviente de una "idea o proyecto" divino —en cuanto tiene su propio destino en el ser— es proyección del Hijo, que como "Verbo" e "Idea" dimana del Padre. En cuanto constitutivamente ordenado —respectivo— al Creador y a los que coexisten con él, remite al Espíritu Santo, como Amor personal. Para la doctrina de S. AGUSTÍN sobre la imagen de la Trinidad en la criatura intelectual, vide De Trin., XIV, c. 12, n. 15. M. L. 42, 1.048, y M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre de hl. Augustinus*. Regensburg, 1927, 297 ss. Más adelante haré referencia a otras analogías con la Comunión trinitaria —la estructura familiar del hombre, por ejemplo— en especial en el Anexo II.

74 X. ZUBIRI, *Naturaleza*, cit, 357. Para S. BUENAVENTURA. Cf. I Sent.d. 28,a1,q.2,c (I,144). Para Ricardo de S. VICTOR, *De Trinitate*, IV,12 (PL,196,937D—938A). Un excelente estudio de próxima publicación en Rialp sobre el tema de la persona en Zubiri en el contexto de la historia de esta noción filosófica con interesantes desarrollos y perspectivas, es el de Blanca CASTILLA Y CORTAZAR, *Noción de persona en Zubiri, una aproximación al género*, tesis doctoral de la A. en la Complutense.

75 Sobre 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.

fundado en el hábito entitativo de la socialidad), a todos común, que⁷⁶: "les *instala* en un "mundo tópico" anónimo e impersonal⁷⁷; 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 "*Weltensschauung*" pública: la visión común del mundo en un determinado medio social, *toto coelo* diverso del "espíritu objetivo" de Hegel⁷⁸, que le es transmitido de unas generaciones a las siguientes por la *tradición*, categoría clave en Zubiri para entender la historia.

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 usos, costumbres, maneras de vivir y de pensar.

Son <<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>>⁷⁹.

76 X. ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid, 1983, 305; *Sobre el hombre*, cit., 262—282.

77 Cfr. sus curso de 1968 sobre "El hombre y la verdad", todavía no publicado.

78 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".

En segundo lugar, "el espíritu objetivo no tiene razón alguna; la razón no la tienen más que los individuos (...)

No se trata, pues, del intelecto ni aun de la razón, si se quiere emplear el término de Hegel (*vernunft*), sino del haber del intelecto y de la razón. Dicho en otros términos, el espíritu objetivo no es "mens", pero es mentalidad; *forma mentis* (...)

La mentalidad no es un acto de pensamiento; es el modo de pensar y el modo de inteligir que cada cual tiene, precisamente afectado como modo por los demás. Ahí está el momento formal de la *héxis* (*habitud* —hábito dianoético—). El haber en el orden del intelecto es lo que constituye la mentalidad. La mentalidad es *los modos de pensar y entender* que tiene cada una de las mentes en tanto que formalmente aceptados por los demás. *La mentalidad* es, pues, aquél modo por el que yo estoy afectado por el haber humano que me viene de fuera".

Los propios modos de sentir y de pensar una vez exteriorizados (por la mediación del "*espíritu objetivado*" (HARTMANN) en expresiones culturales) pasan a formar parte del acerbo que encuentra el hombre del haber puramente humano. En este caso, la forma como formalmente existe no es mentalidad; es algo más: es *tradición* en el sentido etimológico de *dar, entregar*. El hombre vertido a los demás se encuentra no sólo con un haber en forma de *mentalidad*; se encuentra también con un haber en forma de *tradición*, pero tradición estrictamente humana. X. ZUBIRI, o. c., 262 ss.

Toda tradición, por muy antigua que sea, es *constitutiva* para el que la recibe en el momento de la *traditio*; 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 es una 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 *traditio* (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. Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, cit., 262—8).

79 "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

La historia es, precisamente, esta transmisión tradente, sobre todo de una comunidad a otra. Toda tradición, aun la más conformista, envuelve un carácter de novedad. Los que han recibido una tradición tienen, en efecto, un carácter que no tenían los hombres anteriores porque, aunque vivan lo mismo que estos últimos, el mero hecho de esta "mismidad", el mero hecho de la repetición, ha orlado con un nuevo carácter la vida de los receptores de la tradición.

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).

Lo que la entrega confiere a la inteligencia y la mente entera del hombre es que tenga una precisa forma real propia, 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 realidad distinta de la que tendría si hubiera nacido en otro momento. El hombre de hoy no sólo tiene organizada su vida de forma distinta a como la tenía el hombre de hace tres siglos, sino que es en su configuración mental típicamente distinto del hombre de hace tres siglos, o de otra comunidad humana aislada de la suya propia; si bien tiende (se dice —yo no lo creo—: los particularismos van evidentemente, por desgracia a más) el mundo a convertirse de manera progresiva en la "aldea global").

En la historia el hombre se va haciendo a sí mismo no sólo conforme al esquema filético transmitido por generación biológica, sino también apoyado sobre las posibilidades de realización que recibió de sus predecesores vehiculadas en su génesis filética. El "ad" de la entrega (*traditio*) de posibilidades de vida no es una relación extrínseca del ser ya constituido sino que *es una dimensión formal y estructural suya*.

Son, en efecto, "posibilidades de ser" de las que "está surgiendo" el ser mismo del hombre. Yo soy algo que no sólo voy siendo sino que estoy surgiendo de mi mismo en forma de acrecentamiento o autorrealización perfecta por apropiación de posibilidades" (hábitos éticos y dianoéticos).

Por eso, cada hombre es *una personalidad individual, social e históricamente determinada en toda su concreción por cuasi creación de sí propio*; cada persona va *cancelando su propia personalidad* por libre apropiación (progrediente o regrediente) de sus posibilidades vehiculadas por la común "*forma mentis*", constituida por lo que Zubiri llama formas de vida o *espíritu objetivo* que se transmiten de una a otra generación⁸⁰.

Lo que constituye el llamado espíritu objetivo es, por consiguiente, ser un sistema de posibilidades que están en mí, pero vienen de los otros. Son los demás, en tanto que me fuerzan a apropiarme el sistema de posibilidades —en sentido positivo o negativo— los que permiten y fuerzan a ser cada cual, a forjar libremente por decisión autorrealizadora, según me apropie, por decisión, de unas u otras posibilidades, su propia personalidad.

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 suceder 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

"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.

80 Cf. X. ZUBIRI, o. c., 200—220. Cf. *Sobre el hombre*, cit. 262 ss, 311. ZUBIRI distingue el constitutivo de la persona, que llama *personidad* (que es *suidad* en *respectividad*), de la *personalidad* que libremente va adquiriendo, en el orden operativo, por libre apropiación de posibilidades. Cf. Joaquín FERRER ARELLANO, *Persona y respectividad*, y *La evolución de la teoría de la respectividad en el pensamiento personalista de Zubiri*, cits.

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*).

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 posibilitante 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 estructural⁸¹: 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 ellos.

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 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 condicionadas⁸².

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 cambio 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.

81 También M. HEIDEGGER ha insistido en la honda unidad estructural que se da entre la *comprensión del ser* y los dos momentos que la condicionan: la *Befindlichkeit* (sentimiento de la situación, que en la "existencia auténtica" del hombre no inmerso en el *dans man* —el "se impersonal— es sentimiento de relación, calificada como angustia al sentirse arrojado en la existencia, en el horizonte de la muerte, y el *Rede* (el lenguaje y sus estructuras). Zubiri distingue, por ejemplo, (*Sobre la esencia*, cit. *Inteligencia y logos*, cit.) el "logos de la constructividad", al que corresponde fielmente el lenguaje semítico) el "logos flexivo" (de las declinaciones), y el "logos predicativo" (heredero del pensamiento griego, que trocea la realidad en un "morcelage conceptuel" para enlazarlo luego con relaciones de orden adventicio o accidental, de modo que queda en la penumbra la respectividad constitutiva de lo real. (Cf. J. FERRER ARELLANO, *Evolución de la teoría de la respectividad en el pensamiento personalista de Zubiri*, en "Anuario Filosófico" 1997, 3).

82 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 y 154 ss.

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 lazan 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 axiomas propiamente dichos⁸³. (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 movers 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*>>.

El hombre de hoy no es menos accesible que el hombre del pasado al encuentro con Dios y con la fe. El drama está en que entre Dios que quiere hablar al hombre y el hombre que está dispuesto a escuchar a Dios a menudo, hay algo que obstaculiza la comprensión, por culpa de la pantalla de un *lenguaje* que no corresponde de modo adecuado (no absoluto) a la experiencia del hombre de hoy, en virtud de diversos factores sociológicos que configuran una "*forma mentis*" (las "creencias" de Ortega o "*primeros principios ocultos*" de Newman) cerradamente *inmanentista* que tiene su expresión en determinado lenguaje contemporáneo de gran vigencia social⁸⁴. Por eso, el gran problema que tiene planteado actualmente la Iglesia, es, como repite a cada paso la *Gaudium et Spes*, el de conseguir que la palabra de Dios alcance el corazón del hombre de hoy, es decir; que tome contacto con las experiencias humanas fundamentales que le son propias, porque sólo partiendo de ellas se puede establecer para él el encuentro con Dios.

A mi modo de ver, no debe exagerarse el problema. Corresponde a la razón filosófica tratar, con sus propios recursos, los problemas del ser y del conocimiento, y recoger las grandes intuiciones de la filosofía del ser y confrontarlas con la serie de problemas nuevos planteados por la toma de conciencia de la condición sociocultural e histórica del ejercicio del pensamiento. *Todo*

83 Cf. J. H. NEWMAN, *Grammar of assent*, cit., passim; J. H. WALGRAVE. *De Newman a Ortega y Gasset*, cit.

84 La revolución del lenguaje preconizada por GRAMSCI como instrumento de marxistización está logrando, por desgracia, su objetivo descristianizador de la cultura. Las estructuras del lenguaje, mejor que las materiales del proceso productivo, son puestas al servicio del cambio ideológico revolucionario de una sociedad cristiana a una colectividad materialista y atea. Cfr. R. GAMBRA (*El lenguaje y los mitos*, Madrid 1983) tras un espléndido estudio preliminar sobre la mutación del lenguaje y sus técnicas con vistas a la corrupción mental, ofrece un extenso vocabulario de términos transmutados sobre el saber y la cultura, la actitud y la acción, la fe, y un regocijante "denuestario" (de ayer y de hoy).

*pensador está condicionado por una cultura y un lenguaje. Pero estas condiciones no son los elementos que determinan el contenido de la verdad del saber. En relación con el aspecto metafísico y religioso —que aquél posibilita— en que se base este último, los hechos sociales, culturales y lingüísticos tienen valor de instrumentos, y han de ser tomados reflexivamente como tales*⁸⁵.

El paso del mensaje perenne de Cristo de un lenguaje a otro, es un problema que ya ha sido planteado en varias ocasiones a lo largo de la historia de la Iglesia. Más concretamente fue planteado ya en los orígenes de la Iglesia, cuando está trató de pasar de una estructura lingüística semítica, la del hebreo y del arameo, en la cual había sido pronunciado en un principio el mensaje evangélico, a la estructura y lenguaje helenísticos. Evidentemente, esto creaba inmensos problemas, ya que suponía una mutación esencial del lenguaje cristiano. Sin embargo, esto no impidió que se produjese perfectamente la continuidad entre aquél primer cristianismo expresado en raíces semíticas, y el subsiguiente cristianismo helénico. La unidad del contenido de adhesión de la fe se mantuvo permanente a través de las vicisitudes que llevó consigo el revestimiento que este mensaje recibió al pasar de una estructura a otra. Afirmar lo contrario es delirar. Lo han negado numerosos autores tan listos como superficiales (disculpables por el *nominalismo* subyacente en la "*forma mentis*" de numerosos "ilustrados", víctimas de una "modernidad" que, con el subjetivismo inmanentista luterano —para desgracia de Occidente—, triunfó con las armas en Westfalia)⁸⁶.

Es evidente que encontramos dificultades de un *lenguaje* que se apoya en una civilización y en una cultura ya superadas, pero esto en ningún modo quiere decir que las realidades expresadas a través de este lenguaje no sigan siendo hoy las mismas de ayer. *Estamos entrando en un nuevo tipo de civilización*, profundamente modificado por lo avances de la ciencia, por la evolución de la sociedad, lo cual implica un nuevo cambio de lenguaje para el mensaje cristiano, es decir, al descubrimiento del lenguaje propio del hombre de nuestros días. Pero *no por ello ha cambiado nada en absoluto en las estructuras del espíritu ni en las estructuras de lo real*, y desde este punto de vista el lenguaje acerca de Dios, y el mensaje cristiano tampoco tiene que cambiar nada en su sustancia, por el hecho de que se esté produciendo esta mutación lingüística y cultural de verdadero cambio epocal.

En esta *cuestión del lenguaje*, hoy nos encontramos con algunas corrientes, como el *estructuralismo*, que van mucho más lejos, y establecen unos vínculos tales entre los lenguajes y las realidades, que se daría un cambio tanto de aquellos cómo de estas de suerte que habría una casi impenetrabilidad entre *culturas* y lenguajes diferentes, y en consecuencia, se daría una especie de *mutación que afectaría no sólo a las palabras sino también a las cosas*, según la expresión que usa en su libro el estructuralista Michel de Foucault⁸⁷.

85 Cf. G. M. M. COTTIER, *Posiciones filosóficas frente a la fe*, en "de fe hoy", Madrid 1970, 25 ss. Y J. DANIELOU, *Lenguaje y fe*, cit., 141 ss. Este último observa muy justamente: "Me parece algo verdaderamente estúpido pensar que existe impermeabilidad entre el pensamiento de los hombres del siglo IV antes de nuestra era y el de los hombres de nuestros días. Hoy sigue siendo absolutamente posible el diálogo con PLATÓN, con la condición —entiéndase bien— de interpretar y captar lo que él quería decir. Existe una unidad del espíritu, una unidad de lo real, y las vicisitudes del lenguaje, aunque tengan su importancia, nunca son un obstáculo para que subsista esta permanencia del pensamiento y de la verdad.

HEIDEGGER en los escritos posteriores a *Ser y tiempo*, especialmente en su escrito del último período —como *Unterwegs zur sprache (En el camino hacia el lenguaje, 1959)*—, busca el surgir del ser en el lenguaje como transmisor de la voz muda del ser que congrega y reúne a los hombres, como en la auténtica obra de arte. GADAMER desarrolla estas intuiciones de su maestro. En su conocida obra, *Verdad y método*, 1960, sostiene que la comprensión acontece cuando se confronta el horizonte cultural propio con el del interlocutor, o con el texto de otra cultura (fusión de horizontes), para que la precomprensión llegue a ser verdadera comprensión del otro. Cada generación debe hacer relectura de los textos antiguos en el horizonte cultural del lenguaje que le es propio, para alcanzar nuevas verdades. P. RICOEUR (*Exegèse et herméneutique*, París 1971, 35 ss), no acepta ese planteamiento relativista de la verdad histórica con su propuesta del método de "discernimiento" como fundamento de la hermenéutica del texto, que se independiza de alguna manera del sujeto y deber ser respetado el mundo del texto en su alteridad.

86 J. FERRER ARELLANO, *Lutero y la reforma protestante*, Madrid 1996., 39 ss.

87 J. M. IBÁÑEZ LANGLOIS dice (Cfr. *Sobre el estructuralismo*, Pamplona 1985, 20 ss) que "el estructuralismo incluye una buena dosis de filosofía en su proyecto implícito de una ciencia universal. Sus presupuestos filosóficos se esclarecen a la luz de las influencias que ha recibido, todas ellas de un marcado carácter "impersonalista" como visiones globales del hombre".

Hay subordinación de las palabras a las cosas y no al revés. Lo que se da en primer lugar son realidades. Estas realidades son permanentes. Sin duda que siempre son expresadas de un modo imperfecto, incompleto según formas de expresión cultural a través de las palabras. Pero hay que decir que lo que ahí importa son las realidades que se quieren alcanzar fundamentalmente por las palabras, mucho más que los vocablos, que no son más que los instrumentos de expresión de esta realidad. La inteligencia capta directamente la realidad, y los vocablos no son más que los instrumentos a través de los cuales ella sabe expresar esta experiencia.

La inteligencia humana posee la capacidad ontológica de alcanzar el ser de sí mismo, *la idea de la muerte de la metafísica está desprovista de sentido. Ella es la condición de posibilidad de cualquier lenguaje*, que expresa en perspectivas diversas pero convergentes y complementarias, la dimensión representativa de los conceptos de la experiencia óptica, que hace posible la experiencia ontológica del "ser del ente". De lo que hay que hablar es del fenómeno cultural del "olvido del ser", del que se lamentaba M. Heidegger, que —pese a sus esfuerzos— no logró recuperar⁸⁸.

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 Heidegger⁸⁹ que caracteriza la "existencia inauténtica"). Tal situación, al impedir la actitud personal de amor trascendente llamado dilección benevolente —el don de sí, sólo posible en quién 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 la 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 idolátrico. (De este tema capital trataremos con detenimiento en el anexo a de este estudio).

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 la mentalidad pública, originada por nuestro espíritu objetivo ambiental (*das man*) cerradamente immanentista. Es preciso ir contracorriente, en una actitud cifrada en aquel supremo coraje que es

Algunas de estas influencias son restringidas y locales, como la del *conductismo psicológico* en Estados Unidos y la sociología de DURKHEIM en Francia.

Pero los influjos más generales y reconocibles provienen de Marx y Freud. El pensar estructuralista comparte con ambos el "*método de la sospecha*": el hombre al hablar no dice lo que dice; el sentido radical de su discurso debe buscarse en ese fondo impersonal que para Marx es la infraestructura económica y para Freud el inconsciente. "Los hombres hacen su propia historia, pero no saben lo que hacen, cita Lévi Strauss a Marx (*Antropologie structurale*, París 1974, 31). El hombre no es lo que piensa de sí mismo, la conciencia es en el fondo una ilusión. El texto que aparece en la pantalla de nuestra conciencia sería una versión traspuesta del discurso profundo que se gesta en el seno de la infraestructura. Esta, en el caso del estructuralismo, es el inconsciente. Pero, a diferencia de FREUD, se trata de un inconsciente racional, que contiene el código lingüístico y no meros impulsos. Negar la existencia del espíritu humano fue el intento de los materialismos anteriores, incluidos los de MARX y FREUD. Pero, negar la existencia del "hombre mismo", del yo, del sujeto humano, es el intento que emprende el estructuralismo a partir del lenguaje, y con términos diferentes pero análogos, LÉVI—STRAUSS, LACAN y FOUCAULT" (felizmente declinante —como tantas modas efímeras que tienen su origen en Francia—).

88 C. CARDONA, *Memoria y olvido del ser*, Madrid 1997.

89 ZUBIRI observa con agudeza que 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 quién 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 como 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.

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.

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 "mental 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*", 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 —y de la experiencia originaria de los valores morales connaturales al hombre— que estudiamos aquí.

Es un hecho que el científico sucumbe 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 científico⁹⁰.

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. Fideístas, 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)⁹¹. Pero lo son de una manera vaga, ideterminada, 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 humana⁹².

Para decirlo con las palabras de Husserl⁹³, 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

90 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.

91 *In Boethium de Trinitate*, L. II, 2, 4, 23.

92 J. MARITAIN, *La Filosofía de la naturaleza*. Trad. Club de los lectores, 1952, 113 ss.

93 E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes*. Trad. franc. 1938, 198.

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 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*⁹⁴— hasta Dios mismo, gracias a la semejanza de sí mismo que El ha impreso en la inteligencia, en sus primeras concepciones⁹⁵.

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 prescindan de nada concreto. Considera, en efecto, relaciones entre conceptos abstractos, siempre con referencia a imágenes sensibles⁹⁶. Ello le confiere una gran *sensación* de certeza. Se explica, pues, el afán de la mentalidad moderna, heredera al fin del programa epistemológico galileo—cartesiano⁹⁷, 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 matemática⁹⁸.

Pero ya los antiguos habían advertido *que, efectivamente las matemáticas son más ciertas que la física y la metafísica*⁹⁹. 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 extramental¹⁰⁰.

Decíamos que 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)¹⁰¹.

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. En otro lugar he tratado de esta temática. Aquí baste la siguiente observación: *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)¹⁰². 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

94 Cfr. X. ZUBIRI, o. o., *Ciencia y realidad*, 79 y ss.

95 *Contra gentiles*, 7, 2.

96 E. GILSON, o. c., 72.

97 J. MARITAIN, o. c., 48.

98 X. ZUBIRI, o. c., 84 y ss.

99 *In Boethium de Trinitate*, L. 2, 1, sed contra, 1, y "ad secundam quaestionem".

100 J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, 1958, 6 ed., 320.

101 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.

102 J. MARITAIN, o. c., 213 y ss.

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 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 ordenadora¹⁰³.

Uno de los obstáculos más tenaces que la difusa mentalidad cientista excluyente, aquí descrita, que dificulta a muchos espíritus de escaso sentido crítico, la aceptación de un Dios creador, es el bombardeo mediático con el que una superficial "ciencia de falso nombre" presenta las investigaciones sobre la evolución, el origen de la vida y el origen del hombre, como si fueran incompatibles con la tesis creacionista. Nada más falso. En la segunda parte de este estudio mostraremos hasta qué punto la aproximación científica al misterio de los orígenes enriquece —reforzándolo— el puntode partida de la inferencia del Creador, que es siempre y sólo metafísica¹⁰⁴. No hay —como dice X. Zubiri— ninguna "evolución creadora", sino "creación evolvente", según el plan de una Sabiduría creadora y providente que da el ser y el obrar a un universo finalizado en el ámbito intramundano por el hombre, como la única criatura querida por sí misma. La reflexión sobre los hallazgos de la verdadera ciencia facilita no poco el acceso intelectual del hombre al Dios de la revelación bíblica y de la metafísica creacionista —de la que ha florecido bajo su guía e inspiración—,¹⁰⁵ que tan secular y brillante desarrollo ha tenido en la cultura occidental.

CAPÍTULO III

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 I— 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 transcendentales* 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; 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 bien¹⁰⁶.

103 J. MARITAIN, *Dieu et la science*, cit., 32 y ss.

104 <<No se requiere que el filósofo tenga un conocimiento de aquellos hechos de la ciencia positiva completamente pomenorizado y tan copioso y circunstanciado como el que conviene al especialista. Más bien, por el contrario, le interesa olvidar el detalle en beneficio del conjunto mismo y del sentido fundamental de las grandes líneas sistemáticas. Los hechos capitales, principales, son los que han de atraer su atención. Más para que estos hechos puedan ser manejados con plena garantía se necesita, por cierto, que enverdad 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>>. Cfr. A. MILLÁN PUELLES, *Fundamentos de la filosofía*, 216—217.

105 Cfr. la reciente y luminosa C. Encíclica de Juan Pablo II, *Fides ut ratio*, de 1998.

106 "Sobre la base de la idea transcendental es como la prueba de la existencia de Dios pasa de los datos inmediatos al Ser transcendente. La idea de *ser* es transcendental, 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 transcendental de *lo uno* interviene también siempre. Además, como esta prueba es un trabajo del espíritu vinculado a la "idea" transcendental de ser, es indispensable hacer una crítica de la relación entre la inteligencia y el ser: es preciso tener también en cuenta la idea transcendental de *lo verdadero*". L. RAEYMAEKER, o.c.

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 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 mas 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 sino 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)

Etienne Gilson 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*¹⁰⁷. 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.

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 criaturas¹⁰⁸. 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 preceden¹⁰⁹.

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 llamada del Ser que es¹¹⁰. 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 apologetica 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*”¹¹¹. Las pruebas tomistas de la existencia de Dios están, pues, ofrecidas en escritos teológicos y elaborados por un teólogo.

107 E. GILSON, *Trois leçons*, cit., 47 a 67.

108 Por ejemplo, F. MUÑOZ 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.

109 E. GILSON, o. c., 30 y ss.

110 Por ejemplo, en *de ente et essentia*, 5, *in initio*.

111 S. Th., I, 1.

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 Teología¹¹² —continúa diciendo acertadamente, como profundo conocedor del pensamiento medieval E. Gilson—¹¹³, 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 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, recogiénolas 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 discute¹¹⁴— pues, en todo caso, según la interpretación más común¹¹⁵ 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 interpretarlos luego en términos de participación platónica¹¹⁶, 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 impone¹¹⁷.

112 *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.

113 *Ibid.*

114 E. GILSON, o. c., 39 y ss.

115 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.

116 *Ibid.*, Cfr., *Contra gentiles*, I, 13.

117 ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 4, 1.008 b y 37; I, 993 b, 30.

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*)¹¹⁸, 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 verdad¹¹⁹.

¿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 doctrinas¹²⁰.

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*¹²¹ 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 metafísica¹²². 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 otros¹²³. Es más, esto sería perturbador —además

118 *Cfr.*, por ejemplo, C. G., I, 13.

119 *Vide* GILSON, o. c., 22 y 56. S. Th., I, 2, 3.

120 Tal es la objeción de P. DUHEM, en *Le système du monde*.

121 *Vide* C. FABRO, *Partecipazione el causalità*, 1961, 241 y ss., 397 y ss. y *passim*.

122 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) m 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.

123 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

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.

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 partida¹²⁴, 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 incausada¹²⁵.

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 muestran a los ojos de Santo Tomás teólogo como complementarias, sin incurrir por ello en un eclecticismo, que sólo tendría sentido a un nivel filosófico¹²⁶.

¿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”¹²⁷. 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*¹²⁸.

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).

124 E. GILSON, *Ibid.*

125 “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).

126 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 palabras, y a mostrar sus propias limitaciones —rechánzándolas o corrigiéndolas— a la luz de la verdad más elevada que él contempla. o. c., 67.

127 *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 Fhellingck”, vol. II (Lovaina, 1951), 837—847.

128 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 immediate. J'ai donc cessé de tenir cette argument

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 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 *quod nos* de la esencia del Dios Uno (el *Esse* puro)¹²⁹ 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*)¹³⁰, 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)¹³¹, 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 *Ipsium 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 ser¹³².

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”.

129 E. GILSON, *Trois leçons*, cit., 27 y 28.

130 F. WILHELMSEN. 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.

131 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.

132 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

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 platónico¹³³.

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 hermeneúutico 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, sino 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 trascendental 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

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.

133 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.

dinamismo causal de los entes finitos, pues nada pueden explicar de su propia actividad ni de su efecto a resultado)¹³⁴.

Con este espíritu hermeneútico, por citar un ejemplo conocido, U. Degl'Innocenti¹³⁵ 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. possibilia 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 *omnitud 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 engendrantes 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 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

134 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. 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 *principlialidad 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.

135 *La validità della III via*, en “Doctor Communis”, 1 (1954), 42—70.

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: sometiéndolas 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 engendrantes, 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 aquélla 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 más¹³⁶. 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 multiseccular que sigue aquella tradición¹³⁷.

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 *Ilíada*, “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*¹³⁸.

136 “*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.

137 Cf. CEC, 28 y 32.

138 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, nexos 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.

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 ser¹³⁹; 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 realización¹⁴⁰.

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 bien¹⁴¹. Aquí haremos referencia a las tres pruebas más clásicas que toman como punto de 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

139 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 permenide 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.

140 “Gloria Dei, vivens homo et vita hominis, visio Dei” (S. IRENEO de Lyon, *Adversus haereses*, IV, 20, 7).

141 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 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.*

Dios¹⁴², 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*¹⁴³.

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. Tomás¹⁴⁴, pero sólo de una manera indeterminada. No le alcanza, pues, clara y distintamente como trascendente y creador.

Es cierto, que —como justamente hace notar Millán Puelles¹⁴⁵— 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 preacognitum*”). 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.

142 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..

143 S. AGUSTÍN, *Confesiones*, 1, I, cap. 1.

144 S. Th. I, 2, 1, 1.

145 A. MILLÁN PUELLES, *Estructura de la subjetividad*, cit., 403.

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)¹⁴⁶.

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).

146 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, constriéndola, 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.

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 pseudoreligiosos como los que padeció Lutero¹⁴⁷. 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 en los cuales consisten los mandatos morales. Como cualquier otro imperativo, estos mandatos han de tener su 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”¹⁴⁸.

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”¹⁴⁹. Yo prefiero decir: *en*

147 J. FERRER ARELLANO, *Lutero y la reforma protestante*, cit., 22 ss.

148 A. MILLAN PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, Madrid 1994, 403 ss. Juan 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.

149 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 respecto creatural constitutivo de la persona humana, 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 autopoese 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

el filósofo donostiarra, y en la valiosas aportaciones de Jean DANIELOU— los distintos tipos de religión, y la misma fundamemntación 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 (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.

“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 conciencia¹⁵⁰.

CONCLUSIÓN DE LA PRIMERA PARTE.

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 aquélla 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.

150 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).

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)¹⁵¹

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”¹⁵².

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,

151 <<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 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 ¿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.

152 TOMAS DE AQUINO, *De potentia* 7, 7.

que como tales tienen una “identidad (sustancial) *relativa*” a los modos múltiples de ser, subsistentes e irreductibles¹⁵³

El principio metafísico de causalidad no enuncia, por consiguiente como los primeros principios correspondientes a las perfecciones trascendentales¹⁵⁴, 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*”¹⁵⁵.

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 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”¹⁵⁶. 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—

153 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*”.

154 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.

155 “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 tautológico).

156 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.

operación; materia—forma, etc..., implican aquellas como condición de posibilidad. Es la marca de la finitud; su constitutivo metafísico (“esse receptum in potentia essendi”)¹⁵⁷.

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).

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 irrestringido)¹⁵⁸.

Con frecuencia se ha observado que esa era la “*forma mentis*” del Aquinate¹⁵⁹, 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*

157 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).

158 “*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).

159 Una buena descripción de esa “*forma mentis*” metafísica connatural al Aquinate puede verse en L. de RAEYMAEKER, *L'idée inspiratrice de la Métaphysique 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.

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 subsumidos¹⁶⁰.

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!)”.

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 causalidad¹⁶¹.

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 sí 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 filósofos¹⁶². Veamos uno que

160 e. Kant, *Crítica de la razón pura*, 156.

161 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.

162 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.

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 hay¹⁶³; 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 contingente¹⁶⁴.

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 sentir las razones que postulan la existencia de una Causa primera que se halle fuera de la serie 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 Revelación¹⁶⁵. 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*)¹⁶⁶.

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

163 Cfr. X. ZUBIRI, *Naturaleza, historia, Dios*, 1955, 316. Cf. infra. c.II,2.

164 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.

165 Cfr. M. SCHMAUS, o. c., 203. Cf. infra c.II,2.

166 “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).

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 Aquino¹⁶⁷. 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— es el saber cuyas conclusiones son más fáciles de presentir y más difíciles de asimilar en sí mismas, en su más elevada inteligibilidad.

II PARTE

APROXIMACIÓN ONTOLÓGICA Y DEONTOLÓGICA¹⁶⁸.

CAPÍTULO I. EL SENTIDO METAFÍSICO DE LA CREACIÓN

En la exposición del sentido metafísico de la creación seguiré el planteamiento de Tomás de Aquino, que es quien me parece lo ha formulado de manera más completa y rigurosa, naturalmente reelaborándolo del modo que considero más adecuado según el propósito de la presente obra. Comenzaremos examinando sumariamente los argumentos que demuestran la existencia de la creación para, posteriormente, indagar sobre la modalidad ontológica específica del acto creador¹⁶⁹. A la luz de este análisis se comprenderá el sentido metafísico profundo que el Aquinatense atribuye al acto creador. Este queda concebido como un acto peculiarísimo y soberanísimo de causalidad eficiente, que consiste en el otorgamiento radical y total del ser del efecto, en una superabundancia comunicativa de la suma perfección entitativa de Dios.

En ningún caso se ha de perder de vista que la creación no es, según este autor, sólo una verdad de fe, sino también —y principalmente— una verdad filosófica, que puede ser demostrada en sentido estricto¹⁷⁰. Pese a ser confirmada por la revelación cristiana, no deja de ofrecer su faz inteligible a la razón filosófica que, sin duda, encuentra también aquí un estímulo a la investigación y un verdadero desafío intelectual¹⁷¹.

167 F. VAN STEENBERGHEN, *Ontología*, 1957, 174.

168 Esta parte ha sido redactada por entero por Jose María Barrio Maestre.

169 Sobre este tema se puede ver, entre muchos otros, los trabajos de F. OCÁRIZ, "*Cuestiones de metafísica tomista en torno a la creación*", *Divus Thomas* 51(1974), pp. 403–424 y C. CARDONA, "*El acto de ser y la acción creatural*", *Scripta Theologica* X(1978), pp. 1081–1096. (Los desarrollos previos sobre esta temática de la I parte se exponen aquí en una perspectiva más ontológica, diversa y complementaria, sin darlos por supuestos. Se trata de un ensayo original redactado de manera autónoma por el profesor Barrio, de la Universidad Complutense).

170 Por tanto, entraría dentro de lo que la teología apologética —o Teología Fundamental, en la nomenclatura académica— considera como preambula fidei: verdades de tipo natural que preparan la revelación sobrenatural.

171 Vid. J. FERRER ARELLANO, "*Sobre el origen de la noción de Dios y las pruebas de la Teodicea*", *Anuario Filosófico* V(1972), pp. 173–208. En este trabajo se ofrecen exposiciones particulares de las pruebas tomistas de la existencia de Dios en una forma no estrictamente silogística sino más bien, podríamos decir, existencial, es decir, en

Esto es posible, en un primer nivel, gracias a un conocimiento natural de la existencia de Dios que tiene carácter espontáneo. En efecto, afirma Gilson, “hay una especie de espontánea deducción, totalmente atécnica, pero absolutamente consciente de su propio significado, en virtud de la cual cada hombre se encuentra a sí mismo elevado a la idea de un Ser trascendente por la mera visión en la naturaleza de su impresionante majestad. En un fragmento de una de sus obras perdidas, el mismo Aristóteles observa que los hombres han deducido su idea de Dios de dos fuentes: sus propias almas y el movimiento ordenado de las estrellas. De cualquier forma, el hecho en sí mismo está fuera de duda, y las filosofías descubrieron con retraso la idea de Dios (...). Es un hecho que la humanidad, siglo tras siglo, tiene cierta idea de Dios; los hombres, sin cultura intelectual alguna se han sentido oscuros, pero fuertemente convencidos de que el nombre de Dios se refería a un ser realmente existente; y aún hoy, innumerables seres humanos llegan a la misma convicción y formándose la misma fe sobre la única base de su personal experiencia”¹⁷².

La importancia de este elemento precientífico no debe nunca ser obviada, y no es posible que un discurso filosófico sobre Dios sea acertado si no parte de dicha “teología espontánea”. El trabajo filosófico, en este punto como en todos, consistirá en profundizar ese conocimiento espontáneo, haciéndolo más explícito y depurado teóricamente. De todas formas, como señala González García, “que el conocimiento espontáneo tenga alcance metafísico y pueda acceder a la cognoscibilidad de Dios no significa que tal conocimiento sea inmediato; una tal cognoscibilidad es también mediata y discursiva, aunque no lleve consigo una demostración en sentido estricto. En esa inferencia espontánea de la existencia de Dios intervienen –o pueden intervenir– factores individuales, sociales o históricos, que en cierto modo pueden condicionar esa convicción espontánea. Por otra parte, no puede olvidarse que el conocimiento de Dios no es una cuestión exclusivamente intelectual, pues a él va unido el sentido mismo de la vida: por eso influyen mucho en su adquisición las disposiciones interiores de la voluntad”¹⁷³.

1.– La demostración filosófica de la existencia de la creación en las “vías” tomistas

En la llamada Tercera Vía para la demostración de la existencia de Dios aparece explícita la creación. Este argumento, como es sabido, procede a partir de la constatación de la contingencia y acaba mostrando a Dios como creador.

Resumiendo el trazado especulativo de las dos primeras vías, la tercera coincide con ellas básicamente en su esencial principio demostrativo, que es la afirmación de la imposibilidad de una serie infinita (de motores movidos, de causas causadas o de seres hipotéticamente necesarios). La demostración, por reducción al absurdo, hace ver la imposibilidad de explicar el movimiento, por ejemplo, en función de una serie infinita de motores movidos. Como se muestra en la Primera Vía, si dicha serie fuese infinita hacia su origen, significaría que no tiene origen; pero en ese caso no podría haber sido originada. A su vez, si no ha sido originada, ¿cómo podría explicarse el movimiento actual del que tenemos experiencia? Se puede decir algo análogo de la segunda vía.

La Tercera Vía muestra que lo que es, pudiendo también no ser, no puede ser por sí mismo, sino por otro. La argumentación usada por Tomás de Aquino puede resumirse del siguiente modo: lo que se genera, antes no era; si todo es contingente –a saber, puede ser o no ser– entonces todo ha comenzado a ser. Dicho de otra manera, si todo se genera, también todo es corruptible (*possibilia*

forma que alude directamente “a la persona”, sin que por ello constituyan argumentos ad hominem. De forma particularmente clara se percibe esto en la Quinta Vía: “¿Cómo podrían ser inteligibles las cosas si no procediera su inteligibilidad de una inteligencia. La famosa frase de Einstein: ‘Dios no juega a los dados’ podría interpretarse seguramente como una advertencia confusa e implícita de la fuerza ontológica del principio de causalidad tal y como es empleado en la quinta vía (...) Algo le dice, le permite sentir 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 ordenadora” (p. 188). Según el autor, las pruebas metafísicas no serían más que la explicitación de argumentos ya implícitos en un uso trascendente de los principios de la razón, uso que es enteramente espontáneo y que puede verificarse en la mente humana estructurada científicamente, como lo testimonia la fenomenología de la religión, incluso a despecho de ciertos hábitos intelectuales frecuentes en los científicos que tienden a obstaculizarlo (vid. p. 189).

172 E. GILSON, *Elementos de filosofía cristiana*, Madrid, 1969, p. 66.

173 A.L. GONZÁLEZ GARCÍA, *Teología Natural*, Pamplona, 1985, p. 29. Vid. también J. FERRER, cit., pp. 174 y 189.

non esse), pero en ese caso habría habido un tiempo en el que no había nada, un tiempo vacío. Ahora bien, el tiempo no puede estar vacío (es un accidente predicamental, que inhiere en sujetos reales distintos de él: no hay tiempo sin eventos reales medidos por él) y, por otra parte, de la nada nada sale (*ex nihilo nihil fit*). En consecuencia, si algo existe, algo debe existir necesariamente, pues lo que no es no comienza a ser sino en virtud de algo que es.

Dejando a un lado su literalidad, la sustancia del argumento tomista también se podría expresar así: todos los seres de los que tenemos experiencia tienen la característica metafísica de ser *de facto* pero no *de iure*: son, pero en la forma de poder no ser; no sería contradictorio, en fin, que no fuesen, lo cual equivale a decir que *han llegado a ser*. Tras la constatación de la contingencia, encontramos el punto de inflexión de la prueba. El principio esencial demostrativo es la imposibilidad de que *todos* los seres sean contingentes (o hipotéticamente necesarios, que es un subgénero dentro de la contingencia). Si *todo* es contingente –ha acontecido que sea– entonces es que ha llegado a ser. Pero haber llegado a ser implica no haber sido antes. En este supuesto –que *todos* los seres fuesen de ese tipo– habría un momento en el que no hubo nada. Ahora bien, la nada no tiene capacidad real alguna, ni pasiva ni activa. Por tanto, la nada nunca podría mutarse en el ser, de lo cual hay que concluir que, aunque todo aquello de lo que tenemos experiencia –y nosotros mismos estamos bien descritos en esa experiencia– es contingente, es preciso que exista, fuera de nuestra experiencia, algo no contingente ni hipotéticamente necesario sino absolutamente necesario: algo respecto de lo cual todo lo demás sea relativo o dependiente. Este razonamiento es una demostración explícita de la existencia de Dios creador.

En la Cuarta Vía aparece también la necesidad de la creación, si bien de un modo menos explícito que en la tercera. El principio esencial demostrativo consiste, aquí, en la afirmación, hecha por Tomás de Aquino, de que todo lo que es por participación depende causalmente de algo que es por esencia¹⁷⁴. Este filosofema muestra la concomitancia entre la participación como *mímesis* (elemento platónico de la prueba) y la causalidad aristotélica (*méthexis*)¹⁷⁵. Las perfecciones trascendentales –i.e., las que son convertibles con el *ens qua ens*: verdad, bondad, unidad, etc.–, que son aquellas a las que se refiere esta prueba, pueden darse según un más o un menos (*secundum magis aut minus*), en cierta medida: en la medida relativa, justamente, a su mayor o menor acercamiento a la idea del máximo. Aquí tenemos la participación platónica (mayor o menor aproximación o parecido al modelo). En este sentido, la participación puede ser un concepto meramente lógico–dialéctico: las especies participan del género o los individuos participan de la especie. Lo así participado se agota en la participación (como también ocurre en la partición física). Ahora bien, si hablamos de propiedades reales –no simplemente lógicas– como son los aspectos trascendentales del ser, el ascenso en el orden de la participación tiene que converger con un movimiento descendente de causalidad, y ésta ya no es algo lógico; en el contexto aristotélico, causalidad significa causalidad en el ser. Con otras palabras, si decimos de algo que es más o menos bueno, es porque se acerca más o menos a nuestra idea de Bondad máxima, de Bien. Pero, en último término, si algo *es* relativamente bueno, lo es porque ha recibido causalmente esa participación o semejanza de aquello que no simplemente *tiene* bondad sino que la *es*. En el origen causal de lo más o menos bueno en cuanto tal –lo que *tiene* bondad en mayor o menor grado, justo en la medida que la tiene– está la Bondad no meramente *tenida* sino, valga decirlo así, *sida*. Por

174 "Omne quod est per participationem, causatur ab eo quod est per essentiam" (*Summ. Theol.* I q. 61 a. 1). En un lugar paralelo afirma: "Quod per essentiam dicitur, est causa omnium quae per participationem dicuntur" (*Summa contra Gentes* II c. 15).

175 "Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit: sicut ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem supra cum de divina simplicitate ageretur quod Deus est ipsum esse per se subsistens. Et iterum ostensum est quod esse subsistens non potest esse nisi unum; sicut si albedo esset subsistens, non potest esse nisi una; cum albedines multiplicentur secundum recipientia. Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse. Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente quod perfectissime ens. Unde et Plato dixit quod 'necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem'. Et Aristoteles dicit quod 'id quod est maxime ens. et maxime verum, est causa omnis entis et omnis veri', sicut id quod est maxime calidum, est causa omnis caliditatis" (*Summ. Theol.*, I q. 44 a. 1).

tanto, la participación trascendental *constitutiva* del *ens qua ens* se funda en la causalidad *constituyente* del *ens qua verum, qua bonum, qua pulchrum, qua unum, etc.*¹⁷⁶

Ninguna de las cinco vías, tomadas por separado, demuestra de modo completo la existencia de Dios. En todo caso la Cuarta puede ser considerada plenamente demostrativa porque es plenamente metafísica, y tal demostración no puede ser más que plenamente metafísica; las otras sólo demostrarían en conexión con ella, al contrario de lo que sugiere E. Gilson¹⁷⁷. Ahora bien, aunque desde el punto de vista metafísico, resulta más acabada la Cuarta Vía que la Tercera, ésta demuestra de manera explícita la existencia de Dios creador.

2.– La efectualidad de lo compuesto¹⁷⁸

Es bien conocida la relevancia y centralidad que en la ontología tomista reviste la tesis de la distinción real entre el acto de ser y la esencia de todo ente finito. Dicha distinción es la que nos permite entender que todo ente es un compuesto. La unidad propia del ente es unidad de composición. Pero mientras que la causa de la unidad del ente está en él mismo, o sea, en su propio ser (*ens et unum convertuntur*), sin embargo, la causa de la composición no puede ser él mismo, pues él es el “resultado” de esa composición, que es constitutiva y estructural. Es obvio que el ente no puede causarse su propia composición, puesto que la razón de ser del ente no puede hallarse en su esencia misma, como explica Tomás de Aquino, ya que entonces todos los entes compuestos existirían necesariamente, lo cual contradice abiertamente las evidencias metafísicas más elementales, como son su originación, contingencia, mutabilidad y devenir, etc.

Omne compositum causam habet. Esto significa que, en sentido ontológico radical, todo ente finito es un *ens per participationem*. Pero, a la vez, cabría decir que, en tanto que finito, todo ente participado, aunque no sea un *accidens*, es un *per accidens*. La denominación *per accidens*, de origen aviceniano es, sin duda, extraña al tomismo, aunque no al aristotelismo. Ahora bien, es plenamente congruente con el sentido obvio de la interpretación tomista la afirmación de que el acto de ser –que no es accidente predicamental– sí es susceptible de una predicación *per accidens*, es decir, el ser pertenece al ente finito (*habens esse*) no en razón de su propia esencia, sino debido a un, digamos, “acontecimiento” que no se integra en su índole esencial. Ciertamente el “acontecimiento de ser” es algo mucho más serio que un acaecerle al ente existir, una vez completo en su esencia, y en modo alguno puede pensarse que el acto de ser se reduce a un mero acontecimiento; más bien hay que aseverar que se trata de lo más serio que le ocurre al ente, lo más principal y lo que le caracteriza, precisamente, como “ente” (*ens sumitur ab actu essendi*). Pero cabría pensar –así discurre Avicena, creo que con razón– en un ente meramente posible: aunque, como ente, el mero posible no es real, sí que es realmente un ente posible: no tiene el ser *a se*, sino debido a una causa agente extrínseca. Por tanto, es preciso distinguir aquí el *accidens* del *per accidens*: lo primero se refiere al ámbito estrictamente metafísico, mientras que lo segundo dice relación a la predicación lógica. En consecuencia, el acto de ser, sin ser un accidente predicamental, *se predica accidentalmente del ente finito*.

El análisis metafísico del ente descubre en él la esencia y el ser como dos principios constitutivos realmente distintos¹⁷⁹, y así también encuentra que el ente que de ellos resulta es un

176 Acerca de las cuestiones que se suscitan en torno a la cuarta vía, vid. el espléndido trabajo de A.L. GONZÁLEZ, *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*, Pamplona, 1979.

177 Vid. FERRER, cit., p. 202. La Cuarta Vía demuestra que Dios es un ser personal, siendo así que sólo de la persona se puede decir propiamente que subsiste (*distinctum subsistens*). En efecto, el llamado argumento henológico concluye en una unidad pletórica de indivisión, en un ser absolutamente simple (pp. 205–207).

178 Este neologismo (“efectualidad”) significa “la índole de efecto”. Inicialmente había pensado en “efectividad”, pero este término puede significar tanto “lo que surte efecto” (causa) como “la índole propia de lo que es real” (efectivo). Mas aquí sólo me interesa estudiar el carácter metafísico común a todas las categorías de realidad, prescindiendo de que algunas de ellas incluyan entes que, en cierto sentido, también son causas.

179 “In creatura differt essentia rei et esse suum” (In I Sent. d. 2 q. 1 a. 4 ad 1m). “Omne quod est in genere substantiae est compositum reali compositione; eo quod id quod est in praedicamento substantiae est in suo esse subsistens, et oportet quod esse suum sit aliud quam ipsum; alias non posset differre secundum esse ab illis cum quibus convenit in ratione suae quidditatis; quod requiritur in omnibus qui sunt directe in praedicamento substantiae, compositum est saltem ex esse et quod est” (De Ver. q. 27 a. 1 ad 8m). Vid. también De Pot. q. 7 a. 2 ad 9m; Comp. Theol. I cc. 10 y 11. Hay certeza de que TOMAS DE AQUINO defiende la tesis de la distinción real entre *essentia* y *esse*, no sólo por la gran cantidad de textos del propio Doctor Angélico que lo testimonian directa y explícitamente,

híbrido real en el que tales principios de composición desempeñan el papel de la potencia y del acto¹⁸⁰. El producto resultante de la síntesis de ambos principios es el ente finito, que es completo en la realidad extramental, pues los principios reales siempre fundan una unidad real de composición. En realidad, uno y ente son idénticos (*ens et unum convertuntur*) y, por eso, la unidad peculiar del ente finito –que no es unidad de simplicidad– tiene el mismo fundamento que el ente de quien es propia, a saber, el *actus essendi*¹⁸¹.

Ahora bien, lo específico de la unidad de composición es que sus partes integrales (coprincipios metafísicos, en nuestro caso) están unidos *de facto* o *per accidens*. En todo compuesto donde las partes son realmente diversas, en efecto, éstas están unidas de hecho¹⁸². Esto quiere decir que no están unidas por virtud de un requerimiento esencial sino por otra razón, ajena a las mismas partes y al propio híbrido, de suerte que el producto resultante de la unión de las partes diversas –el *compositum* mismo–, siendo una unidad armónica (un *cosmos*), es también un efecto (*ex-factum*)¹⁸³ que, como tal, exige tener una causa eficiente, en virtud del principio de no contradicción. Esto también puede expresarse diciendo que el estatuto ontológico peculiar del ente finito es el de un *ens per accidens* (en el sentido que se ha mencionado), es decir, el de algo que tiene ser en razón de algo extrínseco a su esencia. En una palabra, todo ente finito es, en un sentido ontológico primario, *per accidens*, en la misma medida en que es causado. Esto significa que tiene el ser no “por derecho propio” (*sui iuris*) sino en tanto que lo tiene recibido, o sea, en la medida en que lo “tiene” sin “serlo”, lo cual equivale a decir que todo ente finito es *ens per participationem*, que es la oncreta formulación usada por Tomás de Aquino.

La conexión expresada por el “tener” es más débil que la intimidad que refleja el ser (como cópula), de suerte que la primera constituye una relación real –por tanto, con diversidad real de términos– mientras que la segunda establece una mera relación de razón. La “habitud” en la que consiste la relación “ser–tenido–por” identifica al ente finito como *habens esse* a diferencia del *Ipsum Esse subsistens*. A este último compete el, valga decirlo, “ser–sido”, en tanto que al acto de ser de un ente finito le “acontece” (*accidit*) el “ser–tenido” o poseído por éste. La índole de ente no la tiene el ente finito en virtud de sus principios esenciales, pues de lo contrario no la tendría simplemente, la “sería”. Pero ni la materia ni la forma –ninguna forma, por muy perfecta que pueda concebirse– ni, en general, ninguna esencia posee en sí misma su propia razón de ser. Nada hay en la esencia de los entes finitos que les obligue a ser extramentalmente; no hay en ellos ninguna *exigentia ad existendum*¹⁸⁴. Mas resulta que son. Luego, si no pueden ser en fuerza de su propia

sino también por otras fuentes medievales no tomistas. Vid., por ejemplo, este texto de Bernardo LOMBARDI, citado por KOCH (en "Durandus de S. Porciano", Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, vol. XXVI p. 330): "Est duplex modus dicendi: primus est doctoris sancti Thomae, qui ponit quod in omnibus citra Deum differt esse ab essentia: secundus est omnium aliorum concorditer parisiensium, qui ponunt oppositum".

180 Vid. SCG I c. 22.

181 "Omnis res in qua est aliud essentia et aliud esse, est composita" (*ibid.*, II c. 22).

182 "Hoc est contra rationem facti, quod essentia rei sit ipsum esse eius" (*Summ. Theol.*, I q. 7 a. 2 ad 1m).

183 Afirma N. DEL PRADO: "De ratione causati est, quod in eo aliud sit esse et aliud essentia eius sive subiectum essendi (...). Sed ubi non differt esse et id quod est, ibi non est aliud esse et aliud essentia sive subiectum essendi (...). Ergo aut in omnibus rebus creatis differt esse et id quod est, aut nulla res est creata" (*De veritate fundamentali philosophiae christianae*, Friburgo, 1911, I c. 6 pp. 41–43).

184 Si bien la atribución del acto de ser a la esencia es meramente *per accidens*, no se puede decir, en rigor, lo mismo de la atribución del acto de ser a la sustancia como supuesto. Esta última es *per se*. De ahí la distinción clásica, advertida repetidamente por TOMAS DE AQUINO, entre naturaleza y supuesto o individuo, y la conveniencia de distinguir también, en el lenguaje filosófico, entre esencia y sustancia. N. DEL PRADO explica que el ser, aunque no pertenece a la índole del supuesto, como tampoco a la de la naturaleza, se atribuye a aquél y no a ésta. Por ello el supuesto en las criaturas no es enteramente lo mismo que la naturaleza, aunque ésta se individúe por sí misma, de suerte que la naturaleza difiere realmente del supuesto en las criaturas: "Ipsum autem esse in creatis non est de ratione suppositi, sicut non est de ratione naturae; attamen esse et alia quaedam ad suppositum pertinent et attribuuntur supposito, et non naturae. Propter quod suppositum in creatis non est omnino idem cum natura, etiamsi natura per seipsam individuatur. Et sic in creaturis essentia realiter differt a supposito" (op. cit., I c. 1 p. 14). La atribución del acto de ser al supuesto es, por tanto, una predicación necesaria, aunque esta necesidad sea relativa (*ab alio*) y condicionada: supuesto el individuo, se dice que le compete ser de modo necesario para que sea tal individuo. Por ello, afirma el Doctor de Aquino que el ser es complemento de la sustancia existente (*complementum substantiae existentis*). En definitiva, el *habens esse* no conlleva ninguna exigencia *ad existendum* tomando el ente in *linea essentiae*, en el sentido de la esencia. Pero hay que notar también que el ente individual, aunque no "implica" el ser de modo absolutamente necesario, en cierta manera lo "supone". En este sentido afirma DEL PRADO que el ser es aquello por lo que todas las cosas se denominan "entes", por lo que formalmente son y por lo que son entes en acto,

virtud esencial o capacidad, han de ser por otro. No son necesarios; por tanto, si son, necesariamente han recibido su ser de otro¹⁸⁵.

A esto se refiere el carácter de la contingencia. Desde el punto de vista del accidente predicable, como explica A. Llano, “la ‘coincidencia’ en la que –como indica la propia voz *symbebekós*– el *ens per accidens* consiste, se establece, o al menos se revela, en una predicación que –desde el punto de vista modal– es contingente, porque puede ser verdadera o falsa. El *ens per se*, en cambio, existe por derecho propio en la naturaleza de las cosas y se expresa en una proposición necesaria. Como en esta división se atiende al modo de predicar y no directamente al modo de ser, la necesidad en cuestión es *de dicto* y no *de re*”¹⁸⁶.

La formulación de Tomás de Aquino es también clara en otro lugar: si el ser de las cosas es distinto de su esencia, éste, o bien tiene que haber sido causado por algo externo, o bien tiene que proceder necesariamente de los principios esenciales de la cosa misma. Mas esto último es imposible, ya que nada puede ser causa de sí mismo (*causa sui*) en el terreno ontológico, es decir, nada tiene en sí mismo su propia *ratio essendi*. Si algo tiene ser distinto de su propia esencia, necesariamente lo tiene recibido de otro¹⁸⁷.

Queda así establecido el principio general de que todo lo que es compuesto, en alguna medida es causado: *Omne compositum causam habet*¹⁸⁸. En alguna medida, decimos, pues los principios esenciales de las cosas ejercen una cierta causalidad material, ya que el ser es recibido en ellos, si bien esta causalidad es interna e insuficiente para explicar su mismo ser extramental. Está fuera de duda que la causa a la que se refiere la mencionada fórmula es una causa externa o trascendente. En efecto, dice Tomás de Aquino que el ser no es causado “solamente” por los principios esenciales, aunque “resulta” de ellos¹⁸⁹. Afirma también que está “quasi” constituido por ellos¹⁹⁰. Pero esto no resta un punto de universalidad al principio mencionado, pues en todo compuesto hay algo potencial y algo actual (*in omni composito habet permixtionem potentiae et actus*), lo cual implica devenir, limitación, finitud, contingencia y, en definitiva, un no-ser-por-sí-mismo.

En otro lugar expone también el Doctor de Aquino¹⁹¹ que, si encontráramos alguna esencia que no esté compuesta de materia y forma, esa esencia, o bien sería su mismo ser, o bien no lo sería. Si fuese su ser, no podría ser la esencia de algo finito, pues no sería compuesta y, por eso, no estaría limitada por potencia alguna: sería un acto puro. Si no es su mismo ser, es preciso que tenga su ser recibido de otro, que es precisamente lo que acontece en toda esencia creada. Aunque la esencia recibe el ser como su causa material *in qua*, éste no puede ser educido de ninguna manera a partir de la propia esencia finita (*ex qua*). Sólo puede advenir a ella –actualizándola, haciéndola

cabiendo dos acepciones de ser en acto: comúnmente se llama ente en acto a lo que existe, y propiamente a la criatura: "Esse est ergo illud a quo omnia denominantur entia, et quo omnia formaliter sunt, et quo proinde omnia sunt entia in actu. Esse autem entia in actu contingit dupliciter: 1) Communiter quidem vocatur ens in actu omne quod quomodolibet extra causas suas est. 2) Proprie autem illud tantum dicitur ens in actu, cuius proprie est esse, quod scilicet est per seipsum, non quia aliquid est alicuius. Unde illis proprie convenit esse, quibus convenit fieri et creari; et illis proprie convenit fieri et creari, quibus convenit esse. Nam fieri est via ad esse rei; etenim tam factionis quam creationis terminus est esse" (*ibid.*, p. 11).

185 "Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quidditate rei, dico sicut a causa efficiente; quia sic aliqua res esse causa sui ipsius, et aliqua res seipsam in esse produceret, quod est impossibile. Ergo oportet quod omnis talis res, cuius est aliud quam natura sua, habet esse ab alio" (Op. *De ente et essentia* c. IV).

186 Cfr. A. LLANO, *Metafísica y Lenguaje*, Pamplona, 1984, p. 159. Advirtamos, de paso, esta otra interesante observación: "Declinamos el ente en diversos sentidos para plegarnos a la realidad, en la que el ente no es un bloque monolítico ni absolutamente necesario. Aquí no se trata sólo ni principalmente de que las formas esenciales de la mayor parte de las cosas nos sean desconocidas, es que las realidades mundanales no están completamente determinadas por las formas esenciales de las cosas: no son sólo lo que esencialmente son y, por eso mismo, no son plenamente lo que son. Hay lo otro que el ente esencialmente determinado: hay, realmente, indeterminación. (Admitir que hay realmente indeterminación y determinación nos abre hoy a una insólita cosmovisión, cuyas consecuencias habrá que explorar, tanto en el ámbito teórico como en el práctico)" (p. 164).

187 "Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab eius essentia, necesse est quod illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori vel a principiis essentialibus eiusdem rei. Impossibile est autem quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei, quia nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo quod illud cuius esse est aliud ab essentia sua habeat esse causatum ab alio" (*Summ. Theol.*, I q. 3 a. 4).

188 Cfr. *Summ. Theol.*, I q. 3 a. 7 ad 3m.

189 "Esse in re est, et est actus entis, resultans ex principiis rei sicut lucere est actus lucentis" (In III *Sent.*, d. 6 q. 2 a. 2 resp).

190 "Esse enim rei... quasi constituitur per principia essentiae" (In IV *Metaph.*, lect. 2 n. 558).

191 Cfr. In I *Sent.*, d. 8 q. 5 a. 2.

ser— en virtud de una eficacia enteramente exterior, a saber, la de un tercero (no es ni la esencia ni el ser recibido en ella) que es la causa eficiente del ser del ente.

En una palabra, la composición de esencia y ser no sería la composición de unos principios esenciales pasivos con otro que, incluido en la esencia, actualiza a todos los demás y a la esencia propiamente dicha, haciéndola una “esencia real”. Tal es la posición de Francisco Suárez. Por el contrario, Tomás de Aquino ve en la composición de esencia y ser la estructura metafísica interna de la sustancia real y advierte, a la vez, la estructura *essentia–esse* como la composición de la sustancia con algo que se le añade¹⁹², y respecto de lo cual está en potencia. Por tanto, la sustancia está doblemente en potencia. En un sentido, respecto del ser que la actualiza como sustancia real y, en otro, respecto de la causa eficiente que le confiere ese ser. A su vez, agrega Tomás, todo lo que no es su ser tiene el ser recibido de otro que es para él la causa de su ser y, además, en sí mismo considerado, está en potencia respecto a ese ser que recibe de otro¹⁹³.

En este punto podría presentarse la siguiente dificultad: ¿Cómo es posible que el ser, siendo lo más íntimo del ente (*interior et intimius*), aquello por lo que el ente es y se dice ente, sea, al mismo tiempo, recibido desde fuera? Si el ser es lo que actualiza desde dentro al *ens qua ens*, lo enteramente inmanente de la cosa, ¿cómo puede ser recibido? En otros términos, si el ser es lo que el ente posee de modo más propio y radical, parece difícil pensar que es en él causado por otro; y si, por el contrario, se hospeda en el ente al modo de un mero añadido, no se entiende bien entonces la primera afirmación.

Hay que subrayar que el *esse* está afinado en el ente de modo radical: es—en—el—ente, aunque bajo la forma de un ser—tenido—por. Ínsito en el ente, poseído y ejercido por él, el *esse* no es el ente mismo. La intimidad y armonía de ser y ente no es identidad y confusión entre ambos. Ente y ser se “componen” pero no se “confunden”. Por eso no es contradictorio que el ser sea recibido y que, al mismo tiempo, sea con—tenido en el ente que lo ejerce, como su acto más profundo y formal. Lo que sería absurdo es que el ser se diera en situación de acto puro (perfección ilimitada) y, al mismo tiempo, que fuera poseído por algo que lo hubiera recibido en una capacidad limitada. Pero de lo que aquí se trata es del ser de los entes finitos que encontramos en la realidad a la que alcanza nuestra experiencia. Tal ser, por tanto, es el ser del ente, pero no el ente mismo, pese a que es su contenido más radical y definitorio¹⁹⁴.

La dificultad aludida se disipa entendiendo que caben dos cuestiones fundamentales sobre el ser. La primera trataría de dilucidar en qué consiste para el ente ser o, en definitiva, qué es el ser del ente. La segunda estriba en preguntar por qué el ente es o tiene ser. Tales cuestiones constituyen, a la sazón, el meollo doctrinal de los dos grandes tratados en que clásicamente se ha dividido la ciencia del ser: la Ontología y la Teología filosófica. El primero consiste en una descripción de todo aquello que la experiencia y la razón nos dicen sobre el ser del ente. El segundo es el planteamiento etiológico que busca la causa del *ens qua ens* haciendo uso de la razón natural en todo lo que ésta puede dar de sí.

La ontología desarrollada por Tomás de Aquino incluye una fenomenología del ente partiendo de la noción común de *ens ut habens esse* y de *ens* como *id quod est*. La descripción del ente por sus principios constitutivos (esencia y *esse*) muestra en este autor la centralidad metafísica del ser, acto íntimo y radical del ente tomado como participio. Este carácter participial del ser del ente conduce, a su vez, a un planteamiento causal que, si hablamos del ser, sólo puede encontrar su lugar adecuado en el dominio de la Teología filosófica. Observa L. Clavell:

“La tarea de la metafísica consiste fundamentalmente en realizar en el orden natural la resolución de todos los conocimientos en los primeros principios conocidos por la inteligencia (eso no significa que esos primeros principios dispensen del esfuerzo por conocer poco a poco lo real). Ese primer conocido, sin el cual nada puede conocer el intelecto y en el que resuelve todos los demás conocimientos es el ente. Estudiar toda la realidad *per resolutionem ad ens* es la

192 "Est compositio ex essentia et esse, non tamen est compositio sicut ex partibus substantiae, sed sicut ex substantia et eo quod adhaeret substantiae" (Quodl. II q. 2 a. 1).

"Omne quod non est suum esse, oportet quod habeat esse receptum ab alio, quod est sibi causa essendi. Et ita, in se consideratum, est in potentia respectu illius esse, quod recipit ab alio" (Quodl. VII q. 3 a. 2).

194 "Et ideo hoc nomen ens quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia" (In IV Mtaph., lect. 2 n. 558).

tarea metafísica y así, cualquier criatura aparece como un *habens esse*, como un ente que tiene el ser por participación y nos conduce hasta el ser por esencia que es Dios¹⁹⁵.

La cuestión ontológica –en qué consiste, para el ente, ser– y la etiológica –por qué hay ser y no más bien la nada, según la clásica formulación heideggeriana– competen ambas a la ciencia metafísica, pues a una misma ciencia corresponde el tratar su objeto y las causas de su objeto. Heidegger, en su concepción de la metafísica como “onto–teo–logía” sigue en esto una vieja tradición que se remonta a Aristóteles y Platón¹⁹⁶ y llega hasta nosotros a través de Tomás de Aquino y Francisco Suárez. Por tanto, aunque se trate de preguntas distintas, ambas cuestiones responden al mismo interés intelectual y están indisolublemente trabadas entre sí. Se entiende bien, por tanto, que el mismo ser del ente que ha sido caracterizado como *formalius et intimius* sea, desde un planteamiento genético, causado y recibido en el ente en virtud de la eficacia de otro. La razón es la que hemos visto: el ser (no en estado puro sino tal como lo encontramos en la realidad a la que tenemos acceso experiencial) se manifiesta a la inteligencia metafísica como compuesto con una esencia realmente distinta de él en el seno del ente. Como ninguno de los elementos del compuesto requiere al otro con necesidad lógica (ninguno está complicado o implicado en el otro) ni con necesidad ontológica (debido a la contingencia del ente), el *factum* de que se den unidos en el ente exige la colaboración causal de un tercero: *omne compositum causam habet*¹⁹⁷.

Por otro lado, hay que tener en cuenta que, así como la índole de causado presupone la de ente –imposible ser causado sin previamente ser–, en cierta manera también la efectualidad y la causalidad son como una propiedad (*veluti proprietas*) del *ens qua ens*¹⁹⁸, aunque en el sentido de una comparación extrínseca: no se entiende lo mismo cuando se dice de algo que es ente y cuando se dice que es causa o efecto, pero no hay ente que no sea, de alguna manera (*quodammodo*) causa¹⁹⁹ o efecto, puesto que la índole misma de ente –no ya el ente determinado– es también causada²⁰⁰, por tratarse de un híbrido.

(En efecto, el *ens qua ens* –tomado especificativa, no reduplicativamente– tiene causa (*causam habet*); mas aquí no se incluye a Dios, pues no pertenece a ningún género ni especie de ente. Dicho de otro modo, todo ente, especificativamente tomado, tiene causa, pero Dios no la tiene porque no es un ente más: es el que pone (*Theós, títhemí*), fundamenta y causa a los demás entes.

3.– La causalidad del ser

3.1.– Causalidad eficiente.

El comportamiento del *esse* en relación a la esencia es análogo al de la forma sustancial respecto a la materia prima, en tanto que, en diversos niveles, ambos (el *esse* y la forma) son actos en relación a las causas materiales en las que son recibidos, ya sea la esencia, ya la materia prima. En este sentido, al igual que es correcto afirmar que la forma sustancial actualiza a la materia prima o que la forma accidental determina a la sustancia primera (materia segunda), también lo es decir que el *esse* es “formal” respecto de la esencia, en tanto que la actualiza y la determina a ser un ente real. Pero eso no justifica que se confunda el ser con una forma accidental. Si bien hay un cierto parecido entre la causalidad formal y la causalidad peculiar del ser, ésta última no es estrictamente formal (no hace ser al ente de un modo concreto). La influencia del *esse* sobre la esencia responde

195 L. CLAVELL, "La metafísica como instrumento de la ciencia teológica", en *Veritas et Sapientia* (VII Centenario de Sto. Tomás de Aquino), Pamplona, 1975.

196 ARISTOTELES afirma en la *Metafísica* (IV, 1003 a 21; VI, 1025 b 2, etc.) que el objeto de la Filosofía Primera es el ente y, en otro lugar, la denomina "Teología" o ciencia de Dios y las cosas divinas (VI, 1026 a 19).

197 "Est autem hoc de ratione causati, quod sit aliquo modo compositum, quia ad minus esse eius est aliud quam quod quid est" (*Summ. Theol.*, I q. 3 a. 7).

198 "Unumquodque operatur in quantum est ens, eo igitur modo unicuique competit operari quo sibi competit esse" (*Op. De unitate intellectus contra averroistas* c.I n. 198).

199 Esta doctrina es negada por el ocasionalismo, según el cual sólo Dios es causa, no siendo el ente creado más que una "ocasión de que esta causa actúe" (cfr. MALEBRANCHE, *La recherche de la vérité*, VI p. 2 c. 3). Ser es, en cierta manera, actuar, y actuar (agere) es cierto tender (tendere) hacia un fin en el que el ente acabado pueda aquietarse como en su realización esencial. Cfr. De Ver., q. 21 a. 2 resp., y GILSON, *El ser y los filósofos*, Pamplona, 1979, pp. 269–276.

200 "Etiam ipsa entis ratio per se ac proprie causatur" (F. SUAREZ, *Disputationes Metaphysicae*, XIII).

cabalmente al tipo de la causalidad eficiente primera: “hace ser” al ente; no de un modo u otro, sino, radicalmente: constituye al *ens qua ens*²⁰¹.

Ahora bien, es preciso discernir el modo peculiar de la eficacia del *esse*. Hay dos tipos fundamentales de causa eficiente. En relación a la extensión de la potencia activa de la causa, al conjunto de efectos específicamente diversos a que se extiende su eficacia, se entiende por causa “universal” la que produce una serie de resultados diferentes, pero bajo una misma razón universal (*unum in multis*). Del mismo modo, se denomina causa “particular” a la que se encuentra restringida en su eficacia a causar determinado tipo de objetos, o sea, la que produce sus efectos bajo una razón concreta. Cuanto más actual es una causa –cuanto más perfecta es– mayor es su potencia activa, a más efectos se extiende y más universal es. Por otro lado, conviene discernir también la causa primera de las causas segundas. Aquella ejerce la causalidad por su propia virtud o capacidad operativa, en tanto que la causa segunda causa *secundum quid*, en virtud de la eficacia delegada por el agente primario. La causa segunda es eficaz en la medida en que es movida a ejercer su eficacia propia por la causa primera.

3.2.– Causa universal y principal.

La causa del ser del ente sólo puede ser una causa universal y primera. Es claro que ha de ser una causa universal, pues el ser es la forma y condición de toda otra determinación formal o específica: es imposible poseer cualquier perfección sin ser, sin tener el acto de ser. Si la causa universal es eficaz bajo una razón universal, no hay índole más universal que la de “ser” o “ente” (*esse commune*)²⁰². Por otra parte, la causa del ser ha de ser causa primera con una potencia activa infinita. La eficacia de los agentes finitos se reduce siempre a educir –o bien suprimir– determinadas formas accidentales, e incluso sustanciales, a partir de sus respectivas causas materiales. Pero el ser no se puede educir de nada que le sea previo, pues él es condición de todo y anterior, con prioridad de naturaleza, a todo. (No cabe, en efecto, ser de una u otra manera –tener ciertas determinaciones formales, por ejemplo, ser blanco, o ser caballo– sin primera y radicalmente ser, en el sentido de existir).

La única forma posible de donación del ser como otorgamiento ontológico fundamental es, entonces, la *productio ex nihilo*. Pero dar el ser (crear) o suprimirlo (aniquilar) es algo que exige una capacidad operativa de tal envergadura que sería completamente desproporcionado atribuirlo a una causa segunda. Si se atribuyera la producción del ser a una eficacia secundaria quedaría vacía de todo contenido la noción misma de causa segunda²⁰³. Dar el ser exige una actividad absoluta, que sólo puede ser ejercida por un ser absoluto (acto puro), pues el obrar sigue al ser en acto²⁰⁴.

Por otra parte, no todo agente principal es capaz de dar el ser, de crear en sentido ontológico. Lo específico de la causa eficiente es influir en el modo categorial de ser del efecto (en su esencia).

201 ARISTOTELES define la causa eficiente como aquello a partir de lo cual y de modo primario se da el movimiento y la quietud (Física II c. 3, 194 b 29–30). TOMAS DE AQUINO la define como principio del que depende entitativamente un ser distinto de él (cfr. *Summ. Theol.*, I q. 33 a. 1 ad 1m; In I Phys., lect. 1 n. 5; De Pot., q. 10 a. 1 ad 8m).

202 El *ens commune* puede ser interpretado en dos sentidos, distintos aunque relacionados. En primer lugar, como la noción general de ser, predicable de todo ente, al igual que sus propiedades consecutivas o trascendentales (*ens et ea quae consequuntur ens*). En una segunda acepción –que es la que aquí nos interesa– alude a la totalidad de los seres que son, han sido e incluso pueden llegar a ser, colectivamente considerados. En este segundo sentido, TOMAS DE AQUINO habla de *esse commune*, pero nunca tal expresión puede significar en él un *ens* o *esse* que fuese común a todos los entes, sino que debe entenderse en el sentido trascendental de la primera acepción. Sólo la noción abstracta y trascendental de ser puede contener –en sus diversos grados– a todos los entes. Mas como esta no tiene realidad por sí misma aparte de los entes particulares, actuales o posibles, puede afirmar el Aquinatense que el ser común sólo puede estar bajo la potestad divina: “*Omnia existentia continentur sub ipso esse communi, non autem Deus, sed magis esse commune continentur sub eius virtute, quia virtus divina plus extenditur quam esse creaturae*” (In div. nom., c. V lect. 2).

203 Aunque no puede identificarse el concepto de causa segunda con el de causa instrumental, pueden ilustrar el asunto estas palabras de TOMÁS DE AQUINO: “*Instrumentum agit actionem instrumentalem, in quantum est motum ab agente principali, per quem motum participat aliquantulum virtutem agentis principalis, non ita quod virtus illa sit in instrumento secundum esse perfectum, quia motus est actus imperfectus*” (In IV Sent., d. 44 q. 1 a. 2).

204 Por esta razón, carece de sentido suponer un demiurgo entre tó Théion y tó aístheton, mediador entre uno y otro, que sea el que da el ser a las cosas. La sola hipótesis neoplatónica de un demiurgo creador es una *contradictio in adiecto*.

Pero para influir en el ser mismo (*ipsum esse*) es menester no tenerlo de modo limitado e imperfecto sino de modo completo y perfecto. Toda causa eficiente es espontánea respecto del modo de ser del efecto que le es propio comunicar en virtud de que ya lo posee ella misma (*nemo dat quod deficit*) o, lo que es lo mismo, porque ya lo posee en su virtud operativa de modo esencial (en su naturaleza). Ahora bien, como queda dicho, el *esse* no pertenece esencialmente a ningún agente finito, luego no lo puede comunicar o quitar por su propia naturaleza o *virtus activa*. Respecto del *ipsum esse* sólo puede ser espontánea una peculiar causa eficiente que no lo haya recibido, a su vez, sino que lo *sea* por esencia y que tenga, en este sentido, una *virtus* operativa infinita.

Resulta, a su vez, que el *esse* es acto y perfección de suyo irrestricta²⁰⁵, pero también es efecto en los entes que lo limitan, luego debe poder ser producido por algo que no esté en absoluto limitado o restringido, es decir, un acto puro. Por ende, la causa adecuada del *esse* de los entes no puede ser, a su vez, un ente en sentido partitivo. Cabe colegir que la causa del ser es un acto puro, también por otra razón: sólo lo que está en acto puede comunicar actualidad²⁰⁶; mas como el *ipsum esse* es perfección ilimitada, sólo puede proceder de la espontaneidad eficaz de algo que lo posee también de modo ilimitado, que lo es, por mejor decir. Algo tan perfectísimo como el *esse* ha de ser causado por un acto también perfectísimo, al que nada le falte, o sea, un acto puro, sin mezcla alguna de potencia pasiva. Y, además, es menester que sea comunicado también de modo perfectísimo, pues todo agente obra en tanto que está en acto: *nihil agit nisi secundum quod est in actu*²⁰⁷.

3.3.– Sólo Dios puede crear.

Llegamos así al punto en el que resulta inaplazable afirmar que la única causa eficiente primera y universal en sentido absoluto y, por ende, capaz de conferir el ser, no puede ser otra que aquella que no lo tiene, a su vez, recibido (por tanto, que no está de ninguna manera en potencia respecto de él), a saber, la Primera Causa Incausada, a la que llamamos Dios²⁰⁸. La eficacia de las causas finitas creadas no basta para fundar absolutamente el ser del efecto; sólo alcanza a la forma como a su término propio. Por ejemplo, en los fenómenos de modificación accidental, el término es un nuevo accidente de la sustancia. La educción de una nueva forma es siempre el efecto propio de la eficacia creatural. Esto se advierte si entendemos que una sustancia es causa en la medida en que influye realmente en el efecto, a saber, en tanto que éste no puede subsistir si se remueve aquélla. Sin embargo, es claro que lo que desaparece al remover la causa agente creada es el proceso de producción de una forma a partir de su causa material, que es en donde propiamente acaba la *virtus* activa de los agentes creados. No se elimina, en cambio, la realidad misma del efecto al remover el *impetus* de su agente, sino que continúa subsistiendo en su ser. En consecuencia, el agente finito no puede ser la causa única, absoluta y radical de su efecto, sino que más bien es causa de que éste se origine, de su producción²⁰⁹.

205 "Ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus: nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est; unde ipsum esse est actualitas omnium rerum et etiam formarum; unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens, cum enim dico esse hominis vel equi, vel cuiuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum, non autem ut illud cui competit esse" (*Summ. Theol.*, I q. 4 a. 1 ad 3m). "Esse secundum Dionysium est nobilius quam alia quae consequuntur esse; unde esse simpliciter est nobilius quam intelligere, si posset intelligi intelligere sine esse. Unde illud quod excedit in esse, simpliciter nobilius est omni eo, quod excedit in aliquo de consequentibus esse, quamvis secundum aliud possit esse minus nobile" (In I Sent. d. 17 q. 1 a. 2 ad 3m).

206 "Quod inest alicui ab agente, oportet esse actum eius; agentis enim est facere aliquid actum. Ostensum est autem quod omnes aliae substantiae habent esse a primo agente. Ipsum igitur esse inest substantiis creatis ut quidam actus earum" (SCG II c. 53). Vid. también *ibid.* I c. 22 y Op. *De ente et essentia* c. VI.

207 SCG I c. 28. "Agere vero nihil est quam communicare illud per quod agens est actu, secundum quod est possibile" (De Pot., q. 2 a. 1). Vid. también SCG II c. 6.

208 Cfr. *Summ. Theol.*, I q. 2 a. 3.

209 Las generaciones, que son el tipo más profundo de causalidad en la naturaleza material, deben considerarse como *via in esse*, es decir, como un camino por el que un efecto llega a ser, por la adquisición de una nueva forma sustancial. Por esta razón, afirma TOMAS DE AQUINO que, cuando cesa la acción del generante, el ser de lo producido persiste, aunque no su devenir: "Unde et remota actione generantis cessateductio de potentia in actum quod est fieri generatorum; non autem cessant ipsae formae, secundum quas generata habent esse. Et inde est quod esse rerum generatarum manet, sed non fieri, cessante actione generantis" (De Pot., q. 5 a. 1 c).

3.4.– Causa primera y causas segundas.

La acción de un agente creado –de una causa causada–, por tanto, sólo puede afectar al “hacerse” (*fieri*) del efecto, pero nunca a su mismo *actus essendi*. Por esta razón, la causa del ser del ente, por ser espontánea respecto del *esse* del efecto, que es el primer acto suyo y condición de que éste pueda recibir toda otra modificación o perfeccionamiento formal, no puede ser de la misma índole que las demás causas creadas. De ahí la distinción tomista entre la Causa Primera y las causas segundas. La eficacia de éstas se limita a la educación de las formas sin llegar a la producción total del ser, obra exclusiva de la Causa primera²¹⁰.

Las perfecciones categoriales²¹¹ presuponen la perfección no categorial –trascendental– del acto de ser²¹². El modo de ser, en suma, presupone el acto de ser. Por tanto, la “perfección de todas las perfecciones” tiene que ser una perfección supracategorial o trascendental²¹³. Mientras que las perfecciones categoriales pueden ser efectivas merced a una causa segunda, es decir, una causa cuya eficacia afecta al modo de ser, las perfecciones transcendentales –resolutivamente el acto de ser, con el cual todas ellas son convertibles– no podrían ser causadas por un ser que simplemente tuviese ser –por un ente en sentido partitivo o participial– sino por un ser que consista en su ser y que, por ende, no sea una causa categorial o secundaria sino una causa primera y total. Si el ser sigue necesariamente a la forma, como dice Tomás de Aquino, originariamente el *actus essendi* es causado por Dios²¹⁴.

La precariedad de las causas creadas puede observarse en el modo en que actúan. En primer término, los agentes secundarios obran siempre transmutando, alterando una realidad preexistente por medio del movimiento. Por eso, las causas creadas presuponen en su obrar un objeto anterior, ya dado antes de ejercer su causalidad. Por otro lado, la eficacia causal de los entes finitos se encuentra limitada por su propia virtud operativa y por las condiciones del sujeto paciente, de suerte que la causalidad creada presupone siempre el ser del efecto, sobre el cual no tiene, por cierto, potencia activa o eficacia alguna propia e inmediata. Las causas segundas influyen directa e inmediatamente, más que en el ser del efecto, en su peculiar *modus essendi*, ya sea sustancial, ya accidental; donde termina su influjo causal es propiamente en la forma²¹⁵. Como explica Ocariz:

“La causalidad que podemos llamar formal o predicamental, en la medida en que las formas son, alcanza también el nivel del ser, pero no directamente, sino a través de las formas. Dicho de otra manera, para Santo Tomás, que las formas sean unas u otras depende de la causalidad predicamental, pero que estas formas ‘sean’, reciban el acto de ser, no se explica por la sola causalidad predicamental, sino que ésta nos lleva a una causalidad trascendental o del ser en cuanto tal, que es exclusiva de Dios”²¹⁶.

Ha de afirmarse, por tanto, que, con relación al *esse* del efecto, los agentes finitos son siempre causas particulares, es decir, alcanzan a su efecto no *qua* ente, sino en tanto que tal tipo particular y específico de ente. Esto resulta obvio si se considera que todo obra en la medida en que está en acto. Mas como las criaturas poseen un *actus essendi* limitado por la esencia en que es por cada una

210 "Platonici et Avicenna non ponebant formas de potentia educi, ideo cogebantur dicere quod entia naturalia disponebant tantum materiam, inductio autem formae erat a principio separato. Si autem ponamus formas substantiales educi de potentia materiae, secundum sententiam Aristotelis, agentia naturalia non solum erunt causae dispositionum materiae, sed etiam formarum substantialium; quantum ad hoc dumtaxat quod de potentia educuntur in actum (...). Et per consequens sunt essendi principia quantum ad inchoationem ad esse, et non quantum ad ipsum esse absolute" (*De Pot.*, q. 5 a. 1).

211 Son las que corresponden a un tipo o categoría de ente, bien sea en sí o bien en otro; las perfecciones, por ejemplo, de la forma sustancial o de las formas accidentales: ser hombre o ser blanco.

212 Vid. J.M. BARRIO, "Nota sobre la superación del orden categorial en la metafísica tomista", *Pensamiento* 51:201, septiembre–diciembre 1995, pp. 441–454.

213 Cfr. TOMÁS DE AQUINO *De Pot.* q. 7 a. 2 y *Summ. Theol.* I q. 8 a. 1 ad 4m.

214 Cfr. *Summ. Theol.*, I q. 104 a. 1 ad 1m. Ciertamente, al causarlo, Dios da el ser ya delimitado por un modus concreto: simultáneamente da el acto de ser y produce aquello que lo recibe, es decir, el modo concreto de ser o esencia (*De Pot.*, q. 3 a. 1 ad 17m). Vid. J.M. BARRIO, "La noción tomista de 'esse ut actus essentiae'", *Folia Humanistica* XXXII:337, marzo–abril 1994, pp. 163–172 y "La distinción real entre esencia y acto de ser en Tomás de Aquino", *Folia Humanistica* XXXII:339, julio–agosto 1994, pp. 321–331.

215 Cfr. SCG II c. 21.

216 F. OCARIZ y otros autores, *Las razones del tomismo*, Pamplona, 1980, p. 60.

recibido, entonces poseen una capacidad operativa también limitada (*operari sequitur esse*). Al no ser puro acto de ser, necesariamente tienen que producir efectos limitados –proporcionados a sus causas– en el orden ontológico.

3.5.– Dios como Causa incausada.

En definitiva, la fundación radical del ser (*creatio ex nihilo*) es privativa de un Ser subsistente, causa absolutamente universal y omnipotente, a saber, Dios, en contraposición a la cual los restantes entes no son sino causas segundas: sólo la causalidad divina puede tener como objeto formal propio e inmediato el *esse* de los entes²¹⁷. Por otro lado, la peculiaridad de la donación del ser exige en el donante una plenitud absoluta de perfección, en el doble sentido que expresa la palabra “acto”²¹⁸: entitativa y operativamente. Es menester, por tanto, que Dios sea Acto puro de Ser subsistente y pura Actividad donal. Aplicando a la Causa Incausada la doctrina general sobre la causa eficiente, podemos obtener algunas noticias más concretas sobre Dios.

A) La causa es exterior al efecto. Análogamente, la Causa Incausada es absolutamente otra que todos sus efectos, incluidas las demás causas eficientes causadas²¹⁹. En oposición a las causas intrínsecas (material y formal), la causa eficiente se caracteriza por ser un principio extrínseco al efecto. Mientras que las causas material y formal no tienen otro ser que el del compuesto en el que subsisten, la causa eficiente confiere al efecto un ser realmente diverso del suyo propio, aunque proceda efectivamente de él. En tanto que recibido y causado (*actus receptus vel inhaerens*), el ser del ente reclama una perfecta disyunción respecto del *actus per se subsistens (irreceptus, in nullo existens)*²²⁰.

B) No obstante, la causa agente produce algo en cierta manera semejante a sí (*omne agens agit sibi simile*)²²¹. Esta semejanza, con todo, no debe considerarse en relación a un acto cualquiera sino justamente respecto de aquél por el que el agente actúa en cada caso. En el que ahora nos ocupa, ha de considerarse la particular similitud entre la causa y el efecto en relación

217 "Demonstratio vere philosophica processionis omnium rerum a Deo per creationem praesupponit tamque lapidem angularem supra quem firmiter ac bene fundatur, identitate substantiae et esse in Deo, atque realem utriusque compositionem in omnibus quae sunt praeter Deum (...). Ad veritatem creationis philosophice demonstrandam nonnisi per quinque vias, quibus Deum esse demonstrative probari potest, datum est ascendere (...). Tenendum est firmiter, quod Deus potest facere aliquid ex nihilo produxit res in esse (...). Ex termino quinque viarum, quibus Deum esse probari potest, demonstrative probatur Deum esse Creatorem coeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium (...). Omnia argumenta, quae pro veritate creationis militant, reducuntur ad haec duo excelsa et firma principia, quorum unum necessario sequitur ex altero, scilicet: solus Deus est suum esse; in omnibus autem aliis differt essentia rei et esse eius (...). In omnibus ergo aliis quae sub Primo Ente sunt, oportet communem quandam resolutionem fieri in id quod est et in suum esse (...). Dantur ergo in omni re creata saltem duo principia realia, ex quibus omnis res subsistens constituitur tanquam ex actu et potentia in linea entis sive in ordine essendi" (N. DEL PRADO, op. cit., IV c. 2 pp. 338–364).

218 Actus traduce las dos palabras griegas *enérgeia* y *entelékheia*, que fueron acuñadas por Aristóteles. En realidad, estos dos términos no son absolutamente sinónimos. "Enérgeia, dice Aristóteles (*Metafísica VIII c. 3, 1047 a 32*) designa primero y principalmente los movimientos, porque el movimiento sobre todo parece acto (de *enérgein*, ser activo). *Entelékheia* (en *télos ekho*) designa el estado de un ser que tiene su fin en sí. También el primer término designa el acto–acción, y el segundo el acto–ser. *Enérgeia* se traduce, pues, por *actus operativus* y *entelékheia* por *actus entitativus*" (R. JOLIVET, *Metafísica*, Buenos Aires, 1957, p. 198).

219 Con respecto a la cuestión –de indudable trascendencia teológica– de si la eficacia de las causas causadas es meramente instrumental en relación a la de Dios, Causa principal en sentido pleno, la respuesta tomista es afirmativa, en tanto que Dios influye positivamente en la eficacia de las demás causas. Manteniendo en el ser a la causa y al efecto, los mantiene también en su respectiva acción y pasión. Mantiene a la causa en su operación propia (el ejercicio de la causalidad), pero siempre salvando el modo peculiar de ser y obrar del instrumento y, en el caso del hombre, su naturaleza libre. Ahora bien, la Causa primera influye más que la causa segunda en la realidad del efecto. Así, dice TOMAS DE AQUINO: "In omnibus causis agentibus ordinati semper oportet quod causae sequentes agant in virtute causae primae (...). In ordine autem causarum agentium Deus est prima causa (...). Ergo omnes causae inferiores agentes agunt in virtute ipsius. Causa autem actionis magis est illud quod agit: sicut principale agens agit quam instrumentum. Deus igitur principalis est causa cuiuslibet actionis quam etiam secundae causae agentes" (SCG III c. 67).

220 Cfr. *ibid.*, I c. 43.

221 Cfr. *De Pot.*, q. 7 a. 2.

al *actus essendi*. Esto quiere decir que el agente es creador y sus efectos son criaturas. Tal es el fundamento ontológico de todo posible conocimiento natural de Dios²²². Investigando en el ser del efecto, podemos conocer algo –*congrua congruis referendo*– del ser de la causa. Así, en la cuestión de la *Summa Theologiae* dedicada a la analogía, Tomás de Aquino declara que la comunicación del ser se verifica por asimilación²²³.

C) La advertencia de esta similitud entre la causa y el efecto nos conduce a concebir la influencia causal de Dios sobre las criaturas como la comunicación de su perfección propia. Corresponde a la causa eficiente transmitir a su sujeto pasivo la perfección que le constituye como efecto suyo, perfección que el agente debe tener en acto. En este sentido, la causa eficiente es siempre paradigma o causa ejemplar. Comunicar actualidad a un efecto exige en su respectiva causa el estar en acto en relación a lo que se comunica: *omne agens agit in quantum est in actu*. Ningún agente puede producir un efecto que él mismo no posea (si bien de otro modo) en su misma naturaleza, de suerte que toda causa agente propia y adecuada (no la causa *per accidens*) es, a la vez, causa ejemplar²²⁴ de sus efectos. Mas la causalidad ejemplar sólo puede darse en agentes intelectuales, únicos capaces de poseer intencionalmente aquello a lo que tienden, lo cual se da en ellos cognoscitivamente²²⁵. Pero como Dios no puede tender a nada porque es Acto puro, perfección suma no perfectible, resulta que Él mismo es también la causa final de su acción creadora²²⁶. Una inteligencia puede adueñarse objetualmente de otros seres e instalar orden en ellos (*sapientis est ordinare*) conectando la actividad del agente con la bondad del fin. Dicha bondad, en sí misma, no es capaz de mover; es estática, puesto que el fin no posee actividad propia como tal fin²²⁷. Por esta razón, Dios, como causa eficiente, mueve, pero como causa final, no sufre mutación alguna al crear²²⁸.

D) La causalidad de la Causa Incausada ha de ser universalísima, en oposición a la de las criaturas, que sólo son causas particulares. Todas las causas segundas, al actuar transmutando²²⁹ (sólo influyen en el devenir de su efecto, no en su ser), producen un género particular de efectos, que presuponen la operación –ontológicamente anterior, aunque cosmológicamente simultánea– de una causa universal. Ninguna criatura podría ser ni obrar (ni producir, por ende, sus propios efectos) sin la influencia de la Causa primera, que otorga el *actus essendi* y lo mantiene, tanto en la causa segunda como en el sujeto que ésta transforma²³⁰.

E) Por último, sólo la Causa primera es causa por esencia. Las causas segundas son eficaces por su delegación. Algo tiene una determinada perfección por esencia o esencialmente cuando la posee en toda su plenitud; en cambio, esa perfección se dice participada o delegada en aquel ser que la presenta de modo limitado y parcial. Mas, como todo opera en cuanto que está en acto,

222 "Assimilatio autem cuiuslibet substantiae creatae ad Deum est per ipsum esse" (SCG II c. 53). Vid. también *De Ver.*, q. 22 a. 2 ad 2m; *Summ. Theol.*, I q. 14 a. 9 ad 1m; *Comp. Theol.*, cc. 27 y 68.

223 "Nullum nomen significans aliquid individuum, est incommunicabile multis proprie, sed solum secundum similitudinem (...). Formae vero quae non individuantur per aliquod suppositum, sed per seipsas (quia scilicet sunt formae subsistentes), si intelligerentur secundum quod sunt in seipsis, non possent communicari nec re nec ratione; sed forte per similitudinem, sicut dictum est de individuis" (*Summ. Theol.*, I q. 13 a. 9). Vid. también ad 1m.

224 "Exemplar enim est ad cuius imitationem fit aliquid" (*Quodl.* VIII q. 1 a. 2).

225 "Tertio modo dicitur forma alicuius illud ad quod aliquid formatur; et haec est forma exemplaris ad cuius similitudinem aliquid constituitur et in hac significatione est nomen ideae accipi, ut idem sit idea quod forma quod aliquid imitatur" (*De Ver.*, q. 3 a. 1).

226 "Potentia autem Dei non ordinatur ad effectum sicut ad finem, sed magis ipsa est finis sui effectus" (*Summ. Theol.*, I q. 25 a. 3 ad 2m).

227 "Nihil est aliud quam ratio cuiusdam artis, scilicet, divinae indita rebus, quae ipsae res moventur, ad finem determinatum: sicut ipsae res moventur, ad finem determinatum: sicut si artifex factor navis posset lignis tribuere quod ex seipsis moverentur ad navis formam inducendam" (*In II Phys.*, lect. 14 n. 268).

228 "Formae enim in se non subsistentes, sunt super aliud effusae et nullatenus ad seipsas collectae; sed formae in se subsistentes ita ad res alias effunduntur, eas perficiendo, vel eius influendo, quod in seipsis per se manent; et secundum hunc modum Deus maxime ad essentiam suam redit, quia omnibus providens, sed per hoc modo quodammodo in omnia exiens et procedens, in seipso fixus et immixtus permanet" (*De Ver.*, q. 2 a. 2 ad 2m).

229 "Manifestum est quod Dei actio quae est absque materia praeiacente, et creatio vocatur, non sit motus neque mutatio" (*SCG II c.* 17).

230 Vid. *Summ. Theol.*, I q. 104 a. 1 ad 1m, *In II De anima lect.* 14 y *De Pot.*, q. 5 a. 1.

sólo aquel que sea acto puro, perfección subsistente o máximo ser puede obrar (causar) por esencia. Por el contrario, cualquier ente finito, al tener el ser restringido por un modo de ser que es en él potencial, sólo puede causar por participación, a saber, en la misma medida en que posee ser (*modus operandi sequitur modum essendi*).

3.6.– La causalidad creadora es causalidad total.

En consecuencia de todo lo anterior, la causalidad divina creadora es una causalidad total, es decir, de todo el ser –también del ser–limitado– de la criatura. No es que Dios posea una esencia preexistente en su mente y le otorgue el acto de ser. Tampoco Dios parte de una posibilidad y la transforma en existencia efectiva, como han pensado los metafísicos racionalistas²³¹. Dios no se limita a tomar un mero posible (como pensaron también Avicena y Escoto) y dar la existencia como una última formalidad²³² –como una última compleción– a algo que ya ontológicamente está completo. Este esquema no se corresponde con el concepto de creación como un otorgamiento cabal del ser *ex nihilo*. La causalidad divina afecta de una manera directa al modo de ser, al *fieri* o devenir último de algo (posible o efectivo). El acto de ser no es una “guinda” ontológica; por el contrario, es lo que constituye al ente de forma más radical y total, bien que Dios lo da ya limitado o restringido por una esencia.

Lo que ahora interesa subrayar es que el acto creador no se puede entender al modo de la información de una potencia pasiva que previamente tenga un valor ontológico, pues eso significaría la afirmación de algo que fuese previo al acto de ser, de “algo” que habría de ser distinto de él; la afirmación, en suma, del no ser, pues lo contradistinto del ser es la nada. Esto es imposible, puesto que de la nada nada se hace (*ex nihilo nihil fit*). Por eso, Dios, al crear, otorga el acto de ser ya limitado, lo da todo: la perfección finita, perfección más imperfección, valga decirlo así.

La causalidad divina creadora, en definitiva, es total: no afecta sólo al modo de ser –al hacerse (*fieri*) algo de tal modo– sino a su *esse* completo. No obstante, Dios cuenta con la causalidad derivada de las criaturas, especialmente de las criaturas libres, como una prolongación ergonómica que completa su acto creador en el ámbito del *fieri*, que es el propio de las causas segundas. Dios confía a las criaturas libres el *beneficio de la causalidad* y, al mantenerlas en su ser, también las mantiene en su obrar propio.

4.– La participación del ser a través del acto creador

En definitiva, sólo Dios goza de una potencia activa o poder causal infinito, porque sólo Él es su Ser por esencia, de tal suerte que puede producir entes sin presuponer nada en ellos²³³. Es más,

231 La escolástica racionalista (DESCARTES, SPINOZA, LEIBNIZ, WOLFF, BAUMGARTEN, etc.) no concibe la existencia más que como la actualidad completa de la esencia. Aunque se suceden sistemas metafísicos diversos, en el seno de la tradición racionalista todos vienen a coincidir sustancialmente en esta idea, bien sintetizada por Ch. WOLFF: "Hinc existentiam definio per complementum possibilitatis" (Ontologia n. 174 p. 76). Para este autor no cabe llegar al ser de otro modo que a través de la posibilidad. En la misma línea se encuentra G. BAUMGARTEN: "Existentia est complexus affectionum in aliquo compossibilium, id est complementum possibilitatis internae, quatenus haec tantum ut complexus determinationem spectatur" (Metaphysica, Hallae–Magdeburgicae, 1757, 4ª ed, n. 55, pp. 15–16).

232 Lo específico de la teoría de las formalitates escotista es que "ningún ser está compuesto de una pluralidad de existencias separadas, pero cada ser actual escotista está constituido de una pluralidad de esencias formalmente distintas, cada una de las cuales goza de la existencia correspondiente a su propio ser; ya la existencia actual aparece sólo cuando una esencia está adornada, por así decir, de la serie completa de sus determinaciones" (E. GILSON, *El ser y los filósofos*, cit., pp. 142–143).

233 "Tota etiam controversia de influxu Causae Primae in omnes causas secundas venit postremo resolvenda, iuxta D. Thomam, in hanc veritatem fundamentalem: 'Solus Deus est suum esse; in omnibus autem aliis differt essentia rei et esse eius' (...). Solus Deus est causa pre se primo omnium entium in quantum entia (...). Nulla causa secunda, quantumvis perfecta, dat esse nisi in quantum agit in virtute Causae Primae (...). Deus est causa operandi omnibus operantibus; et idem effectus est a Deo et a natura agente; et totus ab utroque, secundum alium tamen modum (...). Sicut ex hoc, quod omnia entia componuntur ex potentia et actu in linea essendi, indigent causari a Deo, Primo Ente, ut sint: ita ex reali compositione potentiae et actus in linea operandi omnes causae secundae indigente physice praemoveri a Deo, prima causa, ut operentur (...). Ratio prima fundamentalis: Quia solus Deus est suum esse, et in

lo que propia y directamente es objeto de su capacidad productiva es el mismo ser (*ipsum esse*) de los entes²³⁴. A tal otorgamiento se le llama con propiedad *creatio ex nihilo*, a diferencia de la *virtus* operativa creatural, que sólo causa de modo finito y determinado, proporcional al grado en que participa el ser y, por ende, al grado en que participa de la capacidad activa a partir de la Causa primera, que es Actividad pura. Por esta razón, los efectos de las causas segundas presuponen como condición la acción creadora divina, que les infunde el ser²³⁵. Las causas finitas o categoriales producen sus efectos propios –que no son sino determinaciones del ser– en tanto que presuponen la causalidad trascendental de Dios en relación al ser, tanto de la causa como del efecto, que la Causa primera otorga y conserva²³⁶.

Con tales antecedentes cabe afirmar que la transferencia del ser se debe entender, en rigor, en términos de participación trascendental. Lo específico de la participación trascendental es que no va en detrimento de su término *a quo*. La participación trascendental que Tomás de Aquino propone para el ser –y que es la que corresponde también a sus propiedades “trascendentales”, entre las que se encuentra la bondad ontológica (*bonum*)– no es una “partición”, sino una consecuencia de su superabundancia comunicativa en Dios, que no lo posee limitadamente sino que lo es por esencia. Si Dios es el Sumo Ser o acto de ser subsistente, entonces, por lo mismo, es el Sumo Bien, ya que el carácter intensivo y analógico del ser se transmite a sus propiedades trascendentales, por ser idénticas con él. Pero como el bien tiende por su propia esencia a difundirse, y Dios es el Sumo Ser por esencia, su perfección ontológica es enteramente comunicativa. Por otra parte, el modo que Dios tiene de comunicar su perfección no puede ser otro que por creación (pues Dios no puede suponer nada preexistente a su actividad pura). Así, para Dios, la participación, como creación, no va en detrimento de su propio Ser, sino que es el corolario y manifestación *ad extra* de su propia perfección ontológica. La creación no puede tener por objeto, entonces, aumentar la perfección divina, sino sólo difundirla. Por eso en Dios es un acto absolutamente libre; no es inmediatamente la expresión del mismo Ser de Dios, sino la de su infinita potencia activa –omnipotencia– y, sólo mediadamente, de su mismo Ser, en cuanto que el modo de obrar es proporcional al modo de ser en acto. También por esto se entiende la tesis tomista según la cual el modo de conocer a Dios más proporcionado a nuestra naturaleza es a través de sus efectos.

La inmanencia y la trascendencia de Dios pueden ser coentendidas mediante el análisis metafísico del ente y la participación trascendental del acto de ser por causalidad creadora. Aunque la Causa Primera no forma parte de sus efectos (es exterior y los trasciende), no obstante, el ser que en ellos se da no puede ser entendido más que porque Dios lo otorga. La inmanencia de Dios en las criaturas es su presencia en ellas, si bien esta presencia no es entitativa sino operativa, mediante la conservación de los entes en su ser y el concurso en su operación o causalidad propias.

De todo lo aquí expuesto cabe concluir que la creación de los entes por Dios, según Tomás de Aquino, es una verdad de orden natural que procede de la advertencia de la composición estructural del ente. Con independencia de que esta verdad también sea propuesta como objeto de fe, la

Deo essentia et esse identificantur (...). Ratio secunda fundamentalis: Quia in omnibus aliis, praeter Deum, differt essentia rei et esse eius" (N. DEL PRADO, op. cit., IV c. 6 pp. 416–435).

234 "Primus autem effectus est ipsum esse, quod omnibus aliis effectibus praesupponitur et ipsum non praesupponit aliquam alium effectum (...). Et ideo oportet quod dare esse in quantum huiusmodi sit effectus primae causae solius secundum propriam virtutem; et quaecumque alia causa dat esse, hoc habet in quantum est in ea virtus et operatio primae causae, et non per propriam virtutem; sicut et instrumentum efficit actionem instrumentalem non per virtutem propriae naturae, sed per virtutem moventis; sicut calor naturalis per virtutem animae generat carnem vivam, per virtutem autem propriae naturae solummodo calefacit et dissolvit" (*De Pot.*, q. 3 a. 4 resp).

235 "Et ideo agens naturale non producit simpliciter ens, sed ens praeeexistens et determinatur ad hoc vel ad aliud, ut puta ad speciem ignis, vel ad albedinem, vel ad aliquid huiusmodi. Et propter hoc agens naturale agit movendo; et ideo requirit materiam, quae sit subiectum mutationis vel motus, et propter hoc non potest aliquid ex nihilo facere. Ipse autem Deus e contrario est totaliter actus, et in comparatione sui quia est actus purus non habens potentiam permixtam, et in comparatione rerum quae sunt in actu, quia in eo est omnium entium origo; unde per suam actionem producit totum ens subsistens, nullo praesupposito, utpote qui est totius esse principium, et secundum se totum. Et propter hoc ex nihilo aliquid facere potest; et haec eius actio vocatur creatio" (SCG II c. 17).

236 "Deus, qui est institutor naturae, non subtrahit rebus id quod est proprium naturis earum" (*ibid.*, II c. 55). "Quod est per essentiam tale, est propria causa eius quod est per participationem tale (...). In solo Deo esse est sua essentia. Esse igitur cuiuslibet existentis est proprius effectus eius, ita quod omne quod producit aliquid in esse, hoc facit quantum agit in virtute Dei" (*ibid.*, III c. 67). Afirma DEL PRADO: "Ex reali compositione procedit D. Thomas ad ostendendam necessitatem quam cunctae res Universi habent ut conserventur in esse a Deo (...). Esse rerum creaturarum non habet radicem in seipsis rerum naturis" (op. cit., IV n. 12).

creación se explica, metafísicamente, como la participación trascendental del *actus essendi*, que sólo Dios puede conferir a la criatura, pues no lo tiene, a su vez, recibido de otro, sino que lo es por esencia. Consiste, por tanto, en un acto soberanísimo y especialísimo de causalidad eficiente, ya que es el único caso en que la actividad causal no presupone nada en el efecto, ni siquiera el propio ser de éste.

La intelección metafísica de la criatura en tanto que criatura es la de un paradójico combinado de perfección e imperfección. De perfección, por ser, y de imperfección, por no ser *el Ser*²³⁷. Si se puede hablar así, ser es lo más importante que puede ocurrirle a algo. En un contexto y con un tono peculiar –está dialogando con Dios, en actitud contemplativa– San Agustín lo expone en *Confessiones* con estas palabras: “Observando las cosas de este mundo, advertí que ni son absolutamente ni en absoluto no son: son por Ti, y no son porque lo que Tú eres, ellas no lo son”²³⁸. Son porque participan de Dios, viene a decir el Obispo de Hipona, y no son justamente por lo que les falta en relación al Ser Máximo. Mas como todo compuesto no esencial –y en la esencia de lo perfecto no se contiene ápice alguno de imperfección– reclama, para su composición, una causa externa, es necesario que haya un Ser distinto –enteramente simple– al que quepa atribuir el otorgamiento del ser–finito.

5.– La libertad de Dios al crear

5.1.– La causalidad creadora es libre.

Al examinar la modalidad específica del acto creador, éste quedó caracterizado como una superabundancia donal. La difusividad intrínseca del bien²³⁹ es algo que hace congruente la creación. Pero dicha congruencia no debe interpretarse en términos de necesidad. La difusividad donal del sumo Bien en el que Dios consiste queda ya perfectamente cumplida en la generación del Hijo por el Padre, que no es creación²⁴⁰. Lo que ocurre es que Dios –no podemos saber, en último término, por qué– ha querido, además, que esa bondad se difunda también fuera de Él mismo (*ad extra*), que sea participada por las criaturas. Como dice C.S. Lewis, “el amor de Dios, lejos de ser causado por la bondad del objeto amado, es su verdadera causa. La primera manifestación del amor divino consiste en instalar al amado en la existencia. A esto sigue el deseo divino de hacer de él un verdadero, aunque derivado, objeto de amor. Dios es bondad. Dios puede otorgar el bien, pero ni lo necesita ni puede recibirlo. En ese sentido, su amor es, digámoslo así, infinitamente generoso por definición: lo da todo y no recibe nada”²⁴¹. La creación, en Dios, por tanto, es gratuita, libérrima: *non necessarie sed libenter* (podríamos decir, *libentissime*).

En contra de esto, Hegel afirmó que la creación es necesaria y que Dios deviene Dios creando. En otras palabras, Dios no sería Dios si no creara, si no se enajenara dialécticamente de Sí, si no se autonegara engendrando un no–yo –la naturaleza– enfrentándose al cual se superaría a sí mismo. El Absoluto, afirma el maestro suave, es la infinitización de lo finito. Esto sólo cabe pensarlo desde los postulados del pensamiento dialéctico, en el cual no ya es que se admita la contradicción, sino que se afirma como única ley del ser. La realidad es en sí misma contradictoria, piensan los dialécticos, de manera que lleva en sí el germen de su propia negación. Cuando este germen se enajena, se produce la antítesis entre la realidad y su negación, antítesis que necesariamente tiende a ser mediada, a ser superada por la síntesis. Ésta destruye la antítesis anterior, pero engendrando

237 Lo paradójico de dicha combinación queda bien reflejado en este texto de Ch. LEMAITRE: "El ser es de suyo ilimitado, o, en otras palabras, el ser es de suyo perfecto, la perfección es de suyo total. No es posible dudar de esta verdad. Si el ser en cuanto ser fuera limitado, habría que decir, ya que el límite es una carencia en el ser, que, en cuanto ser, el ser es menos ser, lo cual es absurdo. Si lo perfecto en cuanto perfecto no fuera total, lo perfecto en cuanto perfecto sería imperfecto, lo que también es absurdo. Siendo el ser, de suyo, ilimitado, lo que le es más natural es la ilimitación, la perfección, lo absoluto; y el ser, cada ser, todo ser, debe comprenderse ante todo por lo infinito. Así pues, si hay un ser raro y paradójico, ante el cual la razón debe rebelarse, es el ser finito, a causa de la carencia de un elemento que sería más simple poseer: la plenitud" (*Le Métaphysicien*, París, 1924, p. 29).

238 "Et inspexi cetera infra te et vidi nec omnino esse nec omnino non esse: esse quidem, quoniam ab(s) te sunt, non esse autem, quoniam id quod es non sunt" (*Confessiones* VII c. 9).

239 "Bonum est diffusivum sui" (*Summ. Theol.*, II–IIae q. 188 a. 6 c).

240 Non factus, nec creatus, sed genitus (*Símbolo Atanasiano*, n. 21).

241 C.S. LEWIS, Madrid, 1994, p. 56.

una nueva, puesto que ella misma se convierte en tesis –una nueva afirmación– del momento siguiente de un proceso que, en suma, es infinito. Mas como toda tesis, llevará también en su seno el germen de su propia negación, que a su vez enajenará, etc. Dios no sería la síntesis de toda síntesis sino el acto mismo de sintetizarse, mediarse el ser y el no-ser, lo finito y lo infinito. En versión dialéctica, Dios deviene Dios, se “hace” Dios, lógicamente desde un previo no serlo. El *Logos* absoluto es, entonces, el movimiento absoluto de lo relativo.

5.2.– *La inmutabilidad de Dios.*

Desde un punto de vista no dialéctico –si se quiere, en una perspectiva realista– todo esto es inadmisibile. La condición fundamental que ha de tener el acto puro –absolutamente perfecto, sin mezcla de imperfección alguna– es que sea completamente inmóvil, es decir, no sólo inmóvil *de facto*, sino *de iure* inmutable; en definitiva, que no pueda moverse o cambiar para ganar algo que le falte (el movimiento sólo se puede dar en algo a lo que algo le falta, y justamente el hecho de cambiar hacia ese algo que falta sólo puede darse en un ser imperfecto, finito²⁴²). En caso de que Dios sea absolutamente perfecto, por tanto, tiene que ser inmóvil e inmutable, como viene a señalar Aristóteles y Tomás de Aquino en la primera vía. Es un motor que mueve todo sin moverse Él.

De aquí se deduce, por una parte, que la creación no es una necesidad para Dios; Dios *no se hace* Dios creando y, por supuesto, no se crea a sí mismo, como está explícitamente excluido en la segunda vía. La primera causa tiene que ser incausada; Dios no puede ser *causa sui*, como pensaban los racionalistas (ni Dios ni nada)²⁴³. Por otro lado, Dios, cuando crea, no se perfecciona a sí mismo y no se inmuta, no sufre ningún cambio. Esto no cabe decirlo de ninguna otra causa o motor. Todos los motores y causas intermedios causan o mueven en la medida en que a su vez son causados o movidos. Y el puro causar o mover es también un cierto moverse a sí mismo, un cierto causarse a sí mismo (por supuesto, no en el sentido radical antes aludido). Esto no puede ocurrir en Dios. Obviamente no quiere esto decir que Dios sea “indiferente” a su obrar y a lo obrado por Él. Pero una cosa es que Dios ponga *todo su empeño* en lo que hace, especialmente al crear seres libres, y otra bien distinta –y no exigida por lo anterior– que Dios se inmute al hacerlo, algo que, por cierto, no deja de ocurrirle a cualquier causa segunda. No a la causa primera. En un sentido estrictamente metafísico, Dios no se muda al causar o al mover.

5.3.– *La creación no es un cambio*

A su vez, la creación tampoco es propiamente un cambio. “Pasar” de no-ser a ser no es un verdadero pasar o transitar. Veámoslo brevemente. Todo cambio real establece una relación entre el término inicial y el término final de ese cambio. En el supuesto de que la creación fuese un cambio –un cambio en el que también Dios cambiase– el término *a quo* habría de ser la nada, y el término *ad quem* el ser. Mas la nada no puede ser término real inicial de ningún cambio, pues sencillamente no es real, ya que en absoluto es. Además, la nada es incapaz, carece de toda potencia activa o pasiva para mutarse en nada. Por las mismas razones, tampoco la aniquilación, en caso de que se diera, sería un tránsito del ser a la nada, pues para que haya verdadero tránsito, habría de existir en este caso un término final al que se pudieran adscribir simultáneamente las índoles de real (por ser el término de un cambio real) y de irreal (por consistir en la nada).

6.– *La creación y el tiempo*

Otra característica peculiar del acto creador es que tiene lugar fuera del tiempo. Esto es consecuencia de lo anterior, pues el tiempo está coimplicado en el cambio. El tiempo, en efecto, es la medida del cambio (*numerus motus*), según lo define Tomás de Aquino transcribiendo a Aristóteles (*arithmós kinéseos katà tò próteron kai hysteron*). Entonces, si la creación no es un cambio, esto significa que Dios crea desde el no-tiempo, *ab aeterno*. Precisamente la creación de la

242 Vid. J.M. BARRIO, “Nota sobre el estatuto ontológico del devenir en Aristóteles”, *Analogía*, VII:1, 1993, pp. 179–189.

243 Para que algo fuese causa sui, en su más estrecho sentido ontológico –que es del que aquí se trata– tendría que ocurrir el absurdo de que fuese, para poder causar, y al mismo tiempo que no fuese, para poder ser causado.

naturaleza es también –en la medida en que ésta es imperfecta, está en potencia y, por tanto, es cambiante– la creación del tiempo. Como dice Tomás de Aquino, para las cosas es perfectamente simultáneo el devenir lo que son y el comenzar a ser²⁴⁴.

6.1.– *La cuestión de la eternidad del mundo.*

La creación podría ser eterna. No hay ninguna contradicción racional en esa hipótesis²⁴⁵. Los cristianos sabemos que el mundo no es eterno, pues efectivamente está revelado por Dios, en el *Génesis*, su comienzo, y en el *Apocalipsis* su final. No obstante, no es irracional pensar en la eternidad del mundo; no se contradijeron los paganos que la afirmaron, piensa Tomás de Aquino. Mas aunque podría haber sido coeterno con Dios, es una exigencia metafísica que el mundo haya sido creado por Él. En la hipótesis de un mundo cuya medida cronológica fuese el *siempre*, seguiría siendo necesario decir que siempre *es causado*.

Por el dato de fe sabemos –y además es muy congruente con el modo de ser de la naturaleza– que la creación es también la creación del tiempo, y que antes de la creación del mundo efectivamente no había tiempo. El hombre no comprende fácilmente una acción que esté fuera del tiempo, pues la imaginación no puede aportar nada que apoye semejante idea. Puede entenderla por analogía, pero propiamente no puede imaginar algo así, pues él mismo es un ser mutable y temporal y en esos parámetros se verifican todas sus imágenes. Y dado que las concepciones humanas son abstraídas a partir de la imaginación, resulta sumamente difícil para la inteligencia humana entender una acción que no es un “hecho”, algo que acontece en el tiempo. Se precisa una abstracción de tercer grado –que Tomás de Aquino prefiere denominar *separatio*– para tratar de hacerse la idea del no–tiempo²⁴⁶.

6.2.– *Sobre la “ilogicidad” del tiempo.*

Sin embargo, el tiempo es algo que escapa a los parámetros de la razón. Esto ya lo señaló H. Bergson, en *Materia y Memoria*: cada vez que el *logos* humano entiende algo, por decirlo así, lo paraliza y, por tanto, si lo entendido es un ente móvil, en cierto modo lo pierde en su movilidad. Con todo, para nosotros, que somos temporales, lo verdaderamente difícil de captar es el instante, la actualidad misma. Cuando tratamos de apresar el presente, ya se ha convertido en pasado. El ser es acto, también en sentido de actualidad. Entonces, ¿qué son el pasado y el futuro? Dos tipos de no–ser: el pasado, *ya no ser*, y el futuro, *no ser todavía*. En un punto medio estaría el presente. Así, es menester aplicar la analogía negativa para hacerse cargo de que en Dios ocurre justamente lo contrario: lo verdadera y absolutamente inescapable es el presente, la actualidad misma. De esta forma, Dios no transita desde el no haber creado todavía hasta el haber creado ya; no convierte el pasado en presente y éste en futuro. Para Él es todo un instante presente e inmutable. En último término, la eternidad es la situación que tiene que darse en un ente que es acto puro y, por absolutamente perfecto, también enteramente inmutable.

6.3.– *Eternidad y “kairós”.*

La encarnación del Verbo supone un inmiscuirse Dios en la historia y, por tanto, desde los postulados que aquí se exponen, un misterio para la razón²⁴⁷. Lo cual no significa, empero, que a la razón repugne semejante evento. Sin llegar a perforar el misterio, la razón, apoyada en la fe, no encuentra nada contradictorio en el hecho de que la eternidad divina se introduzca en el tiempo, pues a su vez lo considera a la luz de la unión hipostática²⁴⁸. Ésta no anula la real distinción entre el Verbo increado –eternamente engendrado– y la Humanidad de Cristo, que sí es una criatura, y, por

244 "Simul est fieri et factum esse" (*Summ. Theol.*, I q. 45 a. 2 ad 3m).

245 El propio TOMÁS DE AQUINO, como es sabido, escribió un pequeño tratado defendiendo la posibilidad teórica de la eternidad del mundo: *De aeternitate mundi contra murmurantes*.

246 Lo mismo ocurre con la noción de vida eterna que propone BOECIO: *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*. Eso es la beatitud. No es fácil entenderlo porque es imposible referir esta noción a imagen alguna.

247 "Antes que Abraham naciese, era yo" (Io., 8, 58).

248 Vid., en relación a este punto, las consideraciones de R. GUARDINI en *El Señor*, Madrid, 19562, pp. 284–289.

tanto, algo que comienza a ser. No hay en esto imposibilidad racional alguna, aunque, ciertamente, tampoco la razón filosófica puede ir más allá de constatar esa no imposibilidad.

Acto puro no significa sólo actualidad pura sino también actividad pura. Si Dios es acto puro, es realmente idéntico a su obrar, y a su obrar tanto inmanente como transeunte. Por un lado, el entender de Dios es Dios y el querer de Dios también es Dios, lo cual concuerda plenamente con el dato de fe que nos habla, respectivamente, del Verbo y del Espíritu Santo en el seno de la Trinidad. Por otro lado, Dios se identifica, a su vez, con su obrar *ad extra*. Los atributos que la teología filosófica llama operativos de la esencia de Dios, efectivamente lo son de su esencia: son Dios. Dios es su crear, si bien no cabe decir que sea el efecto de su crear. Cuando Dios causa, lo causado no es Dios (una causalidad real supone la distinción real entre la causa y lo causado). Pero Dios es su mismo crear. En efecto, la creación se puede considerar activa o pasivamente, en general, como cualquier actividad, ya que toda actividad real es complementaria con una pasividad, igualmente real, en un sujeto distinto²⁴⁹.

De nuevo tropezamos con la dificultad para entender algo que se da fuera de todo tiempo y movimiento. Pero, aun negativamente, la inteligencia humana puede captar que Dios no pasa de la potencia activa –acto primero– de crear a la ejecución –*usus activus*– de esa potencia. Si eso ocurriera, significaría que Dios no es un acto puro, pues sería susceptible de una ulterior actualización –acto segundo– de su facultad operativa, que en Él estaría sólo en potencia mientras no creara. Por el contrario, la omnipotencia de Dios ha de entenderse en el sentido del acto segundo, no de la capacidad operativa: no es un “poder obrar” que se actualiza, sino un acto que se ejecuta siempre (si bien este “siempre” no significa un “siempre” en la duración temporal –*creatio continua*– sino un “siempre” en la eternidad, en el instante perpetuo en el que Dios reside).

Lo mismo hay que decir acerca de las otras operaciones *ad extra* de Dios, excepto de la redención y la santificación, que tienen lugar en el tiempo (*historia salutis*). Por ejemplo, el gobierno. Los decretos divinos acerca de la creación, no son realmente distintos de Dios. La ley divina es el querer *ad extra* de Dios, el cual, a su vez, es idéntico con su entender subsistente y con su mismo ser²⁵⁰. En ella se distingue el todo –ley eterna– y la parte –ley (moral) natural–; la ley eterna es el decreto divino para el conjunto total de la creación, mientras que la ley natural es la porción de aquella referida al hombre y, en concreto, a todo lo que no está *impuesto* a la naturaleza –digamos “física”– del hombre sino *propuesto* a su libertad. Mas en ambos casos se trata de la voluntad de Dios –por tanto, de Dios mismo– plasmada en esos decretos.

7.– La dependencia absoluta de la criatura

Por último, el acto creador establece una peculiar relación entre la criatura y el creador, un tipo de relación que en algunos autores tomistas aparece descrita como “relación trascendental”²⁵¹. Entiendo que el rendimiento principal de esta noción estriba en mostrar la dependencia absoluta que mediante el acto creador se establece entre la criatura y Dios creador.

En sentido categorial, la relación es uno de los nueve accidentes o modos de ser en otro; necesita, por tanto, inherir en un sujeto distinto. En cambio, la relación trascendental no es propiamente un accidente. (Se llama “trascendental” porque trasciende todo el ámbito de los predicamentos y se instala en el mismo ser, constituyéndolo como relativo a otro.) Puede

249 Algo análogo ocurre, por ejemplo, con el término “educación”, que puede tomarse en dos sentidos: bien el acto de educar, bien el resultado de ese acto, su rendimiento objetivo. Según esta segunda acepción, una persona, como fruto del acto de educar que otro ejerce sobre él –o incluso él sobre sí mismo– tiene educación. Hablamos, así, de la educación, en un sentido activo o pasivo. Análogamente Dios consiste, en sentido activo, en el acto de crear, pero no en el resultado de ese acto.

250 “Deus est ipsum esse per se subsistens, propter hoc ipsum intelligere subsistens” (*Summ. Theol.*, I q. 4 a. 1).

251 A.L. GONZÁLEZ GARCÍA señala que se trata de una fórmula equívoca surgida en la escolástica tardía (vid. *Teología Natural*, cit., p. 291 nota 118 y C. CARDONA, “La ordenación de la criatura a Dios como fundamento de la moral”, *Scripta Theologica* XI:2, 1979). Es verdad que TOMÁS DE AQUINO no se refiere explícitamente a ella, pero la metafísica tomista se caracteriza por ser un conjunto bien trabado de principios a partir de los cuales cabe pensar, y, sin duda, el concepto de relación trascendental puede ser pensado con una lógica plenamente coherente con esos principios. Ello no supone menoscabo para la metafísica tomista; por el contrario, constituye uno de sus grandes méritos. Es el cardenal Cayetano –TOMÁS DE VIO, eminente filósofo tomista del siglo XVI– quien ha desarrollado mejor la noción de relatio transcendentalis.

denominarse relación en un sentido impropio (*secundum dici*) pues propiamente hablando se trata de una quiddidad absoluta, eso sí, en cuya esencia se verifica una constitutiva orientación hacia algo otro²⁵². Por tanto, cabe llamarla relación en tanto que la relación no añade un modo de *ser* sino un *ser hacia*, una orientación ontológica: no un *esse*, sino un *esse-ad*. Pero es trascendental en tanto que no es un accidente, no inhiere en un sujeto realmente distinto de ella sino que lo constituye como radicalmente orientado hacia otro ente.

La doctrina de la relación trascendental puede encontrar su fundamentación en las fuentes tomistas. Así, por ejemplo, cuando Tomás de Aquino se refiere al objeto formal *quod* de la facultad cognoscitiva, que es el ser y, por ende, el ser-verdadero de lo conocido, explica que el cognoscente *qua* cognoscente se constituye como una orientación hacia la verdad del ser. El conocimiento, aunque no es una sustancia, es, *per se*, un *ser-para*, una orientación radical hacia la verdad de lo conocido, de suerte que todo conocer es conocer la verdad. Dicho de otra manera: el conocimiento, o es conocimiento de la verdad, o no es conocimiento en modo alguno; conocer “lo falso” no es realmente conocer, es desconocer. Algo análogo habría que decir de la voluntad y del objeto formal *quod* de la facultad volitiva, que es el bien, el ser-bueno del ente, la índole de bueno que lo querido tiene. Querer el mal es imposible. (Es posible querer *mal*, pero no cabe querer *el* mal en tanto que mal, o sea, el mal en tanto que conocido como mal). “Querer mal” es querer un bien de menor categoría, o quererlo desordenadamente, es decir, querer un bien que en una determinada situación debería ceder ante otro de superior categoría. En suma, la voluntad, al igual que el conocimiento, son facultades que hacen esencial y constitutivamente relativo al sujeto del cual son potencias activas, en referencia a la verdad y al bien de lo conocido o lo querido, del objeto o el objetivo.

En nuestro caso, la criatura, en tanto que criatura, *es* una orientación, una dependencia radical respecto del creador. O, lo que es lo mismo, el ser de la criatura es su ser-pensada y su ser-querida (en definitiva, su ser-creada) por Dios. En definitiva, todo el ser de la criatura es su depender de Dios. Entender la creación como el *fundamentum relationis* de esta peculiar orientación ontológica nativa y constitutiva del ser de lo creado, en tanto que creado, ayuda a ver la dependencia absoluta que afecta a las criaturas libres con respecto a Dios, y ayuda, a su vez, a entender la religiosidad como un hacerse cargo lúcidamente de este hecho radical en el que las criaturas personales –y las no personales– consisten, a saber, en haber sido queridas por Dios y, en consecuencia, haber sido llamadas por Él a la existencia. Tal es su principal verdad, pese a que cabe vivir conscientemente de ella, pero también puede vivirse subjetivamente al margen de ella. De una u otra forma, se trata de una dependencia que no simplemente afecta al ente finito sino que le constituye ontológicamente como lo que es, digamos, en su fibra ontológica más profunda.

Pero todo esto será objeto de una consideración más detenida en el capítulo siguiente.

CAPÍTULO II.

LA CREACIÓN COMO FUNDAMENTO ONTOLÓGICO DEL DEBER MORAL Y RELIGIOSO

La creación es la verdad fundamental de la metafísica, si se considera la dimensión sapiencial de ésta. La sabiduría, en efecto, es un hábito del intelecto especulativo en virtud del cual se captan las causas últimas –más profundas– de *todo* lo real. Pues bien, si se profundiza hasta el más hondo nivel, el carácter básico que manifiestan las cosas es su índole creatural.

Desde el punto de vista teológico, la sabiduría es, a su vez, un don del Espíritu Santo que habilita para captar la significación más profunda de la realidad a la luz de la fe. Este don supone un prerequisite ético sin el cual queda impedido. A él se refiere S. Pablo²⁵³, negativamente, hablando

252 Vid. A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría del objeto puro*, Madrid, 1990, p. 531: "La relación *secundum dici* (también llamada "relación trascendental", por darse en todos los predicamentos) no es aquello acerca de lo cual se discute en la controversia sobre si hay, o no hay, relaciones reales, porque, aunque tiene un valor transobjetual (tanto como el que conviene a los seres en los que necesariamente está incluida), no es, formal y estrictamente hablando, relación, por no añadir nada a su sujeto: no cabe que le añada algo, precisamente por ser ella una respectividad ya incluida en la esencia del sujeto correspondiente".

253 *Rom.* 1, 18.

del “oscurecimiento de la razón”. El Apóstol denuncia que los paganos “tienen aprisionada la verdad en la injusticia”. Bien sabido es que el sentido escriturístico de la palabra “injusticia” coincide con el de *pecado*. El pecado, en suma, puede producir un oscurecimiento de la razón natural, de suerte que ésta quede impedida para ver en todo la *huella* de Dios, algo que la inteligencia humana puede descubrir, no de manera espontánea pero sí discursivamente.

Además de su vertiente especulativa, esta sobrenatural sabiduría posee un componente cordial e, incluso, cabría decir, sensible. *Sapere*, en latín, significa o da lugar, tanto a “saber” como a “sabor”. El don del Espíritu Santo, en efecto, nos hace *saborear*, disfrutar auténticamente de lo real, comprendiendo su profunda armonía y su más prístina belleza, aquella que transparece cuando a su través no queda opaco el *digitus Dei*²⁵⁴.

La *injusticia*, entonces, empaña esa percepción y, así como los antiguos paganos tenían secuestrada la verdad, el *neopaganismo* contemporáneo ha producido una profunda sordera que dificulta captar el reverbero divino –suave pero elocuente– que late en toda realidad creada²⁵⁵. Se reproduce, a la letra, lo que declara la Sabiduría divina sobre la vanidad de quienes “ignoraban a Dios y fueron incapaces de conocer al que es, partiendo de las cosas buenas que están a la vista, y no reconocieron al Artífice, fijándose en sus obras, sino que tuvieron por dioses al fuego, al viento, al aire leve, a las órbitas astrales, al agua impetuosa, a las lumbreras celestes, regidoras del mundo (...): (no) son perdonables, porque, si lograron saber tanto que fueran capaces de averiguar el principio del cosmos, ¿cómo no encontraron antes a su Dueño?”²⁵⁶.

J. Ratzinger subraya que la creencia en la creación sigue siendo profundamente racional. “Es, contemplada incluso desde los resultados científicos, la *mejor hipótesis*, la que aclara más y mejor que todas las demás teorías. La fe es racional. La razón de la Creación procede de la Razón de Dios: no existe, en realidad, ninguna otra respuesta convincente (...). La razón del Universo nos permite reconocer la Razón de Dios”²⁵⁷. La mentalidad racionalista *ilustrada* desdeña dicha creencia alegando el carácter *mítico* de la narración bíblica. No obstante, continúa Ratzinger, “el relato de la Creación resulta ser como la *Ilustración* decisiva de la historia, como la ruptura con los temores que habían reprimido a los hombres. Significa la liberación del Universo por la razón, el reconocimiento de su racionalidad y de su libertad. Pero este relato también resulta ser como la *verdadera* Ilustración porque sitúa la razón humana en el fundamento originario de la Razón creadora de Dios, para basarla así en la verdad y en el amor, ya que sin esa Ilustración sería desmesurada y en última instancia necia”²⁵⁸.

1.– Sentido metafórico de la creación

254 "Los cielos narran la gloria de Dios y el firmamento anuncia las grandezas de las obras de sus manos" (Ps. XV, 2). Dice Tomás de Aquino que el modo más adecuado que tiene la razón humana para remontarse a Dios es a través de las cosas que Él ha hecho. "Simpliciter dicendum est quod Deus non est primum quod a nobis cognoscitur; sed magis per creaturas in Dei cognitionem pervenimus, secundum illud Apostoli (Rom. I, 20). Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur. Primum autem quod intelligitur a nobis secundum statum praesentis vitae, est quidditas rei materialis, quae est nostri intellectus obiectum" (*Summ. Theol.*, I q. 88 a. 1). El conocimiento metafísico de Dios se puede lograr por reflexión sobre las cosas que Dios ha hecho. Viendo en ellas su perfección, dándonos cuenta que esa perfección no es cabal, sino que está mezclada de imperfección, expurgando las perfecciones que vemos en las criaturas de toda la ganga de imperfección con la que aparecen en lo creado, y sobredimensionándolas al grado máximo, podemos hacernos cierta idea acerca de Dios, imperfecta –porque somos cognoscentes imperfectos– pero también certera, segura. Tal es el modo propio del conocimiento sapiencial –y científico también– que la razón humana puede alcanzar acerca de Dios y que en metafísica recibe el nombre de analogía de atribución intrínseca y de proporcionalidad propia.

255 "Sin que hablen, sin que pronuncien, sin que resuene su voz, a toda la tierra alcanza su pregón, y hasta los límites del orbe su lenguaje" (Ps. XVIII, 4–5).

256 *Sap.* XIII, 1–9.

257 *Creación y pecado*, cit., pp. 40–41. Albert EINSTEIN dijo una vez que en las leyes de la naturaleza "se manifiesta una razón tan considerable que, frente a ella, cualquier ingenio del pensamiento o de la organización humana no es más que un pálido reflejo" (citado por RATZINGER, *ibid.*, p. 47).

258 *Ibid.*, p. 37. "Leemos el relato de la Creación de la misma manera que la Ley, también con Él, y por Él sabemos –por Él, no por un truco posteriormente inventado– lo que Dios a través de los siglos quiso progresivamente imprimir en el alma y en el corazón del hombre. Cristo nos libera de la esclavitud de la letra y nos devuelve de nuevo la verdad de las imágenes" (p. 39).

En el capítulo anterior, al hablar de la causalidad del ser, ya se mostró que la creación, en sentido estricto, sólo puede atribuirse a Dios. Sin embargo, la palabra *creación* se utiliza a veces para designar la capacidad operativa del hombre; por ejemplo, cuando se habla de la creación artística o de la creatividad como habilidad intelectual. En un sentido metafórico –según una analogía de proporcionalidad impropia– sí se puede admitir una cierta creatividad en el hombre. Como sugiere Juan Pablo II en la Encíclica *Laborem excersens*, Dios –que es el auténtico y único creador– quiso e hizo que el hombre fuese, a su modo, un creador. En efecto, mediante el trabajo, el hombre prolonga la obra creadora. Dios, en efecto, al producir el ser de la nada, no ha querido completarlo: ha dejado la naturaleza, por decirlo así, en estado bruto, y ha creado al hombre para que la convierta en un hábitat digno de su principal habitante. Cumpliendo el designio creador de Dios, por tanto, el hombre, cuando trabaja, somete la naturaleza a sus propias necesidades y en cierto modo la humaniza, la transforma, haciéndola –como Dios a él le hizo– a su imagen y semejanza. La civilización es la obra transformadora de la naturaleza exterior, mientras que la cultura es la obra transformadora de la naturaleza interior, del mismo hombre²⁵⁹. Mediante la civilización, el hombre se posesiona del mundo; a través de la cultura, se posesiona de sí mismo. La civilización es la construcción de artefactos que ayudan al hombre a vivir mejor, a acomodarse su nicho ecológico (la totalidad del mundo)²⁶⁰. La cultura transforma, perfecciona al propio hombre mediante las *creaciones* literarias, artísticas, filosóficas, etc.

Aunque útil, la distinción entre *civilización* –tomada como resultado del progreso material que se deriva de la lucha entre el hombre y su entorno– y *cultura* –que expresaría más bien la lucha del hombre consigo mismo para crecer espiritualmente– no deja de ser meramente conceptual, pues en la pugna con el medio también el hombre crece y se supera a sí mismo, de manera que no puede haber, para el hombre, una civilización sin cultura, ni tampoco una cultura sin civilización, de la misma forma que no hay pura *práxis* ni pura *poiesis* –insisto, para el hombre– sino acciones que tienen dimensiones *principalmente* prácticas o técnicas. Bien que quepa destacar en cada caso un elemento u otro, ambas son inseparables de suyo, debido a la estructura híbrida –psico–somática– del animal humano. Éste sólo crece –por usar el lenguaje de Fichte– cuando se enfrenta al no–yo (naturaleza) o cuando se enfrenta a sí mismo, al yo, pero objetivándolo, es decir, enajenándose de alguna manera de él. Esto se puede percibir especialmente en el arte, pero también en el lenguaje y en muchas expresiones culturales y civilizatorias que, ante todo, lo son del mismo espíritu humano y de su realidad dinámica.

En cualquier caso, todo esto cae dentro del decreto creador de Dios. Ha querido el Supremo Hacedor que el hombre prolongue, a través del trabajo, lo que Él inició con el acto creador en sentido propio. Esto aclara, a su vez, el hecho de que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, como un ser personal, y la *persona* se define por su capacidad –en el caso de Dios no es mera capacidad– de entender y de querer. El entender y el querer (amar) son las operaciones características de la persona. Y el hombre, al igual que Dios, aunque de distinto modo, es capaz de realizar estas operaciones inmanentes²⁶¹.

259 La distinción entre civilización y cultura fue establecida temáticamente por O. SPENGLER. Aquí se la acepta, aunque con las precisiones y matices que pueden percibirse en el texto.

260 A. GEHLEN, frente a J. VON ÜXKÜLL, distingue entre mundo (Welt) humano y medio (Umwelt) animal. El medio vital de los irracionales se restringe al entorno físico concreto para el que la naturaleza ha habilitado a cada especie. En cambio, el hombre puede desenvolverse en cualquier medio porque tiene la capacidad de configurarlo mediante la técnica, haciéndolo a su medida. No se reduce su "hábitat", por tanto, a un concreto entorno o "perimundo" –según la traducción que propone Millán–Puelles para la expresión alemana Umwelt– sino que se extiende, más allá de un medio físico determinado, al mundo en su totalidad (Welt). Vid. A. GEHLEN, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Bonn, 1950, 4ª ed. Traducción castellana, *El hombre*, Salamanca, 1980.

261 En Dios no se puede hablar propiamente de capacidades operativas, sino de actos activos; una actividad pura de entender y de querer. Por ello, el modo de ser persona en el hombre no es el mismo que el modo en que Dios es persona. La personalidad en el hombre es posible como apertura trascendental hacia la totalidad del ser en virtud de su inacabamiento ontológico. El hombre puede completar su ser con el ser de la realidad exterior a él, entendiéndolo y queriéndolo, pero precisamente porque su ser personal acusa una perfectibilidad básica, en tanto que ser persona en Dios no puede poseer esta característica en su apertura intencional, puesto que dicho ser es incompatible con la perfectibilidad. Por ser el ser de un ente absoluto, el ser –personal– en Dios presupone el conocimiento y la voluntad, pero no como potencialidades de apertura a la totalidad de lo real, vale decir, como facultades en sentido clásico, esto es, potencias activas susceptibles de ser, a su vez, actualizadas, puestas en ejercicio (acto segundo). (Una cosa es poder hacer algo y otra bien distinta estar haciéndolo de hecho. Lo primero es condición necesaria pero no suficiente de lo segundo, de manera que ha de admitirse –en el caso humano– una esencial distinción entre ambas situaciones

No comprender el sentido derivado de la creatividad humana puede llevar a no captar, por ejemplo, los límites morales que ha de tener la actividad artística, científica o técnica. Dichos límites no cabe pensar que destruyen u obstaculizan esas actividades; más bien garantizan que sirvan auténticamente al hombre. La razón de lo cual estriba en que la limitación de la capacidad activa y *creativa* del hombre no es algo que le venga a ella desde fuera; más bien se debe a la limitación misma del ser humano y de su libertad.

No son pocos los artistas y tecnólogos que carecen de una conciencia de los límites éticos de su actividad. Para ellos vienen bien las siguientes reflexiones:

“¿Qué le está permitido en realidad al arte? La respuesta parece muy sencilla: lo que *artísticamente* puede. Sólo le está permitida una norma: ella misma, la capacidad artística. Y frente a ella hay sólo un fallo: el fallo del arte, la incapacidad artística. No hay, por tanto, libros buenos y malos, sino libros bien y mal escritos, películas bien o mal hechas, etc. Ahí no cuenta el bien, la moral, sólo la capacidad: pues arte –*Kunst*– viene de capacidad –*können*– (se dice); todo lo demás es abuso, violencia. ¡Qué esclarecedor es esto! Esto significa, consecuentemente, que existe un espacio en el que el hombre puede elevarse por encima de sus limitaciones: si hace arte, no tiene pues limitaciones; él es capaz entonces de aquello de lo que es capaz. Y significa que la medida del hombre sólo puede ser la capacidad, no el ser, no el bien y el mal (...). ¿Qué le está permitido a la técnica? Durante mucho tiempo estuvo perfectamente claro: le está permitido aquello de lo que es capaz; el único fallo que conocía era el fallo del arte. Robert Oppenheimer cuenta que, cuando surgió la posibilidad de la bomba atómica, ésta había constituido para ellos, los físicos nucleares, el *technically sweet*, la seducción técnica, su fascinación, como un imán que debían seguir: lo técnicamente posible, el ser capaces también de querer algo y de hacerlo. El último comandante de Auschwitz, Höss, afirmaba en su diario que el campo de exterminio había sido una inesperada conquista técnica. Tener en cuenta el horario del ministerio, la capacidad de los crematorios y su fuerza de combustión y el combinar todo esto de tal manera que funcionara ininterrumpidamente, constituía un programa fascinante y armonioso que se justificaba por sí mismo”²⁶².

El concepto moderno de libertad está lastrado de elementos –más retóricos que teóricos– que llevan a pensar que cualquier limitación de la libertad humana sólo puede proceder de factores externos –sociales, económicos, políticos, culturales–, factores que, al condicionarla, la anulan radicalmente. Tendemos a pensar, con Sartre, que el hombre, o es enteramente y siempre libre, o no lo es en absoluto. Se hace difícil para muchos comprender que las limitaciones fundamentales de la libertad proceden de ella y, en último término, de que ella misma arraiga en el ser limitado del hombre.

2.– La creación como vocación al ser

A diferencia de la creatividad y las “creaciones humanas”, que sólo *transforman* lo que ya es –recibido en herencia por el hombre– el acto divino creador *pone* el ser. Cuando Dios crea está, por decirlo así, llamando al ser. La creación es una vocación a la existencia. Y Dios llama –puesto que es un ser inteligente– con una intencionalidad, con un fin preciso. En otras palabras, al decreto creador pertenece una voluntad, un plan que Dios diseña para las cosas que crea. Naturalmente, con respecto al hombre tiene Dios un plan especial; le ha llamado al ser de una manera peculiar. El personalismo cristiano de nuestro siglo ha hecho especial hincapié en que el hombre es la única criatura visible que ha sido querida por Dios como un fin en sí mismo, no como un medio para nada. Kant lo expresó de manera nítida, como es sabido, en la segunda formulación del imperativo

que, en la terminología escolástica, se designan con el nombre de "acto primero" y "acto segundo"). Mas, como el Ser de Dios es absoluto –está absuelto de toda relación de vinculación o dependencia– no se perfecciona sino que perfecciona lo conocido y lo querido por Él. En suma, el ser persona indica, tanto en el hombre como en Dios, una dimensión extática de sus respectivos seres; pero mientras en el hombre la intencionalidad del conocimiento y de la voluntad es el remedio de su radical inacabamiento, en Dios no supone tal deficiencia, sino justo al contrario. Esto no cabe comprenderlo sin captar también que el ser de Dios, por ser un Acto puro, sin mezcla de potencia pasiva ninguna, es idéntico con su obrar. (La Teología de la fe católica enseña que las operaciones inmanentes de Dios –las del entendimiento y la voluntad– no son, como en el caso del hombre, puros accidentes, sino que poseen la vigencia hipostática de su mismo Ser).

262 J. RATZINGER, *Creación y pecado*, cit., pp. 94–95.

categorico: "Obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu propia persona como en la de los demás, siempre como un fin y nunca meramente como un medio"²⁶³. (No se excluye aquí que un hombre pueda servir a otro, sino que su índole única sea instrumental, que el hombre pueda reducirse a servir²⁶⁴.)

En efecto, el hombre es fin en sí mismo, y todo lo que no es persona humana, dentro de la creación visible, es para el hombre. De esa forma lo ha dispuesto Dios: *Omnia vestra sunt*²⁶⁵, dice S. Pablo. Y añade: *Vos autem Christi, Christus autem Dei*²⁶⁶, estableciendo así la jerarquía que traza el decreto creador de Dios, y, por tanto, la planificación, el diseño que Dios hace al crear. Lo primero, lo más importante, son las personas, y todo lo demás es posterior; es para la persona. Cabe, entonces, un sentido según el cual no sería completamente abusiva la afirmación, atribuida a Protágoras, de que el hombre es la medida de todas las cosas. No sería abusiva si no nos quedamos ahí, es decir, si añadimos que, a su vez, el hombre es medido por Cristo, por el Verbo divino, que es la causa ejemplar de toda la creación²⁶⁷.

Es un hecho misterioso que el plan divino puede no realizarse en el caso del hombre (*mysterium iniquitatis*); éste puede incumplir la voluntad de Dios. Pero conviene destacar ahora que, aun tratándose de una degradación de la voluntad libre de quien lo comete, el pecado es, ante todo, una gran contradicción, digámoslo así, ontológica. Si el hombre es su haber sido llamado por Dios al ser, y en esa vocación ontológica está incluido un plan, contradecir ese plan es contradecir el propio ser. El hombre que no cumple la voluntad de Dios desdice con su obrar lo que es –su índole creatural– e incurre, en palabras de C.S. Lewis, en un "solecismo contra la gramática del ser"²⁶⁸. En consecuencia, el pecado dificulta que el hombre perciba su propia realidad como criatura y, por ende, su limitación. Así, cualquier forma de pecado lo es también de la soberbia, que es el primer pecado capital: la arrogancia ontológica de quien no quiere ver su radical dependencia.

3.– El pecado como no-ser

Hemos visto que la creación consiste en un otorgamiento radical de todo el ser de la criatura, que tal donación es liberal y gratuita²⁶⁹ y que, si se trata, como es el caso, de un donante inteligente, personal, al otorgamiento del ser va unido un plan, una voluntad concreta. Es la vocación. La creación es una llamada, una vocación al ser. Incluso en el sentido en que corrientemente se emplea el término *vocación divina*, en el caso de las criaturas personales –es decir, la llamada que apela a una respuesta libre– podemos ver que se trata de algo que tiene un rango metafísico. La llamada al ser de la criatura libre va unida a la expectativa sobre su personal correspondencia. Esa llamada condiciona por completo su existencia y es, por su conexión con el decreto irrevocable de Dios, inamisible y constitutiva²⁷⁰. No simplemente caracteriza a la persona, ni mucho menos es algo circunstancial o eventual, algo que "acontece" a la persona ya creada. Es mucho más que eso: es su mismo acceder a la existencia.

Concretamente, la vocación universal a la santidad, el plan de la divina Providencia para el hombre, le hace ser, y ser lo que es²⁷¹. De ahí que el pecado –y, a su modo, la infidelidad a la

263 "Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst" (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, BA 65).

264 Ello no obstaculiza que pueda haber quienes –por ejemplo, los cristianos– hagan, voluntariamente, del servicio a los demás por amor de Dios, el sentido de su propia vida.

265 I *Cor.* 3, 21.

266 I *Cor.* 3, 23.

267 "Omnia per ipsum (Verbum) facta sunt" (*Jn.* 1, 3). También en San Pablo aparece clara la capitalidad de Cristo sobre toda la creación: "In ipso condita sunt universa in caelis et in terra, visibilia et invisibilia, sive throni sive dominationes sive principatus sive potestates. Omnia per ipsum et in ipsum creata sunt" (*Col.* 1, 16).

268 C.S. LEWIS, *El problema del dolor*, cit., p. 58.

269 La absoluta gratuidad de la creación, por otro lado, hace difícil entenderla como un acontecimiento "meramente natural". La creación y la elevación al orden sobrenatural son dos operaciones ad extra de Dios, distintas pero estrictamente congruentes entre sí.

270 "Los dones y la llamada de Dios son irrevocables" (Rom. 11, 29).

271 Esta vocación universal a la santidad ha sido recordada por el Concilio Vaticano II en la Const. *Lumen gentium*, n. 39 en conexión con las palabras de SAN PABLO: "Haec est enim voluntas Dei, sanctificatio vestra" (I *Thess.*, 4, 3). Antes de la constitución del mundo, añade el Apóstol, nos designó para que seamos santos y sin tacha en su presencia: "Elegit nos ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati in conspectu eius" (*Ephes.*, 1, 4).

vocación divina— es, si se entiende bien esto, una contradicción ontológica: la “desesenciación” del ser, la degeneración, la mentira radical; ahí el hombre desmiente su propio ser.

Consecuencia de lo dicho hasta ahora es que todos los seres que han sido hechos consisten en su secundar el plan trazado por quien les ha hecho. Esto se ve bien en los artefactos que construye el hombre. La esencia de un artefacto es su utilidad, su servir para lo que ha sido diseñado por el artífice. Mesa, por ejemplo, significa servir para que alguien coma encima, escriba o deposite objetos sobre ella. Pero si alguien se sienta encima de la mesa, ésta queda profundamente degenerada. En cierto modo se la corrompe, se le arrebatada su esencia si es utilizada como si fuera una silla. *Mutatis mutandis*, también el hombre es una mentefactura divina, y puede usar de su humanidad negándola, negando su ser lo que él es. Es lo que ocurre cuando se proyecta la vida humana, en lo personal o en lo social, de espaldas a Dios y a su plan creador y redentor. No cabe duda que, en buena medida, es lo que ha hecho la humanidad contemporánea. Las dos últimas centurias ofrecen el espectáculo de un diseño de hombre y de sociedad que trata de prescindir del “problema de Dios”; en teoría, parece que hay que garantizar la consistencia interna del mundo aun en la hipótesis de que no haya un Dios (*etsi Deus non daretur*). Este planteamiento de la autonomía de lo humano, sin embargo, en la práctica ha resultado algo más que ajeno a la realidad de Dios creador: en demasiadas ocasiones, y precisamente como consecuencia de ser contrario al diseño divino, ha devenido también contrario al mismo hombre²⁷². El mal moral —el pecado— consiste en esa emancipación prometeica del propio ser creatural (*Hybris*)²⁷³.

La entidad del pecado hace que éste no sólo afecte a la voluntad —y al “supuesto” de esa voluntad, al pecador— sino también al resto de la humanidad, en virtud de la natural sociabilidad del ser humano con sus congéneres. Incluso el cosmos material se ve afectado por ese desorden.

Ahora bien, la peculiar *realidad* del pecado no es definitiva y, si ésta consiste en la rebeldía de la criatura que reniega del Creador —negándose, así, como criatura y, por tanto, como ente— la redención consiste, justamente, en una nueva creación. Y afecta, a su vez, a la totalidad del cosmos. Si éste se ha resentido de los efectos perversos del pecado, también se verá libre de ellos y testimoniará, a su modo, la gloria de Cristo, en quien quedará definitivamente recapitulado²⁷⁴. San Pablo habla de que Cristo ha de “reconciliar consigo todas las cosas” y esto “con su sangre derramada en la cruz”²⁷⁵.

Con otras palabras, la redención del pecado, supone una *liberación* para el cosmos que, como señala F. Ocariz, participará a su manera de la gloria de Cristo resucitado: “La glorificación escatológica de la materia no sólo alcanzará al cuerpo humano sino, en alguna medida, también a todo el cosmos que, en consecuencia, podrá realmente constituir una cierta unidad gloriosa, en

272 Como señala J. MEISNER, allí donde “sólo se habla del hombre, el mensaje de Dios es sumamente actual. Pues humano no es el hombre —¿quién se atreve a afirmar esto a finales del siglo XX?—, sino sólo Dios es humano. Él se ha hecho en su Hijo Jesucristo Dios y Hombre. Quien habla de Dios habla del hombre. Por eso, hay que poner de relieve el más allá, para también dignificar de manera correcta el más acá. De ahí que el hombre tenga sólo una alternativa: o ser hermano en Cristo, o ser camarada en el Anticristo, o celebrar la comunión fraterna, o tomar tierra en el canibalismo” (“*La Iglesia como fermento en el proceso de cambio de la Europa Oriental*”, en XIII Simposio Internacional de Teología: Dios en la palabra y en la historia, Pamplona, 1993, p. 626). En contra de quienes piensan que la religión cristiana invita a un alienante escapismo de las realidades mundanas, C.S. LEWIS se refiere a la eficacia terrena de la esperanza escatológica: “Si leemos la historia veremos que los cristianos que más hicieron por este mundo fueron aquellos que pensaron más en el otro (...). Todos ellos dejaron su marca sobre la tierra, precisamente porque sus mentes estaban ocupadas en el cielo. Es desde que la mayor parte de los cristianos ha dejado de pensar en el otro mundo cuando se han vuelto tan ineficaces en éste. Si nuestro objetivo es el cielo, la tierra se nos dará por añadidura; si nuestro objetivo es la tierra, no tendremos ninguna de las dos cosas” (*Mero cristianismo*, Madrid, 1995, p. 146).

273 Vid. J. PIEPER, *Über dem Begriff der Sünde*, München, 1977.

274 “La visión cristiana del plan divino considera que algún día los cielos caerán. Pero no caerán porque se haya hecho lo correcto. La necesidad de que el mundo sea recreado no surge de hacer lo justo y lo correcto, sino del pecado. Y la fe cristiana propone que hacer lo correcto redime, esto es, planta las bases para los nuevos cielos y la nueva tierra. Pues, en unión con la aceptación de Jesús de la muerte, el obrar lo correcto merece el resurgimiento del resto del universo, un resurgimiento que ya ha comenzado con la resurrección de Jesús, de forma que la elección y el obrar lo correcto se volverá a encontrar de nuevo en el Reino completo. (...) Separarse de las normas morales, que Dios ha hecho cognoscibles mediante la razón y ha confirmado mediante el Evangelio, con la excusa de que carecen de sentido, es olvidar que tienen sentido en la construcción incluso de una ciudad humana o la construcción es discernible sólo para aquellos que pueden contemplar la totalidad del proyecto” (J. FINNIS, *Absolutos morales*, Barcelona, 1991, p. 94).

275 *Col.* 1, 20.

Cristo y bajo Cristo, con los ángeles y con los hombres. Esta glorificación de la entera creación *en Cristo glorioso* será una transformación sobrenatural del cosmos llegando a ser todo él una *nueva creación*. Se alcanzará así la plenitud de la Creación en Cristo, también en cuanto Revelación, porque la materia *glorificada* del mundo representará precisamente una *adecuación* de toda la realidad visible, como objeto propio de los sentidos del hombre glorioso, a la visión intelectual inmediata de la Trinidad²⁷⁶.

Al hablar de “santificación del trabajo”, el Fundador del Opus Dei aludía, entre otras cosas, a la catarsis que en el ámbito del cosmos material es necesaria para librarlo de las reminiscencias del pecado humano. (Es éste, por cierto, el sentido más profundo y justo de la reivindicación ecológica, bien expurgada de todas sus exageraciones teatrales²⁷⁷.) Santificar el trabajo, por tanto, supone lograr que mediante él, que es participación en la tarea creadora –y, según el sentido al que estoy aludiendo ahora, también redentora– de Dios, la realidad recupere la imagen del *digitus Dei* y, por tanto, haga más ostensible su índole creatural, deje traslucir más fácilmente su *quid divinum*. El pecado humano –y las estructuras socioculturales que su repetición comporta– hacen más difícil que el entorno de lo humano, tanto las manufacturas civilizatorias como las mentefacturas culturales, sea ocasión de encuentro con Dios, ámbito propicio para darle la gloria debida y para expresar su divina majestad. Por eso la santificación del trabajo es, en cierto modo, una *consecratio mundi*; puede y debe hacerse sobre todo por los laicos, desde dentro del mundo, devolviéndole su belleza originaria, la armonía característica de la situación en la cual se refleja bien el origen divino de las cosas²⁷⁸.

Volviendo al asunto del pecado, hay algo que escapa a una comprensión cabal, y es el hecho de que, aun consistiendo en una realidad profundamente contradictoria –en el sentido, y sólo en él, que se ha mencionado aquí– al mismo tiempo resulta ser consecuencia no necesaria pero sí necesitada de una libertad creada. Dentro del plan creador –en cuyo menoscabo el pecado formalmente consiste– lo primero que ha querido Dios al crear seres libres es que efectivamente lo sean. Así, afirma Millán-Puelles, “la misma facticidad de la libertad humana es ‘voluntad de Dios’ y, por ende, no una falsa voluntad, ni tampoco una mera veleidad que juega consigo misma”²⁷⁹. En el caso de la persona humana, Dios desea una correspondencia libre a la iniciativa que Él ha tenido al llamarla a la existencia. Con otras palabras, Dios –como cualquier ser personal– desea amar y ser correspondido en ese amor. Pero la condición para eso es la libertad. Es imposible amar –con amor electivo– sin ser libre. Y por el gran bien que supone esa correspondencia amorosa, Dios parece dispuesto a sacrificar su seguridad, es decir, a que, con la misma libertad electiva de la que unos se sirven para amarle, pueda haber otros que le ofendan. Es lo que C.S. Lewis llamaría la “humildad

276 Cfr. F. OCÁRIZ, "La Revelación en Cristo y la consumación escatológica de la historia y del cosmos", en XIII Simposio Internacional de Teología: *Dios en la palabra y en la historia*, cit., p. 384.

277 "La supresión del cielo llevó al hombre a saciar su hambre de eternidad con los bienes de la tierra; de este modo, consumió los bienes del mundo y no se sació de ellos. La explotación exhaustiva (Raubbau) del mundo se basa en la supresión (Abbau) del cielo y de sus riquezas. La catástrofe ecológica de los así llamados países socialistas tiene su causa en la eliminación de la teología. Si el hombre pierde el cielo de la vista, se precipita en el mundo explotando la tierra por encima de sus posibilidades y sin esperanza" (J. MEISNER, cit., p. 625).

278 Vid. la homilía del BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ "Amar al mundo apasionadamente", pronunciada en el campus de la Universidad de Navarra el 8-X-1967 y publicada en *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*, Madrid, 1989, pp. 233–247. Vid. también la Exhortación Apostólica *Christifideles laici*, de JUAN PABLO II, publicada por la Sante Sede en 1988, donde se recogen los resultados de la VII Asamblea del Sínodo de los Obispos, celebrada el año anterior bajo el lema "Vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo".

279 Cfr. A. MILLÁN-PUELLES, *Sobre el hombre y la sociedad*, Madrid, 1976, p. 101. El hilo de la reflexión que ahí hace este autor –acerca del fundamento radicalmente teocéntrico de la dignidad humana– le lleva a una indicación muy sugestiva sobre la libertad religiosa, que tiene mucho que ver con las consideraciones que aquí se han suscitado: "La suavidad de la instancia divina sobre el hombre se identifica realmente con la volición originaria esencialmente fundante de la dignidad de la persona humana. El hecho fundamental, ineludible, de la 'religación' es ipso facto creador y conservador de la libertad propia del hombre y, en consecuencia, también del núcleo mismo de la 'libertad religiosa'. Precisamente porque se trata de una libertad metafísicamente religada a la Voluntad divina, no puede tratarse nunca de una 'religiosidad' que haga traición al libre albedrío humano, formalmente querido y requerido por Dios. La libertad fundante que dialoga con la libertad fundada no es un 'genio maligno' que me engañe con la falsa apariencia de mi libertad. La posibilidad del ateísmo es la imposibilidad de tal engaño. El ateo testifica, a su manera, la sinceridad de la volición divina del libre albedrío humano. Cosa distinta es que él no sea sincero con su propio asumir la libertad como algo fáctico en su más hondo nivel, y que, en rigor, su humanismo inmanente sea, en definitiva, pura excusa y mero narcisismo" (pp. 101–102).

divina²⁸⁰. En palabras de Edith Stein, “la misteriosa grandeza de la libertad personal estriba en que Dios mismo se detiene ante ella y la respeta. Dios no quiere ejercer su dominio sobre los espíritus creados sino como una concesión que éstos le hacen por amor”²⁸¹.

4.– La referencia teológica de lo moral

En el capítulo anterior, al hablar de la creación y el tiempo, mencionábamos que no hay distinción real entre Dios y el acto de crear, pues en Dios, si es acto puro, no puede haber distinción real entre su ser y su obrar. Dicho de otra forma, si Dios es acto puro, es actividad pura y, por tanto, se identifica con la acción de crear, si bien no con el resultado de ésta. Por la misma razón, también Dios se identifica con los decretos de su providencia, con la ley eterna que gobierna el cosmos y con la ley moral ínsita en la conciencia humana por el dedo creador de Dios.

En relación a la ley natural, Juan Pablo II habla de la conciencia moral como algo divino, como la presencia de Dios en el hombre²⁸². La razón es que la conciencia no deformada capta la ley *per modum habitudinis*, de manera que puede considerarse como un “sagrario de la divinidad” en nosotros. Afirma J. Ratzinger:

“El primer estrato, que podemos llamar ontológico, del fenómeno de la conciencia consiste en que en nosotros se ha insertado algo así como un recuerdo primordial de lo bueno y de lo verdadero (ambos son idénticos), en que existe una íntima tendencia ontológica del ser creado a imagen de Dios a promover lo conveniente a Dios. Su mismo ser está desde su origen en armonía con unas cosas y en contradicción con otras”²⁸³.

Esta reflexión tiene en su base lo que señala San Pablo al advertir que “cuando los gentiles, guiados por la razón natural, sin Ley, cumplen los preceptos de la Ley, ellos mismos, sin tenerla, son para sí mismos Ley. Y con esto muestran que los preceptos de la Ley están escritos en sus corazones, siendo testigo su conciencia”²⁸⁴.

“En el hombre –concluye Ratzinger– existe la presencia irrecusable de la verdad, de la verdad del Creador, que se ofrece también por escrito en la revelación de la Historia Sagrada. El hombre puede ver la verdad de Dios en el fondo de su ser creatural. No verla es culpa”²⁸⁵.

El resumen de la ley moral natural se contiene en el Decálogo. Ciertamente, por estar esta ley inscrita en el corazón de todo hombre, no era estrictamente necesario que Dios la manifestara de modo explícito, como de hecho lo hizo a Moisés en el monte Sinaí. Explica Tomás de Aquino que Dios quiso revelar sobrenaturalmente estas verdades morales, así como otras de orden natural – *preambula fidei*– para que llegaran a todos los hombres (no sólo a unos pocos sabios), sin el esfuerzo de quizá mucho tiempo de estudio y discusión filosófico–teológica, y sin mezcla de error. Estos tres argumentos de conveniencia (*omnibus, expedite, nullo admixto errore*) llevan al doctor de Aquino a hablar de una necesidad *moral* de la revelación sobrenatural de esas verdades²⁸⁶. Mas

280 "(Dios) se rebaja para conquistarnos, nos acepta aun cuando hayamos demostrado que preferimos otras cosas antes que a Él y vayamos en pos suya porque no haya 'nada mejor' a lo que recurrir" (*El problema del dolor*, cit., p. 101). Refiriéndose a esta misma humildad, advierte LEWIS que se muestra también "en la apelación divina a nuestros miedos que turba a los lectores nobles de las Escrituras. No es agradable para Dios comprobar que le elegimos a Él como alternativa al infierno. Más bien esto lo acepta (...). Si Dios fuera kantiano y no nos aceptara mientras no acudiéramos a Él movidos por los motivos mejores y más puros, ¿quién podría salvarse?" (*Ibidem*).

281 Cfr. E. STEIN, *Ciencia de la Cruz*, Burgos, 1989, p. 198.

282 Vid. Encíclica *Veritatis splendor*, nn. 54 y 55.

283 Cfr. J. RATZINGER, *Verdad, valores, poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista*, Madrid, 1995, p. 67. "En la anámnisis del Creador, que se identifica con el fundamento de nuestra existencia, descansa la posibilidad y el derecho de la actividad misionera. Se debe y se tiene que anunciar el Evangelio a los paganos porque lo están esperando secretamente. La actividad misionera se justifica posteriormente cuando los destinatarios reconocen la palabra del Evangelio al encontrarse con Jesucristo: sí, eso es lo que he estado esperando" (pp. 67–68).

284 *Rom. 2*, 14–15.

285 RATZINGER, cit., p. 53.

286 "Ad ea etiam quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit homini instrui revelatione divina; quia veritas de Deo per rationem investigata, a paucis hominibus, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum proveniret: a cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est" (*Summ. Theol.*, I q. 1 a. 1).

esta intervención histórica explícita no va en menoscabo de la revelación *natural* de Dios en la razón y el corazón humanos, revelación esta última que se da implícita en el acto creador²⁸⁷.

La presencia de Dios en la conciencia moral no es su única manifestación en nosotros, pero es uno de los testimonios apologeticamente más claros –quizá el más inmediato y directo– de su huella en el hombre. A esto se refirió de algún modo Kant. Como es sabido, toda su filosofía moral toma pie en el hecho de la obligación moral, hecho que postula la afirmación –que en Kant no es cognoscitiva– de Dios como ideal de la razón pura práctica. Ciertamente, su concepto de “fe racional” es confuso, igual que lo es la distinción entre conocimiento y pensamiento y, en general, toda la doctrina de la subrepción trascendental de la razón pura (*Subreption des hypostasierten Bewußtseins*), expuesta en la “Dialéctica trascendental” de la *Crítica de la Razón Pura*²⁸⁸. Sin embargo, cuando Kant habla de los imperativos categóricos lo hace en un sentido que originariamente es correcto: los deberes morales los vivimos efectivamente como categóricos, necesarios, absolutos: nos exigen siempre y bajo cualquier circunstancia. A diferencia de los imperativos meramente hipotéticos –los “consejos de la sagacidad” o las “reglas de la habilidad”– los deberes morales no se formulan *sub conditione*: son absolutos. Ahora bien –y en esto estriba la insuficiencia del planteamiento kantiano– ¿cómo un ser relativo, como es el hombre, puede ser el origen de una obligación absoluta? Explica Millán-Puelles que si el imperativo moral tiene un carácter absoluto, el imperante de ese imperativo sólo puede ser una Persona Absoluta²⁸⁹. J. Seifert observa, por su parte, que “el hecho de que la obligación moral con su majestad e incondicionalidad sea, en cuanto personal, mucho más absoluta que la de todos los bienes de los que procede, es algo que queda sin explicación metafísica y sin un último fundamento, si no se enraiza en el ser absoluto, divino y personal que me habla también personalmente en y a través de la obligación moral”²⁹⁰.

5.– Sobre la ordenación natural del hombre a Dios

La esencial relación del hombre con Dios se funda en el acto creador, y nos proporciona la idea de una “religación ontológica”, fundamento último del hecho religioso propiamente dicho. Éste queda constituido como una respuesta subjetiva a la absoluta dependencia respecto de quien nos ha dado el ser y, con el ser, todo. Se trata, por tanto, de una respuesta moral a un acontecimiento ontológico primario.

Asumiendo algo que es un dato, cabe que uno también lo acepte libremente. Esto sólo les ocurre a las criaturas personales: todos los seres irracionales “aceptan” su religación ontológica –su dependencia– de un modo no inteligente, sin ningún tipo de iniciativa por su parte; no les queda más remedio que depender absolutamente de Dios. Todas las criaturas “responden” a esa llamada al ser, a esa vocación ontológica, de una manera puramente material, digámoslo así, sin darse cuenta, sin hacerse cargo de dicha dependencia; la son, consisten en ella. Sin embargo, los seres personales, que han sido creados a imagen y semejanza de su Creador, pueden responder a esa llamada ontológica *también* de una manera formalmente libre. (Este “también” implica que ya antes han *respondido* de una manera no libre, accediendo al ser.) En otras palabras, el hombre, como toda criatura, también depende absolutamente de Dios. Pero en tanto que criatura *personal* –inteligente y libre– le es dada la posibilidad de asumir explícitamente su situación ontológica: puede darse cuenta de dicha situación y responder a la iniciativa que tiene Dios al crearle; puede agradecersele, dándole culto, procurando manifestar, no sólo con su ser –que ya lo manifiesta de suyo– sino también con su libre obrar, la magnificencia, la excelencia del Creador. Ahora bien, esta respuesta

287 RATZINGER observa que en el relato bíblico de la creación aparece diez veces la expresión Dios habló: “En estas diez veces la historia de la Creación anticipa ya los diez Mandamientos. Nos permite reconocer que en cierta manera estos diez Mandamientos son un eco de la Creación; no arbitrarios inventos con los cuales se han levantado vallas a la libertad del hombre, sino introducción en el Espíritu, en la lengua y en el significado de la Creación, lengua traducida del Universo, lógica traducida de Dios que construyó el Universo (...). Se nos hace perceptible que nosotros, los hombres, no estamos reducidos a nuestro pequeño Yo, sino que estamos inmersos en el ritmo del cosmos” (*Creación y pecado*, p. 50).

288 Vid. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* A 402, A 582–583 y B 610–611.

289 Cfr. A. MILLÁN-PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, Madrid, 1994, pp. 396 ss.

290 J. SEIFERT, *Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung*, Stuttgart, 1976, p. 77.

libre, es preciso subrayarlo, está fundada en algo que en absoluto es libre, que es el haber sido creado.

Dicha respuesta a la vocación ontológica se manifiesta en forma de tendencia natural o “insensata” (no-sentida) hacia el Creador, algo que los filósofos medievales llamaban *voluntas ut natura* o también *appetitus naturalis*. Que sea “natural” significa que nace o brota del mismo ser creado el tender al Creador. Las criaturas personales pueden, además, “corresponder” dialogalmente, y lo que de ese modo hacen es añadir a dicha tendencia nativa una tendencia propiamente electiva, algo que los medievales llaman *appetitus rationalis* o *voluntas ut ratio*: asumen y quieren –aunque sea con una voluntad ineficaz en sentido estricto– esa religación ontológica.

(La teología de la fe católica suele explicarlo en términos de gloria material y formal. Nuestro existir cosmológico, al igual que el de las demás criaturas, da una gloria “material” a Dios, es decir, manifiesta la divina majestad y omnipotencia de una manera inconsciente y no electiva; obedece, sencillamente, al decreto creador. Esto, incluso, puede atribuirse a las almas condenadas, en las que permanece ese *appetitus naturalis*. Precisamente lo fundamental de su padecimiento es la llamada “pena de daño”, que consiste justamente en la insatisfacción radical de ese *appetitus*, la completa imposibilidad –*de facto*, sobrevenida– de satisfacer esa tendencia nativa, en virtud de la culpa contraída *in statu viatoris*. Como es el caso que la condena afecta a seres personales, y éstos son conscientes, en el infierno, de su religación ontológica y de que nunca podrán prescindir de ella –son conscientes del carácter no ablativo de su vocación a la existencia–, su pena se acrecienta aún más, al experimentar que no pueden prescindir de esa tendencia, la cual, no obstante, siempre y necesariamente quedará frustrada.)

El hecho religioso es, así, la respuesta personal –no puramente natural e insensata, sino lúcida y libre– a la llamada al ser, el hacerse cargo de este hecho radical en el que el hombre consiste: haber sido objeto de una consideración explícita, de una iniciativa amorosa que le ha hecho acceder a la existencia. Tal es la principal verdad del hombre. Cabe que sea consciente de este hecho o que viva al margen de él. El hombre puede vivir lúcida o estúpidamente. Pero aunque procure cegarse y vivir indiferente a ella, su religación ontológica no deja de afectarle en su fibra más profunda: todo su ser es depender de Dios.

La actitud del ateísmo práctico –indiferentismo– no puede dejar de verse, a esta luz, en su “imbecilidad”, entendiéndolo por ello la falta de arraigo en la propia realidad, el no hacerse cargo de lo que uno es²⁹¹. Vivir como si Dios no existiese es posible, subjetivamente, para el hombre: éste puede creérselo. Pero, objetivamente, el hombre no podría subsistir un solo instante sin que Dios le mantuviese en la existencia²⁹². Dios no tendría, propiamente, que *hacer* nada para aniquilarle: bastaría con que lo apartase de su consideración²⁹³. El hombre, en efecto, no solamente ha sido creado por Dios, sino que persevera en el ser porque Dios piensa en él constantemente, de manera

291 Imbécil es, literalmente, el que carece de báculo, o sea, el que no tiene en qué apoyarse, el que obra sin fundamento. Dice SAN BUENAVENTURA: "Quien aquí no ve, es ciego. Quien aquí no oye, está sordo y quien aquí no empieza a ensalzar y a adorar al Espíritu Creador, es que está mudo" (citado por RATZINGER, *Creación y pecado*, p. 47). No sin cierta ironía observa A. FROSSARD "mientras la idea de un acto creador no reclama más que un solo milagro, la de la evolución exige al menos uno por segundo desde el hervidero de las partículas iniciales, pero esta dificultad no ha desanimado jamás a los sucesores de Haeckel ni a los monos, siempre dispuestos a imitarnos, y acerca de los cuales a uno se le ocurre a veces que tendrían una brillante idea si nos pusieran de nuevo en el telar y volvieran a fabricarnos (...). La razón no sólo puede probar muy bien la existencia de Dios, sino que, además, nunca ha conseguido probar otra cosa, de tal forma que el único medio que ha encontrado para evitar esta conclusión ha consistido en ponerse ella misma en tela de juicio. Uno se pregunta cuánto tardará todavía la inteligencia humana en ver lo que hay de evidente, de genial y de gozosamente realista en la idea de creación divina, comparada con el sueño racionalista de una nada batida a punto de nieve, ¡y que piensa!" (*Preguntas sobre el hombre*, Madrid, 1994, pp. 17 y 122).

292 "Sosteniendo todas las cosas, (Dios) hace que sean lo que son (...). Pues la criatura sin el creador se esfuma" (*Gaudium et spes*, n. 36).

293 Afirma TOMÁS DE AQUINO: "Esse per se consequitur formae creaturae, supposito tamen influxu Dei, sicut lumen sequitur diaphanum aëris, supposito influxu solis. Unde potentia ad non esse in spiritualibus creaturis et corporibus caelestibus magis est in Deo, qui potest substrahere suum influxum, quam in forma vel materia talium creaturarum" (*Summ. Theol.*, I q. 104 a. 1 ad 1m). "Quia non habet radice in aëre, statim cessat lumen, cessante actione solis, sic autem se habet omnis creatura ad Deum, sicut aër ad solem illuminantem" (*ibid.* resp.).

que si por un instante dejara de hacerlo, volvería inmediatamente a la nada, de donde por voluntad divina, y de manera enteramente gratuita, ha salido²⁹⁴.

Todo esto ilustra, a su vez, la profunda inmoralidad del proyecto moderno y tardomoderno de diseñar la vida humana, en lo personal y en lo social, de espaldas a la realidad de la creación²⁹⁵. El primer mandato de la ley moral *natural* es amar a Dios sobre todas las cosas, secundar de una manera libre y amorosa esa inclinación insensata en la que materialmente consiste el propio ser. Esta religación ontológica es, en expresión de Millán-Puelles “la hipótesis sustancial” que media nuestra libertad, haciéndola relativa, nativa, arraigándola en nuestro propio ser natural.

Es preciso señalar la insuficiencia de la noción de hombre como una índole autárquica. Buena parte del pensamiento moderno se ha empeñado en ver una especie de contradicción entre la afirmación de Dios y la de la libertad humana²⁹⁶, porque ésta se ha concebido de una manera fundamentalmente reivindicativa, desarraigándose de la referencialidad básica de la libertad humana respecto a Dios, que es su auténtico origen. Como dice J. Ratzinger, “el Universo existe para la adoración (...). Dios ha creado el Universo para entablar con los hombres una historia de amor”²⁹⁷.

La profunda aporía a la que aboca el discurso moderno sobre la libertad procede de no verla fundada en la dependencia ontológica que el hombre tiene en tanto que criatura y, aún más, en tanto que hijo. Es lo que L. Polo llama “libertad nativa”. Decir que uno es libre porque uno es independiente carece de sentido, porque, como subraya este autor, “si soy independiente, la libertad es absurda. La libertad es la reduplicación de mi no independencia: depende de aquello de lo que depende la intensidad de libertad que yo sea. Al ser muy libre tengo que serlo respecto de Dios”²⁹⁸.

En contra de la diáiresis propuesta por Kant entre naturaleza y libertad, ésta se instala en el núcleo mismo de la naturaleza personal y, por tanto, nace o surge de ella. Por la misma razón que no nos hemos dado esa naturaleza ni el acto de ser, tampoco nos hemos dado libremente la libertad. Éste es el límite ontológico de la libertad de albedrío y, así, la pretensión de una autonomía absoluta es, sencillamente, inhumana: no responde a nuestro ser relativo, radicalmente dependiente. Refiriéndose al fundamento metafísico de este arraigo de la libertad en el ser, F. Ocariz observa lo siguiente:

“Estos dos aspectos de la persona (subsistencia y naturaleza espiritual) están unidos entre sí. De hecho, precisamente porque la forma sustancial del hombre tiene el ser por sí, y no por su unión con la materia, esta forma es espiritual; y justamente porque el alma humana tiene *per se*

294 "Con la remoción de la fuerza divina cesaría la existencia, el hacerse y el subsistir de cualquier criatura: (el Verbo) sustenta por tanto todas las cosas en cuanto a su existencia, y la sustenta también en cuanto a sus obras por ser la causa primera" (TOMAS DE AQUINO, In *Heb.* Ep. 1, 2). El Apocalipsis narra la visión profética de SAN JUAN, en la que aparecen postrados ante el Trono del Cordero los veinticuatro ancianos; adoran a Dios con estas palabras: "Eres digno, Señor, Dios nuestro, de recibir la gloria, el honor y el poder, porque tú has creado el universo; porque por tu voluntad lo que no existía fue creado" (*Apoc.* 4, 11).

295 El siguiente paso es ya el planteamiento cínico de que no es Dios quien crea al hombre a su imagen y semejanza, sino el hombre quien crea a Dios de esa manera. El primero que expone abiertamente este planteamiento es L. FEUERBACH en su *Esencia del Cristianismo*. Aquí aparece de modo explícito el concepto de alienación religiosa, que posteriormente desarrollará el marxismo. La idea marxiana de la religión tiene, en su origen, mucho que ver con la teoría de Feuerbach, según la cual la imagen de Dios que el cristianismo ofrece no sería otra que la del hombre perfecto. Esta imagen, enajenación sublimante de la auténtica y real, es propuesta como objeto de reverencia. La actitud religiosa, para Marx, no sería más que un oculto narcisismo que, curiosamente, hace que el hombre se olvide de su auténtico mundo y atiende sólo al más allá. La esperanza en una vida ultraterrena es como un opio alucinógeno: ilumina un mundo inexistente y oscurece los perfiles del mundo real-material, con el efecto perverso de que el hombre se despreocupa de la realización de las exigencias de la justicia aquí. El hombre religioso –y especialmente el cristiano– deposita sus preocupaciones en Dios, pero dejando de ocuparse de este mundo: "Jacta super Dominum curam tuam, et ipse te enutriet" (*Ps.*, 54, 23). En definitiva, para que el hombre recupere su verdadera identidad –su voluntad, su libertad, su capacidad de juicio propio– y para que sea capaz de construir un mundo justo y feliz, habrá de emanciparse de la alienación religiosa, la más destructiva de todas por mantenerle en la mentira, en el engaño de esperar esa justicia y felicidad en una vida ultraterrena. Su auténtica salvación pasa por desembarazarse de Dios y de la religión. (Vid. el texto de C.S. LEWIS cit. en la nota 372). F. NIETZSCHE dirá, por su parte: "Yo revelo mi corazón, amigos míos. Si hubiese Dios, ¿cómo soportaría el no serlo?" (*Así habló Zaratustra*, Buenos Aires, 1951, p. 92).

296 El caso quizá más conocido es el del ateísmo positivo y constructivo de Nietzsche y Sartre. Vid. C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma, 1969, y *Drama del hombre y misterio de Dios*, Madrid, 1977.

297 *Creación y pecado*, pp. 53 y 54.

298 L. POLO, *Quién es el hombre. Un espíritu en el mundo*, Madrid, 1990, p. 223.

(si bien no *a se*) el acto de ser, puede obrar *per se*, ya que el obrar sigue al ser y el modo de obrar al modo de ser: obrar *per se* es tener el dominio sobre las propias acciones; es decir, tener *libertad*. Pero ya que el alma tiene el *esse per se*, pero no *a se*, la libertad es capacidad de obrar *per se* (autodeterminación, autodominio) pero no *a se*: de hecho, si el fundamento metafísico real de la libertad es el ser, y a su vez el ser finito participa del Ser Infinito que le fundamenta, resulta que la libertad está fundada y, por lo tanto, depende de Dios (no es absoluta y debe orientarse a Dios, a la elección –su acto propio– del bien que tiene para el hombre razón de fin último)²⁹⁹.

Todo esto implica que parte esencial de nuestra verdad ontológica sea precisamente el deber categórico de rendir culto al Creador por encima de toda criatura, deber en el que arraiga la base y razón de cualquier otro deber. Un deber no puede ser fundado, en último término, en un acuerdo intersubjetivo meramente humano, sino en el decreto creador. Si no nos damos el ser ni la naturaleza personal, no podemos darnos la ley moral. Ahora bien, tanto los deberes morales como los religiosos se comprenden efectivamente como una apelación a la libertad humana. No se *imponen* a una naturaleza petrea sino que se *proponen* a la naturaleza libre. En esto estriba su eficacia: en que resultan ineficaces ante la noción humana (la mala voluntad). O son secundados de una manera libre o no lo son en forma alguna, si bien no dejan, por eso, de apelar a la conciencia (continúan siendo deberes). En otros términos: su condición obligatoria no reside en que de hecho sean obedecidos sino en que no dejan de requerir al libre albedrío en la forma de una propuesta que, de ser asumida, lo será siempre de una manera electiva, no necesaria.

6.– Autonomía y teonomía

Al referirnos a la fundamentación teocéntrica de la ley moral, señalábamos la conciencia como el lugar natural donde el hombre puede encontrar, de manera más inmediata y directa, la huella de Dios y su dependencia creatural. A la vista de lo expuesto en este capítulo, podemos concluir que la dependencia absoluta de Dios no desdice, ni mucho menos anula, el grado de autonomía que, precisamente Él ha querido conceder al hombre.

En relación al tema de la “autonomía de lo terreno” se puede destacar la claridad y ponderación del Concilio Vaticano II en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*:

“Si por autonomía de la realidad terrena se quiere decir que las cosas creadas y la realidad misma gozan de leyes y valores propios que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esa exigencia de autonomía. No es sólo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que, además, responde a la voluntad del Creador. Pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de su particular regulación que el hombre debe respetar, con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte. Por ello, la investigación metódica de todos los campos del saber, si está realizada de una forma auténticamente científica y conforme a las normas morales, nunca será en realidad contraria a la fe, porque las realidades profanas y las de la fe tienen su origen en un mismo Dios. Más aún, quien con perseverancia y humildad se esfuerza por penetrar en los secretos de la realidad, está llevado, aún sin saberlo, por la mano de Dios, Quien, sosteniendo a todas las cosas, da a todas ellas el ser. Son a este respecto de deplorar ciertas actitudes que, por no comprender bien el sentido de la legítima autonomía de la ciencia, se han dado a veces entre los propios cristianos; actitudes que, seguidas de agrias polémicas, indujeron a muchos a establecer una oposición entre la ciencia y la fe.

Pero si *autonomía de lo temporal* quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno a quien se le escape la falsedad envuelta en tales palabras. La criatura sin el Creador desaparece. Por lo demás, cuantos creen en Dios, sea cual fuere su religión, escucharon siempre la manifestación de la voz de Dios en el lenguaje de la creación. Más aún, por el olvido de Dios la propia criatura queda oscurecida”³⁰⁰.

299 Cfr. F. OCÁRIZ, *Las razones del tomismo*, Pamplona, 1980, p. 78.

300 GS, n. 36.

Hay un sentido en el que resulta plenamente legítimo hablar de autonomía de la voluntad, y es el que reconoce el carácter inalienable de ésta. La voluntad puede ser educada, motivada, ayudada desde fuera, pero nunca suplantada. Es verdad que, en sentido estricto no hay una voluntad heterónoma. Hay *leyes* heterónomas. (De hecho, en la medida en que es fundamento de obligaciones, toda ley es heterónoma³⁰¹). Pero la voluntad a la que apelan, o es autónoma, o no es voluntad, al menos según el modo de la *voluntas ut ratio*³⁰². Esto es consecuencia de la reflexividad originaria del querer humano. Éste puede estar *condicionado* por motivos heterónomos –siempre lo está en alguna forma– pero sólo puede estar *determinado* por él mismo. En último término, yo puedo tener razones para querer lo que quiero, pero la razón fundamental no es, digámoslo así, una razón –un motivo–: la causa principal es que *lo quiero*. Por tanto, en todo acto mío de querer, además de querer lo que quiero, concomitantemente *quiero mi propio querer*. De esta suerte, no hay otra forma de querer humano elícito que no sea queriendo mi querer, es decir, “porque me da la gana”, como es corriente oír en castellano.

El problema de la autonomía de la voluntad, en fin, mantiene una estrecha analogía con el de la conciencia, al que ya se ha hecho referencia más arriba. Desde el punto de vista teológico, J. Ratzinger ha acertado a explicarlo con particular penetración: “El amor de Dios, que se concreta en los Mandamientos, no nos es impuesto desde fuera, sino que es inculcado en nosotros de antemano (...). La anámnesis sumergida en nuestro ser necesita ayuda exterior para percatarse de sí misma. Pero la ayuda exterior no está enfrentada, sino coordinada, con ella: cumple una función mayéutica, no le impone nada extraño, sino que la consume y consume su constitutiva apertura a la verdad”³⁰³.

La conciencia, siendo subjetiva, es fuente y criterio último de la obligación moral, y la razón de esto no puede ser otra que el hecho de que la conciencia pone de manifiesto su origen trascendente y le hace presente al hombre su condición de criatura³⁰⁴.

7.– La adoración

Es preciso completar el tratamiento de la actitud humana ante la creación con una breve explicación de la primera obligación moral que se deriva de la condición de criatura libre, a saber, el reconocimiento de Dios como tal y, por tanto, su adoración religiosa por parte de la criatura racional.

Refiriéndose a la Eucaristía, Juan Pablo II afirma: “Es preciso que el hombre dé honor al Creador ofreciendo, en una acción de gracias y de alabanza, todo lo que de Él ha recibido. *El hombre no puede perder el sentido de esta deuda*, que solamente él, entre todas las otras realidades

301 Con todo, no está de más precisar, con A. LAUN, que “la obligación es, a la vez, autónoma y heterónoma. Autónoma, porque sólo la ley conocida es obligatoria y porque ésta se halla ligada esencialmente con la condición humana; heterónoma, porque esta ley está inserta en el corazón de los hombres, pero no ha sido creada por ellos ni depende en modo alguno de su voluntad” (*La conciencia. Norma subjetiva suprema de la actividad moral*, Barcelona, 1993, p. 77).

302 La fórmula *voluntas ut ratio* se suele traducir como “apetito elícito”, mientras que la *voluntas ut natura* equivale a “apetito natural”. Ésta última consiste en una tendencia insensata hacia algo, a saber, una tendencia que se da sin necesidad de que su sujeto sea consciente de ella, mientras que la primera sólo se verifica cuando el sujeto –aquí siempre personal– se mueve a sí mismo hacia un fin, buscándolo conscientemente. Toda tendencia natural es espontánea, es decir, surge sin violencia de la naturaleza misma del ente que tiende, pero, por la misma razón, no es libre, al ser una tendencia sin conciencia. En cambio, la tendencia elícita surge cuando el sujeto se fuerza a sí mismo en una dirección determinada, ciertamente porque sabe de la bondad de lo que quiere, pero radicalmente porque quiere. Querer porque se quiere es una fórmula que, sin ser suficientemente clara, es expresiva de la peculiar reflexividad de la voluntad, de su capacidad de hacerse objeto de sí misma. A este querer autotemático es al que apunta el sentido más válido de la palabra “autonomía”. A su vez, la persona humana puede querer algo operable por facultades distintas de la voluntad misma –por ejemplo, cuando quiero andar, o coger una cosa– o puede dirigir su voluntad hacia un objetivo sin mediación alguna, aunque se trate de un querer ineficaz. En el primer caso se suele hablar de actos imperados de la voluntad –ésta impera a otras potencias ejecutivas– y en el segundo de actos elícitos, es decir, aquellos que la voluntad ejerce por sí misma, sin auxilio de ninguna otra potencia.

303 *Verdad, valores, poder*, p. 69. Afirma SAN BASILIO: “El amor a Dios no descansa en una disciplina impuesta sobre nosotros desde fuera, sino que está infundido constitutivamente en nuestra razón como una capacidad y una necesidad” (citado por RATZINGER, *ibid.*, p. 66).

304 “La conciencia es la suprema norma subjetiva del agente en cuanto que es una regla obligada incondicionalmente a la verdad transubjetiva y justamente por eso es una norma obligatoria. Es pues una norma normada que norma: norma subjetiva para la persona (norma normans), objetivamente ligada a la verdad y, por tanto, a la vez, norma normada” (LAUN, op. cit., p. 87).

terrestres, puede reconocer y saldar como criatura hecha a imagen y semejanza de Dios. Al mismo tiempo, teniendo en cuenta sus límites de criatura y el pecado que lo marca, el hombre no sería capaz de realizar este acto de justicia hacia el Creador si Cristo mismo, Hijo consustancial al Padre y verdadero hombre, no emprendiera esta iniciativa eucarística. El sacerdocio, desde sus raíces, es el *sacerdocio de Cristo*. Es Él quien ofrece a Dios Padre el sacrificio de sí mismo, de su carne y de su sangre, y con su sacrificio justifica a los ojos del Padre a toda la humanidad e indirectamente a toda la creación”³⁰⁵.

En la peculiaridad de su condición libre, al hombre se le abren dos alternativas en el práctico vivirse como tal, más concretamente, el hombre puede asumirse a sí mismo, de modo libre, según dos formas existencialmente básicas: puede entenderse como plenamente *autónomo*, sin deberle nada a nadie, o bien puede entenderse a sí mismo como el resultado de un don que, en primer lugar, ha de agradecer a su Creador. En palabras de von Balthasar: “El hombre puede libremente elegir cuál es la libertad que prefiere: la de un puro origen a partir de sí mismo, con lo que soporta no tener ni razón suficiente ni objetivo satisfactorio para esta libertad autogobernable y por ello tiene que conformarse con el disfrute de su autonomía; o la de la actitud de agradecimiento continuo por el propio ser dirigido a la libertad absoluta, la cual ya desde siempre ha abierto a la finita el espacio en el que pueda realizarse a sí misma” (en Cristo)³⁰⁶.

Ambas formas, en rigor, son modos libres que el hombre tiene de asumir su propio ser. Sólo uno de ellos, además de ser libre, encuentra un eco en su verdadera condición ontológica. El otro, sin dejar de ser libre también, desfigura radicalmente dicha condición. “Yo me encuentro conmigo, en cierto modo, como con algo a lo que yo no he hecho, y no tengo el derecho de tomarme a título, tan solo, de *ego faciens* de lo que libremente voy haciéndome, porque tal manera de asumirme lesiona los derechos naturales del ser por el que soy un *ego factum*. Esta *iniuria* queda castigada por la angustia ante mi propia libertad”³⁰⁷.

Esta es, sin lugar a dudas, la *opción fundamental* del hombre, base de todas las demás opciones *categoriales*. El hombre puede aceptar su condición creatural o fingirse “creador” de sí mismo, artífice y escultor de su propio ser. La filosofía contemporánea –en especial el existencialismo heideggeriano y sartreano– han desarrollado profusamente esta noción de hombre como autor de sí mismo, de su propia *vida biográfica*, al decir de Ortega, tanto de su diseño como de su ejecución. La cuestión nuclear, con todo, es si el hombre es el *único* autor, o si más bien es *co-autor* de algo que ya está básicamente diseñado, y ejecutado, y que justamente supone la base suficiente y necesaria de la libre construcción de su ser; se trata, en fin, de ver si en dicha construcción *colabora* o sencillamente va solo.

En palabras del Cardenal Ratzinger: “Si el sujeto autónomo es el que tiene la última palabra, entonces, también puede quererlo todo. Y quiere de la vida lo máximo que se pueda obtener de ella. A mí, esto me parece uno de los más graves problemas de la existencia actual. Dicen ‘la vida es breve y complicada, tengo que conseguir todo lo que pueda de ella’, y ‘eso no me lo podrá impedir nadie’. Y se sigue pensando ‘tengo que volcarme en mi propia vida, tengo que realizarme’, y ‘nadie me convencerá de lo contrario’. ‘Si alguien interviene en mi vida incomodándome, es enemigo de mi propio yo’”³⁰⁸.

Sólo si fuéramos seres absolutos seríamos absolutamente dueños de nuestra propia vida. La ficción de una humana libertad sin límites es eso, una ficción. Pero el hombre cuenta con la

305 JUAN PABLO II, *Don y Misterio*, Madrid, 1996, pp. 91–92.

306 Cfr. H.–U. VON BALTHASAR, *Teodramática*, vol. III (*Las personas del drama: el hombre en Cristo*), Madrid, 1993, p. 42.

307 Cfr. A. MILLÁN–PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, Madrid, 1967, p. 410.

308 J. RATZINGER, *La sal de la tierra*, Madrid, 1997, p. 178. Añade: “En el fondo de los documentos de El Cairo y Pekin (en la Conferencia sobre población y desarrollo, y en la Conferencia sobre la mujer, de las Naciones Unidas), se percibe esta concepción del mundo. Se concibe al hombre de un modo puramente individualista, el hombre sólo es él mismo. Al hombre le han suprimido una relación que le pertenece y que necesita para llegar a ser él mismo. Ese derecho sobre sí mismo de ser su última instancia, y ese otro derecho a hacerse dueño de tanto como pueda en la vida –sea del modo que sea– y a que nadie pueda impedirselo, es propio del sentido de la vida que actualmente se ofrece a los hombres. Estando así las cosas, es natural que el ‘tú no puedes hacer eso’ –hay reglas a las cuales todos debemos someternos– sea una ingerencia en mi vida, se convierte en una agresión contra la que hay que estar bien armado. Y aquí es donde encontramos la cuestión fundamental que hay que debatir: ¿cómo es feliz el hombre?, ¿qué tiene que hacer exactamente con su vida?, ¿es cierto que sólo él puede ser su propia norma para poder ser feliz?” (*ibid.*).

capacidad de diseñar su propia realidad partiendo de una percepción de sí mismo que también puede ser ficticia. Tal ficción, en el fondo, está presente en la tentación de la soberbia (*hybris*) que la serpiente utilizó con Adán y Eva. Continúa Ratzinger: “Cuando nos creemos dueños de nosotros mismos y con poder para juzgarlo todo, nos destruimos. Porque no estamos en una isla con nuestro propio yo, no nos hemos creado a nosotros mismos; hemos sido creados y creados para el amor, para la entrega, para la renuncia, sabiendo negarnos a nosotros mismos. Sólo si nos damos, sólo si perdemos la propia vida –como dijera Cristo– tendremos vida”³⁰⁹.

La libertad no puede ser ajena a la verdad sobre lo que somos, pues una libertad desarraigada de la realidad no es una libertad real. A su vez, la idea de que la realidad es únicamente lo que el hombre hace de ella con arreglo a sus intereses o concupiscencias puede llevar a un uso abusivo de la naturaleza que acabe yendo contra el propio hombre. En definitiva, si la naturaleza es pura disponibilidad, pura plasticidad para el proyecto humano, en el fondo, la naturaleza humana es pura libertad sin regla, sin principio pero, por lo mismo, pura libertad ficticia y, al cabo, esclavitud real del hombre a sus propias pasiones o caprichos, o pura esclavitud de unos hombres para otros. Es falsa una libertad que se “libera” de la verdad. “Afiliarse” a la realidad, en cambio, no es esclavitud sino libertad, y es perfectamente compatible con hacer un diseño creativo de la realidad y de uno mismo, si bien partiendo de una base fáctica, que es lo que el hombre es de modo natural.

La verdad que originariamente se encuentra en el planteamiento de la real, aunque también relativa, disponibilidad que el hombre tiene respecto a la realidad– acaba perdiéndose de la misma forma en que una naturaleza entendida como absoluta disponibilidad para el hombre, acaba dejando de ser naturaleza para convertirse en cultura. Es verdad que la naturaleza humana incluye esencialmente su índole cultural, pero no es verdad que todo en el hombre sea cultura (hechura suya).

Esta misma idea podría formularse así: es verdad que toda la realidad humana está mediada social y culturalmente, pero no que la realidad humana se reduzca a su mediación sociocultural. Incluso la libertad humana fundamental es algo natural en el hombre, no adquirido o conquistado por él. Todo lo que el hombre conquista libremente gravita sobre la base de una libertad que él no ha conquistado, que es innata o, más bien, que nace con él (por eso se dice que es “natural”). El hombre no ha decidido libremente ser libre. Por eso su libertad no es absoluta; en definitiva, porque él mismo no es un ser absoluto.

Como consecuencia de la actitud religiosa de adoración a Dios como creador –dueño absoluto de la realidad, también humana– y la intelección de la vida humana principalmente como culto a la majestad divina, lleva como consecuencia, por tanto, el respeto a la naturaleza real de las cosas que Él ha hecho. No cabe duda de que una cierta imagen de esto podemos encontrarla en la sensibilidad ecológica. Pero dicha sensibilidad ha de ser profundizada –a veces purificada de algunos excesos teatrales– y, sobre todo, ha de ser cultivada con coherencia.

Señala Ratzinger el gran déficit de coherencia que a menudo se advierte en ciertos movimientos ecologistas: “Arremeten con pasión muy comprensible y justificada contra la contaminación del medio ambiente, mientras tratan la autocontaminación espiritual del hombre como si fuera uno de sus derechos a la libertad. Ahí hay algo erróneo. Eliminamos la contaminación cuantificable, pero no prestamos atención a la contaminación espiritual del hombre –que es parte de la Creación– (...) Mientras sigamos cultivando en nuestro interior esa caricatura de libertad, es decir, la libertad de la destrucción espiritual, todos los cambios que queramos dirigir hacia el exterior serán ineficaces. Creo que habría que prestar más atención a esto. No sólo la naturaleza tiene leyes, disposiciones y un orden de vida que hemos de seguir si queremos vivir en y de ella. El hombre es criatura y, como tal, tiene también un orden en la Creación. El hombre no puede hacer nada arbitrariamente, por sí mismo. Para poder vivir desde dentro, tiene que reconocerse como criatura y procurar tener en su interior la pureza del ser criatura, algo así como una especie de ecología espiritual, si queremos llamarlo así. Cuando no se entiende este punto central de la ecología, todo lo demás es inútil. El capítulo 8 de la Carta a los Romanos lo explica muy claramente. Dice que Adán, o sea, el hombre interiormente contaminado, trata a la Creación como a una esclava y la somete, y que la Creación sometida gime por ello. Hoy en día escuchamos a la Creación gemir como nunca. Pablo, además, añade que la Creación espera la presencia del Hijo

309 *Ibid.*, p. 179.

de Dios para poder respirar, y que sólo respirará cuando se vea sometida a hombres que sean un reflejo de Dios”³¹⁰.

También en la verdad sobre la creación encontramos una pedagogía interesante de lo que ha de ser el trato del hombre con la realidad corpórea —natural, en sentido amplio— y consigo mismo. Amar la naturaleza es amar la hechura divina y, en ella, a su Hacedor. Pero la naturaleza creada incluye al hombre, híbrido de cuerpo y espíritu, que no puede comprenderse, por tanto, sólo de un modo “naturalista”, y que tampoco se ha dado el ser a sí mismo.

PARTE III

LAS CIENCIAS DE LA EVOLUCIÓN COMO PUNTO DE PARTIDA DE LA INFERENCIA METAFÍSICA DE DIOS CREADOR

Esta última parte se propone mostrar 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 (No hay pruebas físicas ni matemáticas de Dios).

La evolución, en efecto —al menos como hipótesis, si no tesis probada (personalmente creo que no está de modo apodíctico)— *bien fundada en ciertos fenómenos establecidos por la observación metódicamente realizada desde diversos sectores científicos, presupone 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.

Es indudable que la Metafísica de la creación 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 fenómeno de la evolución de lo inerte a la vida, el origen de las especies y la emergencia del fenómeno humano, por ejemplo). Este es el objetivo primero de esta tercera parte del presente ensayo. No hay oposición sino complementariedad circular entre los diversos niveles de conocimiento humano (cfr. Anexo al final de este ensayo).

Es muy importante para lograr ese objetivo —como señalábamos en la introducción metodológica— distinguir con cuidado lo que es realmente un *hallazgo seguro de la ciencia y lo que sólo tiene un valor simplemente hipotético*³¹¹, como ocurre especialmente en las 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 irritante, que pretenden excluir el creacionismo bíblico y el de la filosofía clásica de inspiración cristiana como incompatible con la ciencia (recuérdese el caso paradigmático del influyente profesor de Harvard Edward O. Wilson al que nos referimos al comienzo de este ensayo). Desenmascararlas, poniéndolas en evidencia, es uno de los objetivos que aquí me propongo.

CAPÍTULO I

EVOLUCION Y CREACION.

1– Evolucionismo y cristianismo.

310 *Ibid.*, pp. 249–250.

311 A. MILLÁN PUELLES, *Fundamentos*, cit, 216–217.

Pío XII en la Encíclica *Humani generis* de 1950 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 original³¹².

Juan Pablo II enseña en su catequesis —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, Juan Pablo II 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 reflexiones que tienen gran interés, porque se hacen eco del progreso de la ciencia en el ámbito de la evolución en los tiempos recientes:

Hoy, casi medio siglo después de la publicación de la encíclica, nuevos conocimientos llevan a pensar 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 teoría³¹³.

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; miembros de la Comisión Internacional de Teólogos, y quince científicos, filósofos y teólogos pertenecientes a ocho países diferentes. Se reafirmó 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"³¹⁴. Es inaceptable el evolucionismo materialista, que intenta

312 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". (*Allocución*, 20-IV-1985).

313 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. "Algo más que una hipótesis" no parece indicar, a mi juicio, que sea considerada la teoría de la evolución como una tesis *cierta*, sino con un alto grado de probabilidad. No faltan estudiosos que la niegan, de gran seriedad y prestigio científico, como veremos al final de este capítulo.

314 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

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". No hay, pues, evolución creadora, sino creación "evolvente"³¹⁵.

Ya hemos expuesto en la I parte que es vana la pretensión de extraer de la Biblia conocimientos de ciencia natural. La Revelación divina 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-científicas³¹⁶.

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.

(véase, del mismo autor, *Las fronteras del evolucionismo*, Sº, Madrid 1991, donde trata estas cuestiones con mayor detalle).

315 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.

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

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.

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 teología³¹⁷.

“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 leva 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”³¹⁸.

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 como ha surgido materialmente el cosmos, ni cuando apareció el hombre, sino más bien de descubrir cual es el sentido de tal origen".

2– La emergencia de lo nuevo en el proceso evolutivo desde el comienzo absoluto postula la Creación

Aunque se pueda admitir razonablemente la existencia de la evolución, si se prueba que hay motivos suficientemente sólidos, es forzoso reconocer 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*

317 La ciencia natural 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.

318 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.

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).

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 evolucionismo³¹⁹.

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 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. 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*³²⁰.

Pero, aunque se mostrara que el Ataporquensis sea predecesor del Neanderthal (una hipótesis muy problemática), está hoy probado que éste no es 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 ambiguo³²¹.

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

319 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.

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

321 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).

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 excluída la casualidad y corfirmada 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".

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 evolución*, o 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 la 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 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 microscópica³²². 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, y que ignoran su decisiva aportación siempre válida en torno a los años 60 y 70). Veámoslo.

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

El modelo del Big-Bang, la Gran Explosión³²³ frecuentemente admitido en la actualidad (si bien en modo alguno probado)³²⁴, calcula que la edad del universo estaría comprendida entre los

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

323 El modelo de la Gran Explosión fue propuesto por el astrónomo y sacerdote católico belga GEORGES LAMAITRE 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. Cf. M. ARTIGAS, *Ibid*, 117. El modelo de la gran explosión goza, en general de buena salud, pero plantea importantes interrogantes. Un artículo de 1994 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

10.000 y 20.000 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 las 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"³²⁵.

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 vida³²⁶.

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

a. *El origen de la vida.*

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; 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 constituyen las proteínas— 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

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.

324 M. ARTIGAS, *Desarrollos recientes en evolución y su repercusión para la fe y la teología*, en "Scripta theologica" XXXII (2000), 243—263.

325 M. ARTIGAS, *Ibid*, 118.

326 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.

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 propuestas³²⁷, 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.

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”³²⁸—: 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 inorgánicos³²⁹.

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 radical* 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 evolvete*.

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!³³⁰.

El misterio es cómo pueden estas estructuras moleculares complicadísimas y microscópicas dominar la materia hasta asumirla desde fuera y elevarla hasta su "inmanente" actividad

327 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).

328 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.

329 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”.

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

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 las especies vivientes que se van originando sucesivamente en la así llamada historia natural de la evolución biológica.

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 ser³³¹. En efecto, cuando aparecen —incluso los más simples conocidos, 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 suficientes 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

331 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 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.

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*”³³².

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 —nos encontramos hoy bien encaminados en esa dirección, desde las investigaciones ya citadas de Stanley Miller, Harold Grey y Antonio Lozano—, 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 esta 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 hace tres mil millones de años*, que es el objeto de otra ciencia, 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)³³³.

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 de las especies. 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, como observamos en el epígrafe anterior introductorio.

332 Un sabio tan poco sospechoso de “idealismo” o de “espiritualismo” como el soviético A. Oparine 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 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. OPARINE, *L'origine et l'évolution de la vie*, Moscú ed. de la Paix, 7. (Cit por C. TRESMONTANT, *ibid*).

333 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.

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 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 neo—darwinismo 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>>, 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.

Algunos autores niegan —oponiéndose al darwinismo— que la selección natural sea lo decisivo, como M. KIMIURA (cfr. *“Investigación y ciencia”*, n° 40, 1880, 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”.

El Universo se nos muestra, en efecto, a la observación científica de cambio de siglo —según el modelo más difundido en el neodarwinismo triunfante—, 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 creatice*). *La historia pasada no puede explicar la novedad de ser emergiendo en su seno*³³⁴.

334 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 deslizando 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, nutrirlos, 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

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 nada³³⁵.

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 concebible³³⁶. 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 Aquino³³⁷ 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 aquélla 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 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 los miles de millones de estrellas de nuestra galaxia, como en todo el conjunto de galaxias que forman el Universo.

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

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

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

337 *Contra Gentes*, cc. 31–38.

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 ateísmo" 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)³³⁸.

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

En un momento determinado de la evolución biológica —muy reciente comparado con la historia natural entera desde los 18.000 millones de años del presunto³³⁹ 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 autrolopitecus 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

338 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 trascendente, 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 ateísmo es, pues, una desvinculación del mundo. El panteísmo es pereza metafísica, pues se detiene acríticamente 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.

339 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 procedente 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 apologetico fácil.

obligan a cambiar los esquemas. Intuyo que dentro de veinte años, con las investigaciones de Atapuerca y de otros yacimientos descubiertos después, se propondrá otro modelo bastante distinto de los actuales. ("Et ita porro")³⁴⁰.

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)³⁴¹

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"³⁴².

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.

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" inmateriales, 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 montaña³⁴³. No hay duda de que se trata de una entidad experimental: antes no existía, y ahora

340 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.

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

342 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").

343 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.

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)³⁴⁴.

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 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 evolución biológica, 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.

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 inferiores³⁴⁵.

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 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"³⁴⁶.

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

345 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.

346 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).

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*³⁴⁷. 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"³⁴⁸. 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)

Para concluir este apartado, creo que deben oírse —así lo reclama la honestidad científica— las voces en desacuerdo con la teoría de la evolución de especies —como la de J. HUXLEY y tantos otros—, 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 USA³⁴⁹. La narración bíblica de la creación es un relato inspirado que no tiene la finalidad de revelar verdades científicas, sino salvíficas desmitologizando de las antiguas teoscogonías babilónicas y egipcias con un lenguaje simbólico, poético y catequético, cuya lectura debe ir acompañada de la otra lectura de la realidad, a aquélla complementaria, de ningún modo opuesta, que es la lectura científica.

No pocos autores ajenos al fundamentalismo religioso 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). 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 complejísimos mecanismos bioquímicos o para las organelas que constituyen el sustrato de la vida celular.

Sin embargo, la falta de información oficial ha creado una cortina de silencio acerca de estos científicos, haciendo creer que la ciencia da por descontada la evolución misma.

Ernest Wilder Smith, por ejemplo, expone (cfr. su conocido artículo, muy difundido en varias lenguas, "*las ciencias naturales no conocen la evolución*") las grandes contradicciones de la teoría de la evolución en estos términos.

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

347 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).

348 LEÓN BLOY: *La muJr 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.

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

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.

El mismo Montalenti admite 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* 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 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 Darviniana (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.

3– Evolucion y prueba de Dios Creador.

Sea lo que fuere del contencioso al que acabamos de aludir, 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.

Dejando a un lado la cuestión del primer comienzo posible del mundo —que excluía "a radice" el ateísmo, porque la nada es infecunda, como antes señalábamos— es el comienzo de nuevo ser el que plantea inevitablemente la disyuntiva que acabo de enunciar. *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 menos³⁵⁰. *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 Demócrito³⁵¹. *O bien* se reconoce el 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.

Este planteamiento del problema nos permite comprender mejor un análisis muy antiguo, propuesto por Aristóteles hace casi veinticinco siglos. Aristóteles no conocía el hecho de la evolución cósmica, ni el de la evolución biológica. Pero había comprendido que la organización

350 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.

351 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 fecundado 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 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 excelentes 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).

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, 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: hoy sabemos que el mundo está en génesis, en evolución, en un cierto sentido —y consiguiente finalidad—, que va de la materia no viviente y no pensante a la materia vitalizada y pensante. Por tanto, 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 nos impone? ¿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 y un desarrollo en el Absoluto?³⁵² 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.

352 "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 Entweigung; 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, proponiéndosenos 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 prerequiere 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.

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 pensantes³⁵³.

Tomás de Aquino presenta la argumentación aristotélica de un modo más radical, en la perspectiva metafísica, trascendente, 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 "trascendente": 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. (Cfr. parte III, supra).

CAPÍTULO II

SOBRE EL ORIGEN DEL HOMBRE: HOMINIZACIÓN, HUMANIZACIÓN Y CRISTOFINALIZACIÓN.

1. Hipótesis teológicas.

Según el Card. Journet³⁵⁴ *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.*

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.

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

353 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 trascendente de la participación en el ser más allá del horizonte del genial pensador griego.

354 Ch. JOURNET, *Introducción a la Teología*, Bilbao 1967, 125 ss. Sobre el estado de la cuestión desde el punto de vista de la ciencia es especialmente fiable la obra de F. J. AYALA, *La teoría de la evolución. De Darwin a los últimos avances de la genética*, Madrid 1994. El A. pese a declararse agnóstico, admite la compatibilidad de la evolución con la creación, "que por su propia naturaleza, queda fuera del ámbito de la ciencia", como la existencia de Dios y los espíritus, y cualquier actividad o proceso definido como estrictamente inmaterial" (p. 147). Ayala reconoce la coherencia de la tesis teológica según la cual <<la existencia y la creación divinas son compatibles con la evolución y otros procesos naturales. La solución reside en aceptar la idea de que Dios opera a través de causas intermedias: que una persona sea una criatura divina no es incompatible con la noción de que haya sido concebida en el seno de la madre y que se mantenga y crezca por medio de los alimentos... La evolución también puede ser considerada como un proceso natural a través del cual Dios trae las especies vivientes a la existencia de acuerdo con su plan" (p. 21—22). (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).

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.

En un gran texto sintético, *Santo Tomás* escribe³⁵⁵: "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"³⁵⁶.

"La naturaleza no es otra cosa sino el plan de un cierto arte, concretamente un arte divino, inscrito en las cosas, por el cual esas cosas se mueven hacia un fin determinado: como si quien construye un barco pudiese dar a las piezas de madera que pudieran moverse por sí mismas para producir la forma del barco"³⁵⁷. Toda la naturaleza aparece así como el despliegue de la sabiduría y del poder divino que dirige el curso de los acontecimientos de acuerdo con sus planes, que todo ordena a la aparición del hombre, en el que culmina la creación (en Cristo, el *Hombre nuevo*).

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 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 simienses*, 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 sobrenatural³⁵⁸, 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*—³⁵⁹, no de prehombreros, de procedencia monogénica

355 III, *Contra Gent.*, capítulos XXII y XXIII.

356 Puede verse un acertado comentario del texto de SANTO TOMÁS en A. GARDEIL, *El evolucionismo y los principios de Santo Tomás*, "Rev. Thom", 1896, 215 y ss.

357 TOMÁS DE AQUINO, *In octo libros Physicorum Aristoteles Expositio*, Marietti, Torino—Roma 1965, libro 2, cap. 8: lecc. 14, n. 268.

358 Pedro TERMIER: *El gozo de conocer*. BERGONIOUX Y GLORY: *Los primeros hombres*, Toulouse, 1943, 96.

359 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 estímúlica" (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

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 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)

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, etc³⁶⁰, 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*³⁶¹.

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.

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.

360 Es la opinión de SANTO TOMÁS, *S. Th* I, 94, a. 3; I, 101, a. 1 y 2.

361 Hay numerosas revelaciones privadas que privilegian esta IV hipótesis (completada con algunos elementos de la V). Por ejemplo A. C. Emmerich y María Valtorta.

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, asolado (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 la 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"³⁶².

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

362 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. J. de FRAINE, *Adam et son lignage*. Etude sur la notion de "personalité corporative" dans la Bible, París 1959.

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. Pero la investigación moderna 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 originaria³⁶³.

2– Hominización, humanización y cristofinalización

La reflexión filosófica sobre el tema que me parece más certera —por su coherencia con los datos científicos (que recogemos aquí más explícitamente)—, y su agudeza filosófica, es la tesis que propone el filósofo español —cuya obra va siendo más conocida e influyente— Leonardo Polo. A ella me referiré principalmente en esta exposición, con las oportunas referencias a otros autores.

La teoría de la evolución biológica es la teoría de la especificación, 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. Polo³⁶⁴ 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 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.

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.

363 Cfr. Natalia LÓPEZ MORATALLA, *Origen monogenista y unidad del género humano*, cit., 205—241. CASCIARO, MONFORTE, o. c, 445 (con bibliografía) y más adelante en éste estudio 2c.

364 En todo este apartado se resume y glosa —junto con otras aportaciones que aquí se aducen, coherentes con ella— 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).

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 especificación³⁶⁵.

2. Ahora bien, en la línea genética que va hasta el hombre fallan estas leyes de evolución. No hay diversificación; no hay adaptación, no hay selección. En suma, el aislamiento geográfico no entra en juego en el caso de la hominización que aboca al origen el "homo sapiens" capaz de pensamiento; es decir, a la "humanización".

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?

2.1. *Hominización.*

En el proceso de hominización tenemos las siguientes especies, según el esquema generalizado en este fin de siglo, que será seguramente revisado con los nuevos eventuales descubrimientos (lo que es completamente secundario para mi propósito): en primer lugar, las dos o tres ramas del *australopithecus*, que aparecen hace 4 millones de años³⁶⁶; 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* en Asia (en África se llama *homo ergaster*); 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* (*ergaster* en África), el *homo sapiens*, se han especiado, por adaptación al medio. En estas 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. En Africa su equivalente es el *ergaster*. Es sabido que en América no hay *homínidos*; no hay más que *sapiens*. Las otras especies no aparecen en América)³⁶⁷.

365 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.

366 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 (1 a 4).

367 La generalidad de los paleontólogos y biólogos moleculares consideran como verdaderos hombres a las especies "homo" del proceso de hominización, que se extinguieron más adelante. Por ejemplo, la ilustre bióloga Natalia LÓPEZ MORATALLA (*Origen monogenista*, cit. 240), que defiende el modelo de dispersión de África, cree probable que la primera pareja humana tendría la morfología del *homo habilis* hace casi dos millones de años, y se fue humanizando progresivamente.

"La especie humana no se ha dividido en especies diferentes, debido a que los mecanismos de cambio evolutivo, que conducen a un aislamiento reproductor, como es el caso de la *selección natural*, tienen muy poca <<fuerza>> en los hombres. (...) Todos los hombres actuales procedemos de esa población *moderna* que hace 150.000 años salió de África, hacia Asia y Europa, sustituyendo o en ocasiones mezclándose con los componentes de las poblaciones

PERIODO	TIEMPO en m.a.(1)	EPOCA.	PRINCIPALES ACONTECIMIENTOS
CUATERNARIO	0 0,01	Holoceno	Conquista de la luna. Descubrimientos científicos y geográficos. Desarrollo de la tecnología. Nace la agricultura y la domesticación. Fundación de las primeras ciudades.
	2	Pleistoceno	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	Florece 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 988).

Grafico 1

	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

Gráfico 2

—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
HOMO ERECTUS	Las formas más antiguas viven en lugares cálidos 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

humanas con aspecto corporal más primitivo, y que milenios atrás ocuparon esos mismos territorios. (...) La biología humana, bien diferente de la animal, ha hecho posible que cada hombre pueda alcanzar una especificidad individual, que se hace única, con una singularidad irreplicable que es la expresión biológica de la singularidad de la llamada a la existencia por parte de Dios a cada hombre engendrado a lo largo de la Historia por los hijos de Adán y Eva". No parece probable esta hipótesis —plenamente respetuosa con el dato revelado— por las razones que exponemos en el texto, que propone con gran acierto, a mi juicio, Leonardo Polo.

Estos homínidos prehumanos del género “homo” 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 especie 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 medio³⁶⁸.

El ser bípedo tiene la cabeza en posición levantada respecto de su cuerpo; la cabeza del cuadrúpedo es perpendicular 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 de la cabeza. 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 potencial³⁶⁹, 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.

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*.

368 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 (estimulico), —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.

369 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.

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, entendiéndose 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.

Gehlen³⁷⁰, 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 instrumentaliza.

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 el "ergaster") 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 a lo largo de un proceso evolutivo 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.

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 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*.

2.2 Humanización.

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*.

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

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 escuchar³⁷¹. *El lenguaje hace posible el trabajo en común, 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 *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 conveniente³⁷².

371 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.

372 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.

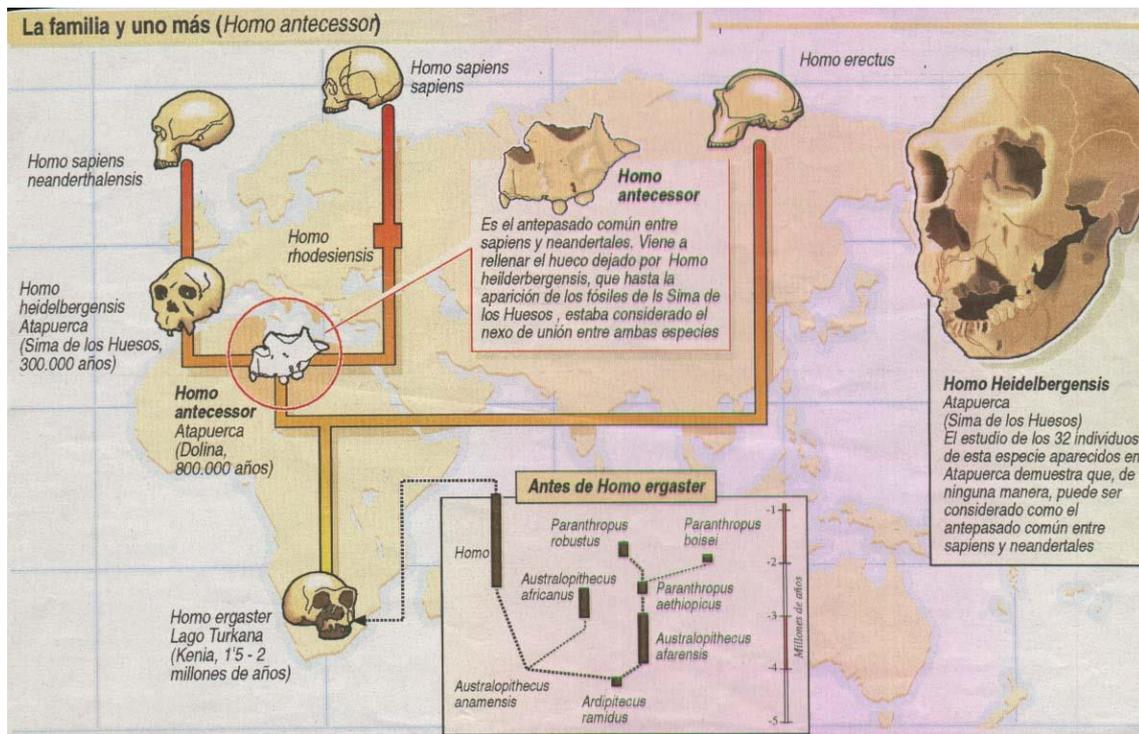
Los homínidos de hace 1,5 millones de años probablemente alcanzaban el estado adulto alrededor de los once o doce años, sin sufrir el fuerte estirón puberal que nos caracteriza.

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).

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 (últimamente parecen alcanzar el millón)— 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 hombre³⁷³.

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 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 prevenían 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 *atapuerquensis* 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

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

verificables, no cualificadas por ningún proceso evolutivo previo, e inmunes, por ello, a ser moldeadas por prejuicios teóricos e ideologías apriorísticas³⁷⁴.

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 actividades culturales, que faltan absolutamente en los repertorios arqueológicos atribuibles a *Homo habilis* y a *Homo erectus*.

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 hominizante.

2.3 Aparición del *homo sapiens*.

El *homo sapiens* aparece aproximadamente —según la hipótesis más probable— hace algo más de 100 mil años. 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 fósiles³⁷⁵.

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 u 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 sólo 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

374 Cf. Capítulo anterior, apartado primero.

375 Para todo este apartado, Cfr. Allan C. WILSON y Rebeca L. CANN, *Origen africano reciente de la humanidad*, "Investigación y ciencia", n. 189—1992, 8—13. 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.

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.

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 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"—, sólo 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 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.

Jêrome Lejeune ha tendido desde el lado de la Ciencia el más largo de los puentes que pueden ayudar a que los datos de la Ciencia concuerden con lo que nos dice la Revelación acerca de los primeros padres de toda la Humanidad. La resonancia del <<sueño de Adán>> durante el que Dios <<de la costilla que tomó del hombre hizo una mujer>> en el relato del Génesis, le llevó a plantear el origen de la primera pareja humana en un mecanismo de gemelidad monocigótica heterocariótica. Esto es, en un cigoto, con un cambio genético en algunos genes, y excepcionalmente en un conjunto de cromosomas XXY, se daría también excepcionalmente por gemelación en la primera división, con la que se inician nuevas vidas, un varón XY y una mujer XO, ambos con un mensaje genético idéntico, salvo en los cromosomas sexuales, y por primera vez genoma humano y diferente al de sus progenitores. Lejeune aporta con esta hipótesis una explicación plausible del proceso biológico, por el que surgen juntos, simultáneamente, *uno y una* con idénticas características genéticas pero diferente determinación sexual³⁷⁶

En esta misma línea, recientes investigaciones del ADN mitocondrial que se transmite por vía materna concluyen que todos los seres humanos actuales descenderían de una primera y única mujer: la llamada "Eva africana mitocondrial". (A mí, personalmente, no me convence esta hipótesis, como digo en nota³⁷⁷). También se han realizado estudios sobre el cromosoma,

376 J. LEJEUNE, *Sur le mecanismes de la spéciation*, Comptes rendus des scéances de la Societé de Biologie, 1975, t. 169, 828. Cfr. LÓPEZ MORATALLA, *Origen monogenista*, cit, 227.

377 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 Africa 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 Africa 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 Africa 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 Africa o aledaños, no todos aceptan la teoría africana.

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 en la intención del Autor de la

que se hereda directamente del padre, los resultados están también de acuerdo con el modelo del origen africano reciente (aunque el oriente próximo constituye otra posibilidad)³⁷⁸.

Los paleontólogos suelen proponer un modelo diverso de origen africano (que es el que proponen actualmente las investigaciones de hoy día sobre el origen del hombre fundadas en la biología molecular). Es el modelo de continuidad regional (o multiregional).

Sostiene que la especie, muy primitiva, *homo erectus*, (incluido el *homo ergaster*, su equivalente occidental) no es más que una variante antigua del *homo sapiens*. Defiende, además, que en los dos últimos millones de años de historia de nuestra estirpe se produjo una corriente de poblaciones entrelazadas de esta especie que evolucionaron en todas las regiones del Viejo Mundo, cada una de las cuales se adaptó a las condiciones locales, aunque todas se hallaban firmemente vinculadas entre sí por intercambio genético. La variabilidad que vemos hoy entre las principales poblaciones geográficas sería, de acuerdo con este modelo, la postrera permutación de tan largo proceso³⁷⁹.

2.4 *La inteligencia, clave de la humanización.*

La humanización, afirma 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 la 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.

naturaleza “*quae non procedit per saltus*”, que antecede temporalmente al orto de la humanidad en Adán, —por una progresiva emergencia de homínidos prehumanos hasta la aparición del hombre Adán 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). Los libros sapienciales (cfr. Prov, 25,24; Sir. 3, 22) vedan, 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.).

378 Cfr. Natalia LÓPEZ MORATALLA, *Origen monogenista y unidad del género humano: reconocimiento mutuo y aislamiento procreador*, en “Scripta Theologica” XXXII (2000) 205—24.

379 Ian TATTERSALL, *De África ¿una... y otra vez?*, “Investigación y ciencia” n. 249, junio 1997, 28. Cfr. N. LÓPEZ MORATALLA, *Origen monogenista*, cit.

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 práctica³⁸⁰.

La inteligencia es la detención de la conducta práctica, su sustitución por otro tipo de actividad, que desde luego el *homo sapiens 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.

2.5 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

No hay una inteligencia común a 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 de modo personal e irreductible. Según la

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

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 coexistencial)³⁸¹.

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 —observa L. Polo— 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 cómo aparecen las especies, y si tiene éxito lo logrará. Pero sería un error extrapolar a la vida del espíritu los resultados que su metodología permite abordar.

La teoría de la evolución 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.

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 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 nivel³⁸².

¿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

381 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. Yo defino la persona como "distinctum subsistens respectivum", en cuanto no puede constituirse ni desplegarse —ni es concebible— sino en la *alteridad* (desde, con y para otros), y ello en virtud del respecto constituyente de total dependencia de su ser y de su obrar a Dios, su Creador y Salvador, que es uno y único, pero no un solitario, sino una familia en alteridad temporal. Cfr. *Mi Metafísica de la relación y de la alteridad*, cit.

382 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.

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 personal— de la dimensión religiosa de la persona humana, como exponíamos arriba en la III parte de este ensayo.

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 progenitores³⁸³

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 ideologías modernas es el no querer ser hijo*, al considerar la filiación como una deuda intolerable. 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)”³⁸⁴

La familia es una prueba de que la humanización no se reduce a la hominización. 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.

CONCLUSIÓN. Adán el primer hombre era figura del que había de venir. Cristo, el nuevo Adán. Su finalización en él.

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”.

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

384 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

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”³⁸⁵, que en su plenitud escatológica será el reino consumado de los hijos del 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).

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, discontinuo³⁸⁶; 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”³⁸⁷. 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”³⁸⁸.

Dios 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 elegidos³⁸⁹. Es, pues, el fruto de la libre cooperación del hombre, con el

385 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, Pedagogo, I, 6.

386 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).

387 S. Th. III, 33,3. Cf. Ch. JOURNET, Introducción a la Teología, cit. 138.

388 S. Th. III, qu. 34, a. 1, ad 1.

389 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.

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

don salvífico de Dios, que deriva de la plenitud desbordante de la gracia de Cristo constituído 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"³⁹⁰, 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*.

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).

ANEXO

TIPOLOGÍA DEL ACCESO COGNOSCITIVO DEL HOMBRE A DIOS CREADOR

Me ha parecido oportuno incluir al final de este libro un resumen de mis escritos sobre este tema de la tipología de la relación cognoscitiva del hombre a Dios con la intención de esclarecer la distinción y nexo de coimplicación o circularidad complementaria entre los diversos grados del saber humano acerca de Dios, que nos han salido al paso a lo largo de este ensayo.

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 comunal 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.

390 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.

La *Revelación* judeocristiana más que una *religión* —expresión primera de la noticia originaria de Dios connatural al hombre que busca el sentido de su vida³⁹¹— es la respuesta trascendente y gratuita —sobrenatural— de Dios al hombre naturalmente religioso que revela su intimidad trinitaria, para hacerle partícipe de ella en la comunión salvífica de la gracia sobrenatural que se consume en la Bienaventuranza. Es revelación y autocomunicación, a través de la historia, de Dios al hombre naturalmente religioso, y sobrenaturalmente cristiano, que le busca como a tías por la religión, saliéndole al encuentro en la Revelación recibida en la *fe*. "La fe es la respuesta del hombre a Dios que se revela y entrega al hombre que busca" (por su dimensión religiosa, fundada en su apertura religada, o el respecto creatural a Dios que le llama —voz en la nada— por su propio nombre a la existencia), "el sentido último de su vida" (CEC 26).

La expresión de esa búsqueda de Dios, que se apoya en la noticia originaria que de sí ha dejado en la obra de sus manos, es la religión. La revelación judeocristiana —por la que Dios sale al encuentro del hombre que le busca—, es una respuesta trascendente y gratuita a esa apelación impotente de la naturaleza religiosa del hombre que busca el sentido último de su vida y anhela —ineficazmente— conocer a Dios en sí mismo, en el misterio de su vida íntima.

El objeto de la Revelación es hacernos conocer la libre decisión por la cual Dios, en su amor, ha venido al encuentro del hombre. Este abismo que separa lo creado de lo no creado y que el hombre no podía franquear, Dios lo ha franqueado viniendo a encontrar, para introducirlo en su propia vida, al hombre que le buscaba. Este gesto de Dios es propiamente hablando la salvación. En tanto que la palabra expresa la aspiración de hombre a compartir la vida de Dios, se sitúa fuera de la revelación bíblica, porque esta aspiración es natural al hombre. Pero —observa justamente J. Danielou— la afirmación bíblica no versa sobre la noción de salvación, sino sobre el hecho de que la salvación es dada. La especificidad de la revelación bíblica es, pues, menos del orden de las representaciones que el orden de los hechos.

Lo que el Verbo de Dios viene a salvar es lo que El ha creado. Esta es la gran afirmación que domina la teología desde San Ireneo. En este sentido, la dimensión religiosa del hombre no es ajena a la salvación. ¿Cómo lo sería cuando es lo más profundo que existe en el hombre? Pero este hombre religioso necesitaba también salvarse (en cuanto religioso). La revelación no destruye sino que asume, purifica y transfigura al hombre religioso. Y cómo este hombre religioso no es una abstracción, sino que se diversifica según el genio religioso de los pueblos, son estas diversidades las que la Revelación asumirá y encontrarán, por tanto, en las diversidades de la catolicidad.

Así la religión no salva, sino que forma parte de lo que es salvado. Sólo Jesucristo salva. Si todo hombre que será salvado, a cualquier religión que pertenezca, no lo será más que por Cristo, la cuestión que se plantea es la que se requiera para la salvación donde no existe conocimiento de esta acción salvadora.

San Pablo trata la cuestión de la Epístola a los romanos cuando expone que el judío será juzgado según la Ley y el pagano según la conciencia. Es decir, que todo hombre será juzgado en función del conocimiento de Dios que le fue accesible.

El objeto de la revelación, propiamente hablando, es la intervención de Dios en la historia humana, que culmina en la encarnación redentora del Verbo por obra del Espíritu Santo, y la resurrección de Cristo que vive en la Iglesia, signo eficaz de su presencia salvífica en la historia. Versa principalmente sobre este acontecimiento. Es la realidad de este acontecimiento en su historicidad, a la vez humana y divina —como acción divina, pero inserta en la trama de la historia humana—, lo que es el objeto primero de esta Revelación. Es la buena nueva de que la salvación nos ha sido dada.

Puesto que la Revelación se refiere a un acontecimiento, sólo puede ser conocida por testimonio. Este testimonio es el de Cristo, primero, y el de los apóstoles a continuación. Una vez conocida la autoridad divina del testimonio, este es el objeto del acto de fe. Esto constituye asimismo una diferencia radical con el mundo de la religión general. Para éste, lo esencial es la experiencia religiosa en cuanto realidad puramente humana. La fe, por el contrario, corresponde a un orden de cosas donde se trata del reconocimiento de un hecho histórico, que

391 Cfr. J. FERRER A., *Filosofía de la religión*, cit.

*no es otro que la Revelación judeocristiana, inalcanzable por su trascendencia, sin la recepción del don sobrenatural infuso de la fe luz de la fe teologal*³⁹².

Establecida la diferencia entre el movimiento ascendente del hombre que busca a Dios propio de la religión *natural* y la respuesta de fe *sobrenatural* en la Revelación que Dios hace de sí mismo, a la que aquélla dispone, pero que recibe como don gratuito trascendente a la naturaleza humana, estudiamos en este anexo los *siete modos de acceso cognoscitivo del hombre a Dios* —naturales y sobrenaturales—, *en su distinción y mutua relación* (I) y —como contraste— *las seis diversas formas de la negación de Dios* y el porqué de su encubrimiento en quienes se profesan agnósticos y ateos, *en sus causas y en su trágica conexión*. (II)

I. LOS SIETE TIPOS DE SABER HUMANO ACERCA DE DIOS

A. Descripción

A mi modo de ver, *son siete los tipos de saber humano acerca de Dios*³⁹³, epistemológicamente diversos —por ser distinta su perspectiva formal (objeto formal) relacionados entre sí en plexo unitario y armónico—. *Seis intramundanos* (tres naturales y tres sobrenaturales), y *un séptimo metamundano* escatológico (consumativo de los otros): *la visión beatífica* (7).

De ellos, *dos son originarios y precientíficos: la experiencia religiosa fundamental* (1)³⁹⁴ —a nivel natural— y *la fe teologal* (4), primer acceso sobrenatural y fundamento permanente de todo

392 "En la fe por la que creemos en Dios, no sólo hay acepción de cosas a las cuales asentimos, sino también algo que inclina a asentir, y esto es cierta luz, que es el hábito de la fe, divinamente infundida en el alma" (*In Boet.* Tr 1,1,1). Es necesario distinguir aquello que creemos (las verdades reveladas), a que se designa como *fides quae*; y aquello por lo cual creemos (el hábito infundido), que se denomina *fides qua*.

La luz de la fe es superior a la luz de la razón y se añade para confortarla y robustecerla de modo que el hombre pueda conocer cosas más altas. Introduce en el ámbito del conocimiento divino y da a conocer la esencia de Dios —no por evidencia, que eso será en la gloria, sino por testimonio divino— al modo como Dios se conoce a Sí mismo y a todo en El. Por eso la luz de la fe es... como un sigilo de la Verdad primera en el alma". "Se dice que "la fe es sustancia de las cosas que se esperan". Aquí sustancia se toma por incoación, pues por la fe empezamos a conocer y disfrutar de lo que un día veremos con la luz gloriosa en el Cielo (Cfr. *In Heb.* XI, lect.1), otorgará un conocimiento perfecto —cara a cara— de Dios". (Cfr. *De ver.* q.14, a.1, ad 5 y a.9, ad 2). Por otra parte como expresamente dice San Pablo en Heb. 11, 1: "la fe es... argumento de lo que no se ve". Hay pues una oscuridad en ella: "*fides de non visis*".

Cabe, pues, una pregunta: *si la fe es luz*, y toda luz hace ver, ¿cómo puede decirse que la fe sea de lo que no se ve?. Esta aparente contradicción se resuelve teniendo en cuenta que llamamos luz, en el orden sensible, a lo que es principio de visión. Análogamente, llamamos luz en el orden intelectual aquello por lo cual conocemos algo. De modo que la fe es luz porque hace conocer sin ver, por testimonio. En el Cielo, Dios propone las verdades para que sean vistas en sí mismas, en la tierra, en cambio, las propone no para que sean vistas, sino para que sean conocidas a través de su testimonio. Tanto en un caso como en otro infunde una luz que permite conocer lo sobrenatural, pues sin ella no sería posible captar lo divino. Allí es la *luz de la gloria*; aquí la *luz de la fe*. Con la primera el hombre conoce a Dios viéndole, con la segunda le conoce creyéndole; la luz de la fe no hace ver sino creer; creer a Dios, como objeto revelado (*Credere Deum*); creer a Dios como testigo que se refiere las cosas que deben creerse (*credere Deo*); creer en Dios, como término último del amor que todo acto de fe y confianza supone (*crede in Deum*) (Cfr. S. Th. II—II, q.2, a.2).

393 Expongo aquí, en resumen casi telegráfico mi estudio acerca de este tema, expuesto en docenas de ocasiones en cursos orales (que será pronto publicado). Me limito ahora a hacer una breve glosa del cuadro esquemático del acceso noético a Dios.

Prescindo ahora de las características peculiares del conocimiento humano de Jesucristo acerca de su Divinidad y su misión salvífica en tanto que viador, que —como verdadero hombre— asume los modos humanos de saber acerca de Dios, pero trascendidos —en tanto que *no mero hombre* por razón de la unión hipostática— a un nivel único trascendente a sus hermanos los hombres, que vino a recapitular como nuevo Adán, Cabeza de la humanidad. Lo he expuesto en varios estudios publicados, respectivamente en la Actas (1997) del Simposio Int. de Teol. de la Univ. de Navarra, y del Congreso de Barcelona de la SITA del mismo año.

394 Esta originaria experiencia religiosa la he estudiado aquí en el capítulo II de la I parte, a título de *conocimiento originario de Dios por connaturalidad* con aquellas disposiciones subjetivas que le son convenientes y adecuadas —condicionadas por el influjo ambiental de la cultura propia del medio habitual de convivencia—, que emerge, como veíamos, de aquella natural metafísica del espíritu humano prendida en uso espontáneo de la inteligencia. En otro lugar hemos estudiado el mismo tema *en la perspectiva del "problema filosófico de la historia de las religiones"* (como han hecho, entre otros autores que he tenido especialmente en cuenta en mi exposición, MIRCEA ELIADE, R. OTTO, VAN DER LEEUW, C. J. DANIELOU, M. GUERRA, F. KOENING y —con acierto

acceso noético al misterio de la intimidad Trinitaria y su plan salvífico de elevación del hombre a participar en ella —*la fe supone y asume aquella experiencia natural del hombre religioso* ("que busca el sentido último de su vida" CEC, 26)—, sin la cual no hay fe sobrenatural, y en la cual encuentra, no posee, su permanente apoyo noético—natural que nunca abandona).

Ambos saberes originarios tienden se suyo a una *doble derivación, científica* la primera, y *metacientífica* la segunda ("toda ciencia trascendiendo", según el conocido y genial verso de S. Juan de la Cruz). Resultan así dos saberes *en uno y otro plano, natural y sobrenatural*, tanto a nivel *científico (teodicea filosófica (2), y teología de la fe (5))*, como *metacientífico: mística natural (4) y sobrenatural*.

La mística natural es la iluminación que se busca como fruto de un esfuerzo de interiorización de la originaria experiencia religiosa con ayuda de diversas "técnicas" o métodos (tan saturada de ambigüedades y contaminaciones panteístas o cerradamente agnósticas —pura teología negativa— ambigua entre el panteísmo y una trascendencia exagerada, de muda contemplación de un Absoluto impersonal silente e inasequible por la mente humana —en el próximo capítulo trataremos de ella—. Así puede comprobarse en la experiencia religiosa de la sabiduría oriental, donde más ha florecido —admirable, por lo demás, en algunos aspectos y manifestaciones—.

La teología mística sobrenatural (6) es un gratuito don de Dios, que perfecciona la vida de fe por iluminación de los dones contemplativos del Espíritu Santo, —en especial los de la inteligencia y sabiduría— es ofrecida a todo creyente de buena voluntad (para hacer su fe más robusta, penetrante y sabrosa, viva y operativa, a manera de preludeo de la visión beatífica).

Lo decisivo en la *mística sobrenatural* —á diferencia de la *mística natural*³⁹⁵— no es el esfuerzo en aplicar técnicas de interiorización, sino la ascética cristiana de las virtudes siempre concomitante a la mística que es su pleno despliegue por obra de los dones del Espíritu Santo; es decir, la docilidad del cristiano a las sus divinas operaciones e inspiraciones, mediante la cuales Dios a todos invita a la contemplación infusa ("toda ciencia trascendiendo").

Tal es la genuina experiencia mística de Dios, connatural a la plenitud de la filiación divina en Jesucristo, por la actuación de los dones contemplativos del Espíritu Santo que Cristo nos mereció en la Cruz. El Espíritu nos atrae —en y por María, madre de la divina gracia— a su seguimiento e imitación, para hacernos conformes con la imagen del Unigénito del Padre en la fraternidad de los hijos de Dios en Cristo que es la Iglesia (identificándonos con El, siendo *Ipsé Christus*, por participación en su plenitud desbordante de mediación y de vida). Es, en efecto, el seno de la Iglesia, "el molde maternal" en la cual ejerce María, la Esposa del Paráclito, su Maternidad espiritual conquistada a título de corredentora —asociada por Cristo, nuevo Adán— como nueva Eva a la restauración de la vida sobrenatural perdida por el *pecado de los orígenes*.

(Pido disculpas por esa descripción tan densa y apretada, pero me parece indispensable la mención explícita de la *triple mediación cristológica, mariológica y eclesiológica*, que en la garantía de la auténtica teología mística, Sabiduría infusa del Espíritu Santo comunicada a las almas sencillas y dóciles a sus luces y mociones, no a los grandes "genios religiosos").

Nada tiene que ver el "vacío" de la conciencia de todo saber categorial con la meditación trascendental —como ya señalamos ("toda ciencia trascendiendo")— ni la quietud del espíritu del auténtico misticismo, con el *quietismo* condenado por la Iglesia, que deja al hombre pasivo e inerme al influjo del subconsciente y del "maligno", al margen de todo empeño ascético por la conquista de las virtudes³⁹⁶. Por lo demás, ya hemos expuesto en el apartado anterior sus profundas diferencias, pese a sus indudables rasgos comunes de orden epistemológico.

poco común y superior a cuantos conozco—, X. ZUBIRI). Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Filosofía de la religión, (Cristianismo y religiones)*. Pamplona 1998.

395 Henri de LUBAC, *Mística e mistero cristiano*, Milano 1979 (Cap. 3, sobre "misticismos no cristianos", 119—141). Observa que detrás del nirvana está presente en ocasiones un tremendo poder volitivo, pues "la nada" constituye un estado de superconciencia definida como un hallazgo de la unidad del sujeto y del objeto. Cf. T. MERTON, "Conocimiento e inocencia", *El Zen y los pájaros del deseo*, Barcelona 1972. Cf. también, *ibid*, "El nirvana", 103—113.

396 Una excelente introducción, tan breve como profunda, a la vida contemplativa, puede verse en Beato Josemaría ESCRIVÁ, homilía "*hacia la santidad*", en *Amigos de Dios*, Madrid (numeradas ediciones en todas las lenguas).

La experiencia mística cristiana, propia de la contemplación infusa en el Espíritu, no debe confundirse con la llamada “mística profética” o —en general— con *los dones carismáticos* que el espíritu Santo distribuye entre los fieles de cualquier condición, “a cada uno según quiere”, con los que les hace aptos y prontos para ejercer las diversas obras y deberes que sean útiles para la renovación y la mayor edificación de la Iglesia, según aquellas palabras: “A cada uno se le otorga la manifestación del Espíritu Santo para común utilidad (1 Cor 12, 7). Estos carismas, tanto extraordinarios, como los más comunes y ordinarios deben ser recibidos con gratitud y consuelo, porque sin muy adecuados y útiles a las necesidades de la Iglesia. El juicio de autenticidad y de su ejercicio razonable pertenece a quienes tienen la autoridad en la Iglesia, a los cuales compete ante todo no sofocar el Espíritu, sino probarlo todo y retener lo que es bueno (Cf 1 Ts 5, 12). (Cfr. LG 12).

Los dones proféticos, por ejemplo, están dirigidos a despertar de forma siempre nueva la acogida del misterio de Cristo en la Iglesia según las necesidades de los tiempos. El Espíritu Santo —no sin un preciso designio del amor de Padre— pone, en cada época, de relieve, ilumina, y opera, un aspecto particular del inagotable misterio de Cristo. Aquel aspecto que, en la lógica del designio providencial que guía la historia, es respuesta sobreabundante a la pregunta de una determinada situación histórica: una pregunta que a fin de cuentas es suscitada por el mismo Espíritu, conduciendo a un buen fin los extravíos de los hombres.

Estos dones carismáticos no se ordenan directamente a la propia santificación o a la plenitud de unión con Dios de la que brota la experiencia mística, a todos ofrecida como posibilidad con la gracia de las virtudes y dones (“*gratia gratum faciens*”) que se infunden en los sacramentos de iniciación cristiana, sino a la santificación de los demás. Son las llamadas gracias “*gratis datae*”, inesenciales —si se trata de dones extraordinarios, aunque le son con frecuencia concomitantes— para conquistar la plenitud de la vida cristiana; aunque contribuyen, de hecho, a la santificación de quien las recibe si hace un buen uso de ellas. Los carismas son concreciones de la misión genérica propia de todo cristiano, al culto o glorificación de dios y a contribuir a la dilatación de su reino, a la que capacitan y obligan los caracteres sacramentales indelebles que pueden quedar inactivos o ser mal ejercidos. (A diferencia de las virtudes infusas y dones del Espíritu Santo de los que, como escribe S. Agustín “*recte vivitur et nemo male utitur*” (*De libero arbitrio*, II, 18 y 19). Por eso no son “hábitos” buenos, sino “poderes” de mediación, otra especie de cualidad, que pueden ser

Escribo este capítulo en el centenario de Miguel de MOLINOS. Mi antiguo colega de la Universidad de Navarra, Joaquín LOMBA ha promovido desde su cátedra de Zaragoza una revisión de la obra de este aragonés universal. Algunos autores defienden su ortodoxia pese a que fue reprobado el 20—XI—1687 en la bula “*Celestis Pastor*” de INOCENCIO XI. Fue un oscuro proceso —desaparecido para los historiadores—, llevado a cabo misteriosamente nueve años antes de su muerte en la cárceles de la Inquisición romana, después de haber sido, con su “*Guía espiritual*”, maestro y director de curiales y cardenales; y se daba por segura la concesión del *capelo cardenalicio* por el mismo Pontífice.

Los que defienden la ortodoxia del místico aragonés (Pacho, Nicolani), subrayan que Molinos no sólo insiste en la “*Guía*” que es aparente — y sólo aparente— la quietud de las potencias del alma, sino que dedica un capítulo en la *Defensa de la contemplación* a diferenciar su quietud de la inacción de los “quietistas alumbrados” a los que fustiga acerbamente, porque esta inacción deja al hombre inerme y arrojado al *fatum* de una pasividad vegetativa y destructura del espíritu. Sea lo que fuera de este contencioso, es claro que “*verba prout iacent*” las proposiciones condenadas —prescindiendo de su contexto, que desconozco en su profundidad—, son ambiguas y heterodoxas.

Pero es evidente que expresiones tales como las que recojo a continuación de su famosa *guía*, admiten una lectura ortodoxa: “Estándote quieta en tu nada, se interioriza tu alma y obrará el Señor en ella maravillas” (*Guía*, 363) pues “lo importante, lo que tú debes de hacer es preparar tu corazón a manera de blanco papel” (151), “la nada — dice— a la que llegó David en el Salmo 17 (“*Ad nihilum redactus sum et nescivi*”), desasida el alma y totalmente abandonada al divino beneplácito. (210).

También San Buenaventura, San Gregorio Niseno, Dionisio Aeropagita, Eckhart, Taulero, San Juan de la Cruz hacen del vacío de la conciencia y de la perfecta quietud interior, método esencial hacia la perfecta contemplación. (La misma mística islámica surfitá, de la que tan cercana se encuentra la mística hispana. Pero es para entrar en comunión con Tú trascendente por la mediación de la humanidad de Cristo, no esperando una iluminación trascendental de origen desconocido, que excluye la invocación y la plegaria —como ocurre en la mística extracristiana, que puede, sin embargo, en ocasiones, abrirse a la mística verdadera por obra de la gracia cristiana). (Cfr. P. MORENO RODRÍGUEZ, *El pensamiento de Miguel Molinos*, Madrid 1992. VV.AA., *Mística, pensamiento y cultura*, (en el tercer centenario de la muerte de Miguel Molinos, Ed. J. Lomba), Zaragoza 1996.

deficientemente ejercitados y contribuir a la perdición de quien los recibe. Así lo mostró S. Agustín en la controversia donatista)³⁹⁷.

El cuadro que sigue expone gráficamente los caracteres de los siete tipos de saber humano acerca de Dios —típicamente diversos—, en sus mutuas relaciones, naturales y sobrenaturales. Se añade a ellos, en el centro —para significar el nexo entre unos y otros— el descubrimiento de credibilidad de los saberes sobrenaturales, radicados en la fe en la Revelación, que capta la razón en su dinamismo natural, en un triple nivel de experiencia, disponiéndola a recibir aquella como don (de ahí la clásica expresión “potencia obedencial” en la apertura de la naturaleza a la gracia).

LOS SIETE TIPOS DE SABER HUMANO ACERCA DE DIOS				
6 INTRAMUNDANOS		ORIGINARIOS	DERIVADOS	
		Precientíficos (A)	científicos (B) (objetivación)	metacientíficos (C) (interiorización)
I	NATURALES (El hombre busca a Dios)	(1) Experiencia religiosa (Revelación natural)	(2) Teodicea	(3) Mística natural
N E X O	SIGNOS DE CREDIBILIDAD	Señales personales de la presencia salvífica de Dios	Estudio científico de los signos (Teología fundamental)	Conversión milagrosa instantánea (S. Pablo. p. ej.)
II	SOBRENATUALES (Dios se autocomunica al hombre)	(4) Fe teologal (Revelación sobrenatural)	(5) Teología de la fe	(6) Mística de los dones del Espíritu Santo
1 METAHISTÓRICO		Visión beatífica (7). En su consumación escatológica deificará plenamente todo el orden natural de la creación, que no será destruída, sino transfigurada		

Nota. Se relacionan las 7 entre sí según los siguientes criterios:

1. B y C son derivaciones distintas y complementarias: se *relacionan* y refuerzan mutuamente, como la doctrina y la piedad.

2. I y II *se relacionan*, según las leyes del *nexo* entre lo natural (N) y lo sobrenatural (S), propio del hombre que busca el sentido último de su vida.

a/ El conocimiento natural de Dios (A) dispone a recibir la fe sobrenatural (B) como don gratuito a él trascendente.

b/ Dios sale, en la revelación salvífica sobrenatural (4), al encuentro del hombre religioso (1) que lo busca. El conocimiento natural de Dios se abre al don sobrenatural de la fe teologal que salva, el cual lo asume purificándolo, perfeccionándolo y elevándolo a la comunión salvífica con el Padre por Cristo en el Espíritu, que será consumada en visión beatífica (7).

3. El lugar de encuentro de ambos —su *nexo*— son los signos de credibilidad que vindican el carácter sobrenatural —por su origen, por su contenido y por su fin— de la Revelación, en los que Dios se manifiesta al hombre en la historia de la salvación (Israel, Cristo Iglesia), para hacerle partícipe de su intimidad trinitaria.

4. Tanto el conocimiento natural de Dios en sus tres niveles (I—A, B, C) *como aquellos signos extraordinarios (señales de la presencia salvífica de Dios)* —que pueden ser captados

397 Cfr. R. PELLITERO, *Unidad y diversidad de la Iglesia. Los carismas*. Ponencia al Simposio de Teología de la Universidad de Navarra, 1998 (Actas de inmediata publicación). Es el mejor estudio que conozco sobre el tema. Recoge y sintetiza, con muy buen criterio, cuanto se ha escrito sobre el tema.

también en los mismos tres niveles (A, B, C)—, constituyen respecto a la fe sobrenatural y sus derivaciones (5—6) *preámbulos dispositivos e irrenunciables*, siempre presentes en su estructura —al menos al nivel (A)— mostrando la credibilidad a la razón en su dinamismo natural de la autocomunicación que Dios hace de sí mismo en la Revelación judeocristiana trascendente a toda inteligencia creada o creable.

Ya hemos tratado de los dos primeros (experiencia religiosa y teodicea) como conviene al enfoque prevalentemente filosófico de este estudio. De la fe sobrenatural y sus derivaciones — en su relación con aquellos saberes de orden natural— tratamos brevemente en la introducción de este anexo. Terminaremos esta parte con el problema de la relación entre el saber natural de Dios en sus diversas formas que tienen su origen en la experiencia religiosa, y aquellos otros que se fundan sobre la fe sobrenatural en la Revelación judeocristiana.

B. *Nexo entre razón y fe; religión y revelación. El problema de la Teología fundamental*

A la divina revelación sobrenatural judeo—cristiana el hombre responde por la fe teologal. Ahora bien: si todo es fe, no hay fe.

"El significado de la fe es participar en el conocimiento de alguien que sabe. Por tanto, si no hay nadie que vea y que sepa, no puede haber con razón nadie que crea. La fe no se puede legitimizar ella misma sino sólo en virtud de que exista alguien que conozca por sí mismo aquello que hay que creer y de que haya algún enlace con ese alguien. Si al hombre le está impedido conquistar con sus fuerzas naturales un saber, de la índole que sea, acerca de que Dios existe, que es la misma verdad, que nos ha hablado efectivamente, y de lo que dice y significa ese hablar divino, entonces es igualmente imposible la fe en la revelación como un acto humano. Si todo ha de ser fe, entonces no hay fe alguna. Exactamente esto es lo que nos dice la antigua doctrina de los *preambula fidei*; los presupuestos de la fe no son una parte de lo que el creyente cree; pertenecen, más bien, a aquello que él sabe o, por lo menos, tiene que poder saberlo. Por ejemplo: *la credibilidad de aquel a quien se cree no puede tener que ser creída a su vez*. Es preciso que se la pueda conocer; saber que es *digno de la fe*"³⁹⁸.

Para poder creer en ella, necesito poder saber que Dios existe (y todos lo pueden saber, al menos, al nivel de la experiencia religiosa, del conocimiento metafísico espontáneo y precientífico que lo hace posible: no todos son filósofos expertos en teodicea, ni genios religiosos especialmente dotados para la mística, como ciertos gurús o determinados grandes santos del cristianismo), y concebirlo de modo tal que sea posible ese diálogo interpersonal en que consiste el acontecimiento sobrenatural de la revelación.

Necesito también poder saber y comprobar —para poder creer razonablemente—, la credibilidad —el carácter fideligno— del testimonio judeocristiano, en su historia, por los signos extraordinarios que atestiguan en él la presencia salvífica de Dios, y sobre todo su presencia actual en la Iglesia, signo eficaz de que Dios Padre sale a *mi* encuentro, en la fraternidad en Jesucristo, de creyentes en Él, por la fuerza operativa del Espíritu. Los motivos de credibilidad son necesarios, para fundamentar el acto de fe, puerta de la vida sobrenatural que se consumará en la visión beatificante de la Jerusalén celestial³⁹⁹.

Urge reivindicar la capacidad de la razón para discernir los signos de credibilidad de la Revelación histórica de Dios en Jesucristo presente en su Iglesia. La mayor parte no tienen la oportunidad o la capacidad de acceder a una exposición científica de argumentos históricos de

398 Cf. J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, Madrid 1981, 327.

399 El motivo de creer no radica en el hecho de que las verdades reveladas aparezcan como verdaderas e inteligibles a la luz de nuestra razón natural. *Creemos "a causa de la autoridad de Dios mismo que revela y que no puede engañarse ni engañarnos"*. Sin embargo, para que el homenaje de nuestra fe fuese conforme a la razón, Dios ha querido que los *auxilios interiores* del Espíritu Santo vayan acompañados de las *pruebas exteriores* de su revelación" (ibíd., DS 3009). Los milagros de Cristo y de los santos (cf Mc 16, 20; Hch 2, 4), las profecías, la propagación y la santidad de la Iglesia, su fecundidad y su estabilidad "son signos ciertos de la revelación, adaptados a la inteligencia de todos", "motivos de credibilidad que muestran que el asentimiento de la fe no es en modo alguno un movimiento ciego del espíritu" (Cc. Vaticano I: DS 3008—3010).

los milagros y profecías que la hacen creíble (porque *prueban* racionalmente su origen divino, disponiendo a creer). También aquí nos encontramos —*originariamente*— con un tipo de *conocimiento no nocional*, sino por inclinación, parecido al modo de llegar a la convicción de la noticia originaria de Dios precientífica o de alcanzar la comprensión del otro, que es un conocimiento por connaturalidad.

La convicción de que Dios se revela y sale al encuentro del hombre, será originariamente —y en la mayoría de los casos, quizá exclusivamente— también del tipo de conocimiento *por connaturalidad* (que estudiamos en el capítulo II de la 1 parte): *el descubrimiento de su presencia salvífica* a través de unos signos extraordinarios —inexplicables por el juego de factores explicativos intramundanos propios de la experiencia ordinaria—, que responden más allá de toda expectativa y aspiración, a los interrogantes de quien buscaba el sentido último de su vida; pero en continuidad con ellas se experimentan originariamente como dirigidos personalmente a cada uno de los hombres según sus características irreductiblemente personales (lo que para unos es claramente signo trascendente a la experiencia ordinaria de Dios que le sale al encuentro invitándole a creer, podría ser irrelevante para otro)⁴⁰⁰. Aquellos signos son originariamente antes que demostraciones científicas, *señales de una presencia captada por la razón humana, por espontánea connaturalidad* con una actitud personal, de inteligencia atenta y buena voluntad: (*voluntad de verdad*, que requiere en ocasiones no poco coraje).

Los signos de la presencia salvífica personal de Dios que sale al encuentro de hombre, se captan, pues, con el mismo tipo de conocimiento que permite acceder a la libre manifestación de una intimidad personal, *que no se logra por un frío análisis racional ni por demostración silogística, sino por aquella inefable comprensión propia de la connaturalidad en el amor*, de mayor alcance noético⁴⁰¹ y fuerza de la convicción que el *estudio científico de las argumentaciones de la Teología fundamental* pudiera lograr. Este último debiera ser su connatural derivación con vistas a reafirmar —hacer más firme— el fundamento racional que hace creíble en fe, justificándola así ante las posibles objeciones de la "ciencia de falso nombre" y disponiéndola al homenaje del entendimiento y la voluntad a la Revelación, en que ella consiste, de un modo más reflexivo.

En ocasiones, el encuentro con Dios en Jesucristo, acontece de modo extraordinario; por una irrupción señorial del Espíritu que provoca una conversión instantánea (piénsese en el encuentro de Damasco en el que Saulo pasó a ser en un segundo "Pablo", preparándole a ser el apóstol de los gentiles, "vaso de elección en la presencia divina", y "segregado para tal destinación "ab aeterno" desde el seno de su madre" (Gal 1, 15) en el proceso histórico de su vocación divina). *En este caso los signos de credibilidad vehiculan una experiencia de orden místico sobrenatural, supraconsciente y metacientífica y —aunque captados como tales por la razón natural— participan de su inefabilidad*. La convicción de haber sido visitado por el Dios vivo, de orden sobrenatural, asume, perfeccionándola, la certeza propia del saber natural de su credibilidad; la cual —a su vez— justifica aquélla ante el cuestionamiento posible de la razón que pudiera sobrevenir más tarde, acerca de su origen divino, apoyándose en el recuerdo de la experiencia —inexplicable por factores de explicación intramundanos— del "hecho

400 Las numerosas obras muy difundidas de Luigi GIUSANI, publicadas en español por Ediciones *Encuentro*, desarrollan vigorosamente esa idea de fondo, fundamental para la apología de la fe, y disponen al encuentro liberador con Cristo en la experiencia de comunión fraterna, signo de su presencia en la Iglesia.

401 "El amor es sapientísimo", y hace posible un verdadero conocimiento "por modo de inclinación" de quien tiene "los ojos dilatados por el amor", como solía repetir Monseñor Alvaro del PORTILLO, haciéndose eco de las enseñanzas del Beato JOSEMARÍA ESCRIVÁ.

"Por supuesto, en ninguna parte está escrito que esta *cognitio naturalis* tenga que ser lograda siempre, o primariamente, en la forma del pensamiento racional, mediante conclusiones. La *credibilidad*, por ejemplo, es una *cualidad de la persona, que en consecuencia, sólo es conocida en la forma en que se produce, en otros aspectos, el conocimiento de una persona*. Naturalmente, el pensamiento que argumenta silogísticamente no tiene demasiadas posibilidades en este campo. Si nosotros dirigimos la mirada a un hombre, hay de una parte la posibilidad de un conocimiento tan rápido, penetrante e inmediato como extraño a cualquier comprobación. Pero no se trata de una simple impresión, sino de un verdadero conocimiento, es decir, producido en el encuentro con la realidad. Se ha podido decir que siempre que alguien se propone defender la fe frente a los argumentos del racionalismo, tiene, quizá, antes de ocuparse de dichos argumentos, que plantear la cuestión siguiente: ¿Cómo conocemos a una persona?" (J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, 329)

extraordinario". (Así denominó su propia conversión el hasta entonces agnóstico Manuel García Morente)⁴⁰².

Sólo en ese sentido cabe entender la afirmación del Cardenal Ratzinger:

"soy de la opinión de que ha naufragado ese *racionalismo neoescolástico*, [y por ende y con mayor motivo aún, la escolástica] que, con una razón totalmente independiente de la fe, intentaba reconstruir con una pura certeza racional los *praeambula fidei*"⁴⁰³.

Se refiere, sin duda, a la necesidad de poner el acento en la convicción originaria *precientífica* —o, de orden místico o *metacientífico*— de la credibilidad del testigo, que ordinariamente no adviene por el estudio de tratados *científicos* clásicos de Teología fundamental, sino por connaturalidad con una actitud religiosa de inteligencia abierta con voluntad de verdad, receptiva a las activaciones de la gracia de Cristo que alcanzan, de una u otra forma, a todos los hombres.

Aquel saber racional científico no está al alcance de la mayoría. Exigirlo sería abusivo y denotaría una gnoseología "racionalista" poco acorde con los hechos. De ninguna manera deben interpretarse esas palabras, como si fuera inalcanzable o inútil la *pura certeza racional* de los *praeambula fidei* que vehicula el encuentro sobrenatural con Dios propio de la fe. *La gracia* —que a todos se ofrece, si es libremente acogida— *no supe el ver poco, sino que permite ver mejor a la inteligencia natural, pues la purifica y la potencia* en su propio dinamismo natural.

La función de la Teología fundamental es, pues, reafirmar con razones comunicables universalmente —"científicamente"— válidas lo razonable de la decisión de creer. Pero ordinariamente sus argumentaciones *reafirman una previa convicción, de orden "precientífico"* —apoyada racionalmente en señales percibidas como una llamada personal a creer— o quizá *"metacientífico"* —si se trata de una conversión instantánea vivida como gracia mística extraordinaria—. Pero si estas últimas tienen la ventaja de lo vivencial, son ordinariamente incomunicables y quizá escandalosas para quién no ha tenido una experiencia semejante.

Por eso de ninguna manera deben interpretarse esas palabras de Ratzinger —doy por supuesto que no es esa su intención— como si fuera inalcanzable o inútil, la *pura certeza racional* de los *praeambula fidei*. ¿No equivaldría esto a afirmar que el conocimiento metafísico es imposible? ¿Y no es éste precisamente el postulado kantiano que el Card. Ratzinger ha criticado con tanto énfasis, en éste como en tantos otros escritos?

La iglesia ha enseñado y defendido durante dos mil años la posibilidad de justificar racionalmente el acto de fe, comenzado por su divino Fundador, que apela a la razón (Jn 10, 37—38: "*si no queréis creerme a Mi, creed a mis obras*"), siguiendo por los Apóstoles (cfr. I Pedr. 3,15; Rom. 12,1, etc.), los Apologistas, que defendieron la credibilidad del Cristianismo con argumentos de pura razón, y los Padres de la Iglesia (San Agustín: *ratio antecedit fidem*, "la razón precede a la fe"), hasta llegar al Concilio Vaticano I ("la recta razón demuestra los fundamentos de la fe", Denz, 1799) y Pío XII, quién en vísperas del Vaticano II, contra los que

402 *Los motivos de credibilidad*, y entre ellos, los signos divinos, los milagros, las profecías, *no deben ser rechazados ni menospreciados; pero Dios no quiere que estos signos, se conviertan en el "motivo formal" de nuestra adhesión de fe.* Dios no puede desear que nuestra fe sea medida por el conocimiento racional y humano que tengamos de estos signos, puesto que entonces nuestra fe, apoyándose directa y esencialmente sobre el conocimiento humano y experimental de tales signos, sería una fe humana y constituiría la prolongación inmediata de nuestro juicio personal y como su conclusión o consecuencia normal. Este es el caso de *la fe adquirida por los demonios.* *Ya no es una fe infusa y divina cuyo motivo propio no puede ser otro que la palabra misma de Dios:* la fe divina debe ser medida directa y formalmente por la misma palabra divina en tanto que nos ha sido revelada.

Aunque no es necesario que estos razonamientos se den explícitamente en cada uno de los que se disponen a creer, de alguna manera siempre se dan, aunque sea en la forma imprecisa de la mera confianza humana en la sabiduría y buena voluntad de quien nos enseña la fe. *Son* —como dice J. PIEPER (*Ibid*)— *antes que principios generales de demostración, signos personales que arguyen una presencia: "el dedo de Dios está aquí"*.

En cualquier caso, esos signos (razones) sólo disponen para recibir la fe, pues en el momento de asentir a una verdad sobrenatural hace falta una ayuda especial, una elevación al plano sobrenatural, que es la que realiza Dios en el intelecto del hombre mediante la virtud sobrenatural de la fe.

403 J. RATZINGER, *Situación actual de la fe y la teología*, conferencia a los presidentes de comisiones episcopales de Iberoamérica, en "Observatore Romano" ed, esp., I—XI—1996, que ha tenido una extraordinaria difusión y eco.

negaban el carácter racional de la "credibilidad" de la fe cristiana (*Humani Generis*, Denz. 2319), ratifica que "se puede probar con certeza el origen divino de la religión cristiana con la sola la luz natural de la razón". Está, pues, fuera de duda para un católico que la credibilidad de la Revelación se prueba con argumentos de pura razón. Es una verdad de fe.

En este conocimiento —previo a la fe— que discierne los signos del origen divino de aquella Revelación sobrenatural, se establece el nexo entre los dos triples accesos a Dios (los originarios y sus correlativas complementarias y connaturales derivaciones, de carácter respectivamente natural y sobrenatural). Es, en definitiva, el ejercicio de la razón, en virtud de su óptica apertura a lo sobrenatural —"potencia obediencial" (así llamada por la tradición teológica), el que nos pone en el umbral del encuentro con Jesucristo en la fe. Es él el que dispone a recibir el don salvífico de la Revelación en Jesucristo aceptada en el don infuso de la fe —aunque se den simultáneamente, no pocas veces, en el tiempo—, cuya consumación será —en el que perseverare hasta el fin en una vida de fe (llamada a un crecimiento incesante de piedad y doctrina, mediante la contemplación mística y el estudio de la auténtica teología que conducen a la progresiva identificación con Cristo)—, la plenitud de la filiación divina en la Jerusalén celestial: la visión beatífica. A esa plenitud beatificante nos encamina la fe teológica "que obra por la caridad" (Gal. 3,14): "sin otra luz ni guía, que sólo la que en mi corazón ardía"⁴⁰⁴.

II. LAS DIVERSAS FORMAS DE NEGACIÓN DE DIOS

1. Ateísmo y religión

Tratamos del ateísmo (negación del Dios vivo, en sus diversas formas) en la perspectiva de antropología metafísica propia de la filosofía de la religión. No nos ocupamos aquí tanto de los sistemas ateos, como de las *actitudes personales ateas*, que ignoran, marginan, rechazan, o se oponen al Dios vivo que da noticia de sí, como Creador y Salvador, en la voz de la conciencia personal de cada uno de los hombres. Aunque son muchos los factores psico—ético individuales y socio—culturales que han podido influir en aquellas actitudes agnósticas y ateas, aquí nos proponemos considerarlas en tanto que estrictamente personales, no en tanto que más o menos objetivadas en un sistema doctrinal ateo más o menos homologable por el registro de la historia⁴⁰⁵.

404 SAN JUAN DE LA CRUZ, *La noche oscura*, estrofa 2. La vida mística no es otra cosa que "el Reino dentro de mí" (Lc 17, 21); la vida eterna ya comenzada por los dones del Espíritu Santo, que —con la caridad— permanecerán en el cielo (Cfr. Jean Miguel GARRIGUES, prólogo a la reciente reedición de la trad. de Raïsa Maritain del clásico —y excelente— tratado de JUAN DE STO. TOMÁS, *Sobre los dones del Espíritu Santo*, París 1997.

"*Gratia, incoatio gloriae*" (*sperandarum rerum sustantiae He*, 11,1). "*Gloria, consumatio gratiae*". En sustancia, son la misma realidad: el misterio de "la vida eterna" participada de Dios en Cristo por obra del Espíritu Santo. "Esta es la vida eterna: que te conozcan a tí, único Dios verdadero, y a su enviado, Jesucristo" (Jn 17,3) Ahora, por la *luminosa oscuridad de la fe*. En su consumación escatológica, en la *claridad radiante de la visión*. *La fe es luz que Dios nos infunde para alcanzar la vida eterna*, que nos capacita para conocer íntimamente a Dios, para reconocer la voz del Buen Pastor de nuestras almas y poder seguir sus mandatos (Jn 10, 4).

En la fe concurren, pues, una gran luz y una cierta oscuridad: la luz de poseer una gran verdad, que puede llenar nuestra inteligencia y orientar nuestra vida; la oscuridad de no ver claramente aún esa verdad, porque en la tierra aún no vemos a Dios cara a cara. Pero, como observa justamente el Beato Josemaría Escrivá: "Se equivocan lamentablemente los que subrayan tanto la oscuridad de la fe, la inevidencia intrínseca de la verdad revelada y sobrenatural; se equivocan porque *la fe es, sobre todo, luz; fuera de la luz de la fe, están las tinieblas, la oscuridad natural ante la verdad sobrenatural y la oscuridad infranatural que es consecuencia del pecado*". (J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Carta*, 1967,33. "Nuestro trato con Dios no es el de un ciego que ansía la luz pero que gime entre las angustias de la oscuridad... esa certeza que nos da la fe hace que miremos lo que nos rodea con un luz nueva, y que, permaneciendo todo igual, advirtamos que todo es distinto, porque todo es expresión del Amor de Dios" (*Es Cristo que pasa*, 142, 144).

Cf. mi obra próxima a publicarse: *La doble dimensión petrina y mariana de la Iglesia*, c.13.

405 La obra de referencia sobre sus orígenes en el principio de inmanencia (desde la "cadencia atea del "cogito" cartesiano), sigue siendo la de C. FABRO, *Introduzione al ateísmo moderno*, 2 vol., Roma 1971.

Una buena exposición sintética del ateísmo moderno (Feierbach. Marx, Freud, Nietzsche, Sartre) puede verse en J. A. SAYES, *Ciencia, ateísmo y fe en Dios*, Pamplona 1964, C.I, 32—90. E. FORMENT explica muy bien cómo este ateísmo va emparentando estrechamente con la idea de la modernidad, que nace ya en el Renacimiento, pero

Nos interesaremos, pues, *por el ateísmo en la perspectiva de su emergencia en el espíritu subjetivo individual*, que deja en ocasiones una huella en sistemas doctrinales ateos de *espíritu objetivado*, que contribuyen a influir, más o menos, según su mayor o menor incidencia social, en el *espíritu objetivo*, es decir, en las vigencias socio—culturales de un grupo humano o de una institución concreta⁴⁰⁶. Dada la "estructural" correlación de aquellos tres momentos, hacemos las oportunas referencias —al tratar de las actitudes ateas del "espíritu individual"— a los otros dos, pero siempre de forma alusiva y a título de posible expresión —"espíritu objetivado"—, o causa dispositiva —"espíritu objetivo"— de la negación de Dios, que como tal, brota siempre originariamente de un espíritu individual.

El ateísmo, en sentido propio y formal, "vive" en el espíritu humano. En el angélico cabe sólo como "antiteísmo", repulsa o rebeldía contra Dios —conocido en la luz de la inteligencia intuitiva del espíritu no encarnado— cuyo carácter irrevocable impide que pueda ser perdonado (CEC 394). Según la *angeología de Sto. Tomás* (Cf. S. Th. 5, qq.54 ss), un ángel rebelde condenado no puede no conocer a Dios, pues lo ve "naturalmente" como reflejado especularmente en el conocimiento radical de sí mismo. En lo que se refiere al plan misterioso de lo sobrenatural (a la Trinidad y el plan salvífico de participación en la vida trinitaria comunicado por el Verbo encarnado en el Espíritu, en y a través de la Iglesia), lo conoce también sin sombra de duda, pero como desde fuera (en cuanto a su existencia), por la evidencia de la credibilidad de sus signos, que es alcanzada por su inteligencia natural, de capacidad noética incomparablemente superior a la nuestra, con mucha mayor extensión y agudeza que nosotros. No por la luz sobrenatural de la fe infusa de los viadores, como nosotros, que nos apoya en tales signos de credibilidad de la Revelación, sólo en cuanto nos disponen a creer por la libre cooperación con la gracia. Los signos —como decíamos más atrás—, los podemos captar como "señales de una presencia salvífica" de Dios que nos invita a creer con la gracia que vehiculan).

Importa subrayar enérgicamente que el ateísmo no es equivalente a ausencia de religiosidad, sino la negación personal —por ignorancia, marginación, sustitución o repulsa— del Dios vivo, que a ningún hombre deja de dar testimonio de sí, y *a todos llama, como su Creador y Salvador, invitándoles a la comunión con El*, que tiende, de suyo, a una expresión inmanentista de la "religio", dimensión constitutiva del hombre como persona. El ateísmo individual tiende a manifestarse en formas de religiosidad idolátrica. Así lo veremos enseguida.

A su vez, las expresiones de lo sagrado en la historia de las religiones que parecen negar la noción de un Dios personal, no implican en sus adeptos una actitud atea de rechazo de Dios vivo. Es cierto que son pocas las religiones ajenas a la revelación judeocristiana que corresponden, a nivel institucional, a una concepción de Dios trascendente y personal. Como solía decir, en frase "picante", el gran historiador y teórico del fenómeno religioso Van der Leeuw, Dios es un "*tard venue*" en la historia de las religiones⁴⁰⁷. Pero, *si bien es cierto que el ámbito de la religión que florece al margen del fenómeno judeocristiano apenas aparece con claridad la noción de Dios Creador, personal y trascendente al mundo, lo es sólo a nivel institucional, no necesariamente —ni mucho menos— en la intimidad de la conciencia*

particularmente con la Ilustración. Los principios de la modernidad descritos (Cf. *El pecado contra la fe y el pecado de increencia*, en: AA. VV., *Hombres de fe*, CETE, 15 semana de teología espiritual de Toledo, 1990, 127—103; *Modelos actuales del hombre*, curso del Escorial de la Universidad Complutense, Julio 1995, en "Verbo" 323—4 (1996) 241—277, donde trata de la postmodernidad) preparan el camino del ateísmo moderno que se defiende en aras del humanismo, en una antropología cerrada a toda trascendencia, radicalmente materialista y tendencialmente antiteísta, de rebeldía prometeica. Aquí nos interesa estudiar el tema en su emergencia de la persona humana. De sus "*objetivaciones*" doctrinales sólo nos ocuparemos de modo abusivo e "*in obliquo*".

⁴⁰⁶ Por *espíritu objetivo* (el término procede de Hegel —mediación dialéctica del espíritu subjetivo en la autorrealización del espíritu absoluto— con otra carga semántica), se entiende aquí (según el sentido que le da N. HARTMANN o X. ZUBIRI) la común "*forma mentis*" que resulta en una sociedad por la mediación del *espíritu objetivado* en los "entes culturales" que vehiculan, objetivándolos, pensamientos y actitudes que emergen del *espíritu individual*. Esta distinción entre *espíritu subjetivo* (o *individual*), *espíritu objetivo* (visión del mundo común a los miembros de un grupo social), y *espíritu objetivado* (que media entre uno y otro), procede de N. HARTMANN, cuya ontología axiológica de un cerrado inmanentismo excluye un Dios trascendente, no tanto por razones teóricas, como por un postulado axiológico (Cfr. su divulgada *Ontología*). Es el ateísmo que Max Scheller llama "postulatorio", de la seriedad y de la responsabilidad, característico del humanismo ateo propio del último siglo.

⁴⁰⁷ G. Van der LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations*, París 1948, 157.

personal. Sería precipitado e injusto considerar a sus adeptos entre los representantes del ateísmo religioso

La constitución "*Gaudium et Spes*" del Concilio Vaticano II del 7—XII—1965, comienza su exposición —espléndida y luminosa— sobre el ateísmo (nn. 19 a 21) con estas palabras: "La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la comunión con Dios. El hombre es *invitado al diálogo con Dios desde su nacimiento; pues no existe sino porque, creado por Dios por amor, es conservado siempre por amor; y no vive plenamente según la verdad si no reconoce libremente aquél amor y se entrega a su Creador*". Lo ha creado para que tenga parte en su vida bienaventurada, y por eso está en todo tiempo y lugar cerca del hombre, al que no cesa de atraer hacia sí (Cfr. CEC 1 y 28). El deseo de Dios está en el corazón del hombre, creado por Él y para Él.

El que no "reconoce", pues, a Dios que *le llama amorosamente al diálogo con El desde su despertar al uso de razón, no vive según "la verdad" de ser, en virtud de un uso de la "libre" voluntad que lo impide*. Es lo que yo llamo "desatención culpable". (El "*declinare oculos*" del libro de Daniel (13,9) raíz del ateísmo personal).

Hay otro equívoco muy extendido, en relación con el anterior, que conviene aclarar. Con frecuencia se oye decir que el ateísmo afirmado de manera positiva, no es más que un fenómeno reciente, mientras que los pueblos antiguos no conocieron más que el ateísmo práctico, el ateísmo de los espíritus a ras de tierra, de quienes dice el salmista: "Dice en su corazón el insensato: no existe Dios" (Sal 13, 1; 52, 1): Tal tesis es tan falsa como la afirmación contraria, la de los historiadores positivistas de las religiones del siglo XIX, para quienes el ateísmo estaría presente en los comienzos de la historia de la humanidad como el estado connatural al hombre⁴⁰⁸. "*Nihil novum sub sole*". Si se entiende por ateísmo la negación del Absoluto personal, el ateísmo *es una forma de religión immanentista* presente en la historia de las religiones positivas, al menos a nivel institucional. (También, el actual ateísmo —pese a declararse antireligioso— presenta todas las características de una nueva religión, con sus dogmas, su moral y su escatología salvífica, especialmente en el marxismo).

Las investigaciones de los historiadores de las religiones *no han podido hasta ahora probar la existencia de pueblos sin religión, pero sí la de bastantes religiones que tenían divinidades concebidas como poderes sin rostro, impersonales*. Se puede preguntar hasta qué punto es legítimo hablar de ateísmo en esta concepción impersonal de la divinidad.

Sería difícil responder claramente a esta cuestión en lo que se refiere a esas formas antiguas, digamos primitivas, de *religión politeísta*, que divinizan fuerzas naturales, pues, con frecuencia ni afirman ni niegan un fundamento trascendente a nivel institucional. Pero, en todo caso, *el deseo de un dios personal, de un Tú divino al que confiarse en íntima comunión, acaba imponiéndose, porque corresponde a una disposición muy profunda del hombre, a lo vivido externamente en el rito institucional, que es compatible con actitudes personales de plegaria al Dios vivo y personal ("al que sin conocerlo, sin embargo, veneráis", Hch. 17)*. Habría que precisar en cada caso concreto nada fácil de discernir en ocasiones (sólo Dios conoce los corazones), entre un comportamiento mágico y una actitud propiamente religiosa.

Algo parecido cabe decir de las *religiones panteístas* de Oriente. No puede negarse que el Budismo de la impresión —en sus formulaciones doctrinales más difundidas— de una religión atea.

408 De LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, Madrid 1947. "La humanidad siempre ha tenido conocimiento de Dios de una forma o de otra; siempre ha tenido la impresión de ser llamada por él, pero también siempre ha estado sujeta a la oscuridad de la incertidumbre y de la duda; siempre ha podido imponerse el escepticismo y la angustia de que no fuese todo a abocar al vacío. Como el hombre está condicionado de suyo por la historia, la idea de Dios se encuentra constantemente ante la puerta de su espíritu, pero siempre está en peligro de ser ahogada".

El gran orientalista Helmut von Glasenapp publicó una obra que se convirtió en un clásico del orientalismo: *Buddhismus und Gottesidee*⁴⁰⁹. Sostiene el autor que el budismo niega explícitamente la existencia de Dios, aunque admite la existencia de dioses (coincide en ambos puntos con el jainismo, una religión heterodoxa de la India, y con la filosofía Sankhya, una corriente de pensamiento ortodoxa dentro del hinduismo). Von Glasenapp basa su demostración en citas de textos clásicos y autoritativos tanto del budismo *Hīnayāna* (*Pequeño vehículo*) como del *Mahāyāna* (*Gran vehículo*). Podría añadirse el testimonio de instructores budistas contemporáneos, como p.e., el Anagārika Prajñānanda: "la creencia en un Dios individual o personal, creador de las cosas, regente, inmortal, es una opinión falsa".

Ahora bien: en el budismo del pequeño vehículo (*Hīnayāna*)⁴¹⁰, Buda coloca a los dioses en el último lugar del mundo, y descubre como realidad última el *nirvana*, la nada absoluta (que conviene distinguir de la nada simplemente relativa, que es lo contrario del Ser—en—el—mundo). Pero esta nada absoluta, ¿es realmente "nada"? Preguntado sobre la existencia de Dios, *Buda se refugia en el silencio total*. La ausencia de imagen en Antiguo Testamento, que no soporta ninguna representación de Dios y no reconoce como válida más que la palabra, está aquí rebasada por la misma negación de la palabra, por la remisión al puro silencio, al mutismo total de la creatura. Se puede interpretar, pues, una tal actitud religiosa, como teología negativa, en cierta manera semejante a la del mutismo y de la noche oscura de la mística cristiana. De suerte que tal vez es completamente exagerado ver en el budismo del pequeño vehículo (*Hīnayāna*) un verdadero ateísmo, *sería más bien —en ocasiones al menos— un caso límite de la teología negativa*, un aparente ateísmo que en el fondo no es sino experiencia de mística natural, preparada por las técnicas de interiorización de los "gurús" de la meditación trascendental", en prosecución, de una fe más pura, rechazando las representaciones demasiado humanas de Dios por respeto reverencial ante la presencia de la realidad que es siempre más grande ("*Deus semper maior*").

Se puede decir otro tanto de manera distinta, de las grandes tendencias ateístas de la *religiosidad hinduista*: el monismo espiritual ilusionista, tal como lo formuló *Shankara* en el *Vedanta*, está en función de una piedad místico—intelectualista. Al pluralismo de *Sankhya* corresponde una actitud fundamental gnóstica, que es religiosa bajo la forma de la gnosis. Más radical parece ser el alcance ateísta del jainismo, aún cuando también él sea compatible con la actitud fundamental de la *religio*, del temor sagrado en la presencia del Todo—Otro, que brilla para él en sus profetas. El carácter distintivo común a todos los ateísmos mencionados hasta aquí consiste en que todos permanecen en el ámbito de una cierta religión; incluso simplemente se identifican con ella⁴¹¹.

La mística natural de las religiones de Oriente "tiende" a confundir a Dios con la fuerza immanente que anima al Universo (el ATMAN, *fondo del alma*, estado de concentración del BRAHAMAN), pero en ocasiones relega esta a una trascendencia inaccesible que le hace totalmente inalcanzable, en una actitud religiosa de muda adoración de lo inefable en la que ni se niega ni se afirma explícitamente al Dios vivo. Puede tratarse entonces de mera teología negativa: trascendencia gnoseológica llevada al límite, de la que se espera la salvación. Es compatible esta religiosidad, pues, con *una actitud no atea, de búsqueda de Dios* de un corazón sincero y buena voluntad en la que hay rechazo del Dios Creador. Sólo habría en este caso actitud silente, que puede ser en ocasiones muda adoración del "*Deus Absconditus*". Ahora bien, el deseo de un Dios personal, de un Tú divino con el que dialogar en íntima comunión personal, nunca ha estado ausente de la actitud personal religiosa de plegaria y adoración⁴¹².

La mística natural hindú se caracteriza por una viva percepción de la presencia fundante del Absoluto en la profundidad del alma (*intimius intimo meo*), pero sin advertir su trascendencia creadora ontológica —por mucho que se perciba a veces, como decíamos, su trascendencia en el plano noético—, que impone el descubrimiento de la causalidad metafísica, por inadvertencia de la

409 Editada en castellano en 1974 por Barral editores, con el título de *El budismo: una religión sin Dios*, Barcelona 1974, 39 ss. Una excelente exposición histórica del fenómeno religioso ofrece M. GUERRA GOMEZ, *Historia de las religiones*, Tres volúmenes, Madrid 1985.

410 Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Filosofía de la religión*, cit. parte III, c. I.

411 J. RATZINGER, *El ateísmo*, en "La fe hoy", Madrid 1970, 63.

412 Cf. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, cit., 379.

alteridad personal. Es la dimensión del misterio ontológico más difícil de descubrir por la inteligencia del hombre caído. Como dice acertadamente ZUBIRI, Dios no es trascendente "a" las cosas, sino "en" ellas, y por eso las cosas no son *simpliciter* un no Dios, sino —de alguna manera— una configuración de Dios *ad extra*. La "y" de hombre y Dios, no es una "y" copulativa, pues el ser por participación nada añade al ser por esencia. Ni hay "*plus entis*" por la creación *ad extra*, sino *plura entia*. No hay más ser, —Dios es *El que es*— sino más entes que participan del Ser, que "de suyo" nada son.

El... "*toda ciencia trascendiendo*" de Juan de la Cruz se exagera aquí hasta la negación de todo conocimiento. Lo contrario del místico Doctor cristiano, que considera la experiencia mística del supraconsciente divinizado del espíritu humano el conocimiento más elevado, la suprema sabiduría más ambicionable, transeidética —preludio de la visión beatífica— que brota de la luz intelectual infundida por los dones contemplativos del Espíritu Santo, Persona increada, a la persona creada, *potenciando al máximo su personalidad, su inteligencia y su libertad*. Nada tiene que ver, pues, con la *despersonalización de la oración trascendental* del oriente pagano⁴¹³.

El ateísmo como negación del Absoluto personal a nivel institucional o de formulación doctrinal, no es siempre —ni mucho menos— es personal en los miembros de esa institución o grupo religioso como negación del Dios vivo. Con frecuencia se dirigen a El trascendiendo el mudo ensimismamiento en la "nada absoluta"; o —en su caso— el símbolo mítico o la acción ritual en una actitud no atea idolátrica o mágica, sino de plegaria confiada a un Tú presentado oscuramente de modo no nocional y preconsciente —según explicitábamos arriba, con bastante acierto a veces, en la intimidad del espíritu personal de los que realizan su dimensión religiosa en el apoyo institucional— al que necesariamente tiende la constitutiva socialidad propia de la condición humana, de tal concreta religión o estructura religiosa.

Hay que tener en cuenta, además, que una negación de Dios: *a veces un no a Dios equivale a un movimiento de búsqueda del Dios vivo* que se manifiesta en forma de violenta repulsa a una figuración antropomórfica del Dios trascendente presentado en la intimidad de la conciencia (de forma preconsciente), como rechazable. Es, pues, una negación crítica, muchas veces fundada, de una falsa noción de Dios. Es un *no* que equivale a un *sí* de búsqueda "a tientas (Hch 17,27)" del Dios vivo, expresivo de un anhelo de encuentro y comunión con El, avivado por el influjo de la gracia redentora de Cristo de que llega a todos los corazones.

"Dios, infinitamente Perfecto y Bienaventurado en sí mismo, en un designio de pura bondad ha creado libremente al hombre para que tenga parte en su vida bienaventurada. Por eso, en todo tiempo, y todo lugar, está cerca del hombre"⁴¹⁴.

En efecto: el deseo de Dios está inscrito en el corazón del hombre, porque el hombre ha sido creado por Dios y para Dios; y Dios no cesa de atraer al hombre hacia sí⁴¹⁵.

El ateísmo (en su forma crítica) no es necesariamente la negación del absoluto en general, sino su reducción a una pura ausencia de figuración, una protesta contra la figura con la que se identifica el absoluto. "En esto consiste —escribe Ratzinger—, en realidad, la grande e ineluctable misión del ateísmo en la historia de las religiones. Porque la figuración de lo divino

413 Cf. J. MOURoux, *Creo en tí*, Barcelona 1964, 79 ss.

414 CEC. n.1.

415 CEC, 28, que continúa diciendo: "sólo en Dios encontrará el hombre la verdad y la dicha que no cesa de buscar. De múltiples maneras, en su historia, y hasta el día de hoy, los hombres han expresado su búsqueda de Dios por medio de sus creencias y comportamientos religiosos (oraciones, sacrificios, cultos, meditaciones, etc.). A pesar de las ambigüedades que pueden entrañar, estas formas de expresión son tan universales que se pueden llamar al hombre un *ser religioso*".

"El creó, de un sólo principio, todo el linaje humano, para que habitase sobre toda la faz de la tierra y determinó con exactitud el tiempo y los límites del lugar donde habían de habitar, con el fin de que buscasen a Dios, para ver si a tientas le buscaban y le hallaban; por más que no se encuentra lejos de cada uno de nosotros; pues en El vivimos, nos movemos y existimos (Hech 17, 26—28)". "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)". (CEC, 28).

lleva siempre de hecho a humanizar a Dios, gran amenaza para el hombre. Toda humanización y reificación del absoluto puede llevar a las más terribles consecuencias, ya que entonces el grupo, el sistema, la organización, se erigen también en absolutos y, faltos de toda humanidad, hacen el mal puro y simple de todo lo que se les oponga. Por el mismo hecho de la naturaleza humana, toda figuración tiende necesariamente a reducir y a humanizar falsamente a Dios; por eso, es impensable que al lado de la figuración no exista igualmente la gran contra—corriente en la intimidad de la conciencia (de forma preconsciente) como rechazable. Es, pues, un fenómeno de "purificación" que cumple una función positiva en la historia de las religiones⁴¹⁶.

Ahora bien, *el ateísmo es siempre —si es verdaderamente tal, no mera teología negativa—, expresión de esta posibilidad fundamental del hombre que llamamos pecado*. El ateísmo puede existir como fenómeno constante de la historia, ante todo porque la posibilidad de hacerse culpable y de negarse, siempre es algo propio del hombre y de toda libertad creada.

Es el pecado, el abismo del misterio de iniquidad que tiene su raíz en la orgullosa autosuficiencia que rechaza la dependencia del Creador y Señor, que implica una desconfianza sólo posible en virtud de una ceguera culpable, especialmente aguda en las diversas formas de negación de Dios. Después veremos las modalidades de aquella culpa moral y su mutua relación. Pueden reducirse a dos fundamentales: a/ *la negativa del corazón estrecho* (relacionada con la *acedia*), que no se atreve a subir tan alto y se repliega de buen grado sobre el campo terrestre de su cómoda instalación en una existencia desvinculada —en una actitud egocéntrica— de molestos compromisos que obligan a salir de sí; b/ la actitud de *hybris*, que rechaza la sujeción y no quiere reconocer nada por encima de sí. (X. Zubiri ve la raíz del ateísmo en la soberbia de la vida y en la falta de voluntad de verdad que conduce al "encubrimiento" que obtura la ruta de acceso noético al Fundamento del poder de lo real).

El ateísmo de los últimos siglos, si bien participa de las propiedades generales del ateísmo, muestra rasgos completamente específicos —en Occidente de modo especial— que derivan, en síntesis de su carácter postcristiano, es decir, del hecho de que ha sido formulado en la perspectiva de la fe cristiana en Dios, en la intención consciente de negar ese Dios, de salirse de la historia de las religiones y ponerle un final irrevocable, en nombre de la ciencia y de la dignidad humana. La ciencia es la forma de pensamiento en la que hoy en día muchos espíritus piensan que —por primera vez en la historia— toda la humanidad puede unificarse. El ateísmo tiene con frecuencia la pretensión de ser el resultado obligado de esta forma de pensamiento y, en consonancia, la respuesta definitiva al problema de Dios, presentándose, a veces, con carácter definitivo y exclusivo, y persiguiendo como fin último la unificación de la humanidad orgullosa de sí misma, y absolutizada en el lugar de Dios.

Este ateísmo no ha llegado a ser posible más que gracias a la "desdivinización" cristiana del mundo, que ha rebasado en radicalismo la "desdivinización" greco—filosófica del mundo (no podemos olvidar que ha merecido al cristianismo primitivo el reproche de ateísmo, por haber roto todo el espacio de la antigua *religio* y haberlo declarado profano). La desdivinización del mundo, que resulta del absolutismo de la fe en un sólo Dios, no hace más que entregar plenamente al mundo entero totalmente de la pasión investigadora propia del espíritu griego, y liberado ya del terror de los demonios, y de las inquietantes fuerzas maléficas del cosmos divinizado⁴¹⁷.

416 J. RATZINGER, o.c., 64 ss, donde añade: "Precisamente por nuestra calidad de cristianos no podemos considerar simplemente las religiones positivamente figurativas de la historia del mundo como lo que está bien, y la tendencia espiritual ateísta, como pecado puro y simple. Las dos tendencias, la de la figuración y la de la purificación, se complementan mutuamente. Ambas llevan en sí el principio de su elevación, o de su caída".

No se enjuicia aquí —es obvio— el ateísmo como tal (siempre culpable), sino que se afirma la función positiva del mal como "espíritu objetivado" en la historia de la salvación, que Dios permite con vistas a mayores bienes (Es el sentido de expresiones tales como "el diablo arrastra piedra" al servicio de la construcción del reino de Dios).

417 La destrucción de la creencia en las divinidades paganas, partiendo de un principio extra—religioso y puramente filosófico es en el sentido de teología negativa desmitologizante, más peligroso para la *religio* politeísta del antiguo paganismo, que los "ateísmos" de espíritu religioso del Extremo Oriente. (Sin embargo, no hay que olvidar que los "ateísmos" de los pensadores griegos, independientemente de su idea de Dios, permanecieron adictos a la legitimidad de la religión de la ciudad. Mucho más radical es el ateísmo cristiano, que se negaba a reconocer

El encuentro, hasta entonces, *con la realidad creada había sido siempre para el hombre una fuente de experiencia religiosa inmediata*, por razón de la transparencia de la naturaleza respecto a su creador, que se le manifestaba en el simbolismo analógico de las hierofanías cósmicas. Pero, *el desarrollo de la técnica en el mundo, hecha posible por el cristianismo, ha tenido como consecuencia que el hombre no encuentra en ninguna parte la realidad de la naturaleza en su simple inmediatez*, y no la alcanza más que *por medio de la obra humana*. El mundo que tiene delante es, en todos sus rasgos, un mundo transformado por el hombre. Y de esta forma el hombre no encuentra la naturaleza, en sí misma, como el "*ars Dei*", sino —con creciente intensidad— mediada por su propia obra, la "*techné*": un mundo transformado por el genio humano, que canta la gloria del hombre.

En consecuencia, *la misma posibilidad de la experiencia religiosa resulta profundamente modificada, positiva y negativamente*. En lugar de la *religión inmanentista de la naturaleza*, surge de por sí *la religión técnica*, la veneración del hombre por sí mismo; la autodivinización del hombre suplanta inevitablemente a la divinización de la naturaleza. Pero también facilita descubrir la vía antropológica de la participación en la Trascendencia creadora por la experiencia del dominio cuasi creador del hombre en su tarea solidario de transformación del mundo al servicio del hombre.

De ahí las características peculiares del *ateísmo postcristiano*, presente en muchos espíritus, que ha dado origen a objetivaciones en diversos sistemas ateos. Estos han ido evolucionando, desde las versiones racionalistas idealistas y materialistas de siglos pasados, a las formas contemporáneas (de la *modernidad epigonal* y de la *postmodernidad*) que se caracterizan por un humanismo que "postula" —más por un fundamento axiológico que teórico— la superfluidad de Dios, que si existiera, impediría la plena realización del hombre.

Se comprende, después de lo dicho, que los rasgos originales de este tipo de *ateísmo "postulatorio"*, se dan sólo en culturas que han sido previamente evangelizadas (o de civilización tecnológica avanzada, como Japón: pero, en estos casos, con caracteres propios: es más común la mera marginación o indiferencia entre las cuestiones últimas, favorecidas por una cultura de desmesura en el trabajo —absolutizado a veces como una religión—, y la ausencia de una tradición cristiana saturada de "signos de trascendencia" que recuerdan, con los constantes reclamos de la cultura "objetivada" en Occidente, de raíces cristianas, a una doctrina enormemente comprometedora).

En gran medida, el ateísmo contemporáneo es un ateísmo constructivo, no meramente destructivo, como lo ha sido, en líneas generales, hasta la aparición del marxismo. La destrucción de Dios no es en el mundo contemporáneo un fin sino un medio; *un medio postulado para la realización de un humanismo constructivo*. Con una *voluntad prometeica*, el hombre pretende alcanzar la más plena grandeza humana, construir el *regnum hominis*; *la eliminación de Dios sería necesaria para la construcción de ese humanismo ateo*; derribar a Dios es derribar un obstáculo para conquistar la absoluta libertad; la grandeza de Dios debe pasar al hombre, en una suerte de absolutización o divinización del hombre, "una caricatura de aseidad"⁴¹⁸. Una religión inmanentista y antropocéntrica en la que el hombre se pone en lugar de Dios.

Otras características del ateísmo contemporáneo son —además de su carácter constructivo—, según FABRO, su *inmediatez y su universalidad*. La primera alude al actual clima cultural criptoateo, cerrado a la trascendencia. Se parte de él. No se llega a él —como antaño— por reflexión justificadora. Para no sucumbir a él es preciso ir contra corriente sin dejarse arrastrar por el "das man" heideggeriano.

dioses intramundanos. (En especial la negativa a dar culto a a la "polis" hipostatizada en el emperador divinizado, fue considerada como un peligro para la estabilidad del Imperio).

418 G. MARCEL, *Don et liberté*, en "Giornale di Metafisica" 2 (1947), 194. Cfr. M. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, Madrid 1949, 24. (Cfr. C. FABRO, *Génesis histórica del ateísmo contemporáneo*. En VV.AA., *El ateísmo contemporáneo*. Madrid 1971, t. II, 19—65. Se trata de una síntesis de su magna obra, ya citada, *Introduzione all'ateismo moderno*, en dos volúmenes). Un excelente resumen puede verse en A. L. GONZÁLEZ, *Teología natural*, CIT., 62 ss.

En cuanto a su *universalidad*: mientras en el pasado, hasta la llegada de Nietzsche y de la izquierda hegeliana, unida al positivismo —y ahora a las filosofías de lo finito—, el ateísmo se limitaba a posiciones de secta entre filósofos, librepensadores, miembros de sociedades secretas..., como una profesión de *élite*, hoy día envuelve a las masas.

A cada una de las progresivas radicalizaciones del principio de inmanencia que se han ido dando —no sin interna coherencia consigo mismo— en el pensamiento de la modernidad postcartesiana (reducción del ser a su posibilidad, a su ser conocido, al pensamiento, a la praxis, etc.), corresponde paralelamente un grado en la curva moderna hacia el ateísmo. Así, el panteísmo de SPINOZA, el panteísmo idealista de HEGEL, el ateísmo materialista de FEUERBACH, el ateísmo militante (o antiteísmo) —teórico práctico— del marxismo, el ateísmo como un catarsis para que, con la muerte de Dios viva el superhombre con su voluntad dionísica de poder, el absurdo radical del existencialismo de Sartre que lleva anejo el punto de partida ateo

Estas observaciones, fundadas en la antropología filosófica subyacente en estas páginas — que en este ensayo sólo hemos esbozado—, pasamos a describir las actitudes ateas propiamente tales (que implican una libre negación del Dios vivo Creador y Salvador, que sale al encuentro de todos y cada uno de los hombres, invitándolos a la comunión íntima y vital con El), en sus causas y en su típica diversidad.

2. Etiología y tipología de las actitudes personales ateas. Descripción y nexos

He aquí como describe *las causas que dan origen al ateísmo personal*, en el breve compendio la Constitución Pastoral del Concilio Vaticano II "*Gaudium et Spes*" (19—20) sobre la Iglesia en el mundo moderno que hace el Catecismo de la Iglesia Católica:

<<Pero esta "*unión íntima y vital con Dios*" (GS 19, 1), puede ser *olvidada, desconocida e incluso rechazada* explícitamente por el hombre. Tales *actitudes* pueden tener orígenes muy diversos (cf. GS 19—21): la rebelión contra el mal en el mundo, la ignorancia o la indiferencia religiosas, los afanes del mundo y de las riquezas (cf. Mt 13, 22), el mal ejemplo de los creyentes, las corrientes de pensamiento hostiles a la religión, y finalmente esa actitud del hombre pecador que, por miedo, se oculta de Dios (cf. Gn 3, 8—10) y huye ante su llamada (cf. Jn 1, 3)>>. CEC, 29.

En ese texto, se trata de la etiología del fenómeno ateo, mediante una enumeración analítica de los factores que inciden en el origen de las actitudes personales ateas, morales, intelectuales y sociales.

Pero creo que, siguiendo la guía del Doctor Angélico, es muy conveniente —para lograr una mayor claridad que evite ambigüedades— *distinguir* —al estudiar esa etiología—

a/ *las causas propias y formalmente constitutivas* de las actitudes ateas —que siendo siempre expresión del pecado, no pueden ser sino de *orden moral*—

b/ *y aquellas otras causas meramente dispositivas* —por aquellas primeras originadas, favorecidas por las "*estructuras de pecado*" del espíritu *objetivado*—, que serían formalmente intelectuales —*hábitos dianoéticos, y culturales de origen social* (recuérdese lo que dijimos más arriba —parte I, cap. IV— sobre la sociología del conocimiento religioso)—.

*Estas son las que explican la masiva extensión del ateísmo en nuestras sociedades occidentales*⁴¹⁹, (en la medida en que es analizable por sus expresiones objetivadas y la mentalidad difusa en los ambientes socio—culturales, pues sólo Dios tiene acceso a la intimidad de los corazones. Recuérdese que —como antes subrayábamos— un *no a Dios puede ser equivalente a un sí de búsqueda del Dios vivo* expresado en forma de teología negativa o

419 "*El ateísmo crece de día en día* —dice la "*Gaudium et Spes*" (n.7)—. El fenómeno de las masas que prácticamente se alejan de la religión: la negación de Dios o de la religión no son ya algo insólito o individual, sino que se presenta como exigencia del progreso científico y de un nuevo humanismo. Ni se expresa solamente a niveles filosóficos, sino que llega a la literatura, a las artes, las ciencias, la historia y el derecho", como dice la misma Constitución (n.19): "*uno de los fenómenos más graves de nuestro tiempo*". (*Un peligro terrible, que amenaza a la humanidad entera*", en frase de Paulo VI).

apofática, en corazones atentos a sus posibles manifestaciones que buscan sinceramente la verdad con buena voluntad).

a) Comencemos por las *causas morales*

En el texto conciliar citado en primer lugar (GS 19) se hace referencia a la *culpa moral* originaria del ateísmo aludiendo al miedo por el que el hombre se esconde de Dios, huyendo de El (*elemento formal* del pecado ("*aversio a Deo*", cuya raíz es la *soberbia*), y a los afanes del mundo y de las riquezas (su *elemento material*, "*conversio ad creaturas*", en las que se pone el corazón que se aparta del único Bien que puede saciar, cuya raíz es la *codicia*).

Pero si vamos a la raíz última del pecado, la Escritura nos dice (Sir. 10—14) que el inicio de la soberbia es la autonomía suficiente, que provoca la repulsa de una instancia normativa de la subjetividad trascendente al propio "yo", y una huída de Dios: "El comienzo de todo pecado es la soberbia", y "el comienzo de la soberbia es *el alejamiento de Dios*" por una culpable desconfianza en El y sus designios. (En el Génesis se describe el pecado de los orígenes como radicado en la *desconfianza* por dar crédito al tentador que pone a Dios en estado de sospecha, alagando al amor propio que es así empujado a la "hybris" o desmesura egocéntrica de la culpa moral)⁴²⁰.

Sto. Tomas nos da la clave hermeneútica, de ese conocido texto del Eclesiástico (el Sirácide) inspirándose en "*la unidad de la Escritura, la tradición viva de la Iglesia y la analogía de la fe*" (que he recordado de nuevo como criterio de recta exégesis la Constitución *Dei Verbum*, 12 d). Aquella afirmación del Sirácide, que aparece también en los salmos: "*Que el hombre no tenga a Dios en su corazón es el principio de la malicia*"⁴²¹) la explica a la luz del conocido texto paulino (Rm 1,19 ss) que comenta el Aquinatense: "*Cognitio Dei, quantum est de se ad bonum inducit*".

El conocimiento de Dios, en efecto, de suyo induce al bien, pues quien conoce a Dios debe —si es coherente con la noticia del Sumo Bien providente del mundo— glorificarle, y darle gracias, y observar o guardar el orden por él establecido. Dice, por eso, San Pablo a los Romanos que los gentiles, por el conocimiento del mundo visible, llegan a alguna noticia de Dios; pero habiéndole conocido "no le glorificaron como a Dios ni le dieron gracias" por lo cual "son inexcusables". Y porque *no usaron de ese conocimiento, marginándolo, sin buscar "como a tientas" al Dios vivo*, permitió el Señor se envaneciesen en sus pensamientos y cayesen en la más degradante perversión. En cuanto a los judíos, que conocen la ley y los profetas cayeron, a su vez, en el pecado de engreimiento presuntuoso, que piensa por soberbia autosuficiente que tiene la salvación asegurada por pertenecer al pueblo depositario de la ley mosaica, que no pone en práctica. La fuerza para seguir la ley la recibe el corazón que confía en YHWE; en que cumplirá la promesa mesiánica de salvación universal en Jesucristo que hizo en la alianza con Abraham. De ahí arguye el Apóstol la imposibilidad moral de evitar desviaciones religiosas y morales sin la gracia de Cristo, que hace posible la fe en El (al menos implícita). *Del no uso o abuso del conocimiento natural d Dios*⁴²², a la soberbia; de ésta a la idolatría y la magia, y

420 Cf. J. FERRER ARELLANO, *El misterio de los orígenes*, cit. parte I. c. 3 ss. "La corrupción empieza —comenta S. Agustín— por la mala fe, de ahí se va a las torpes costumbres, de ahí a las iniquidades más tremendas, estos son los pasos". In Sal 52,1, PL 36.

421 In Sal 13,1. Ed. Vives 18; 290. Cf. para este tema, J. GONZALEZ QUEVEDO, *Ateísmo y pérdida de la fe, "per non usum et per abusum"*, Madrid. 1975.

422 La nueva Doctora de la Iglesia Sta. Teresa de Lisieux escribe en plena prueba de "noche oscura" en su vida de fe, un años antes (1986) de su muerte: "*Je jouissais alors d'une foi si vive, si claire, que la pensée du Ciel faisait tout mon bonheur, je ne pouvais croire qu'il y eût des impies n'ayant pas la foi. Je croyais qu'ils parlaient contre leur pensée en niant l'existence du Ciel, du beau Ciel où Dieu Lui-même voudrait être leur éternelle récompense. Aux jour si joyeux du temps pascal, Jésus m'a fait sentir qu'il y a véritablement des âmes qui n'ont pas la foi, qui par l'abus des grâces perdent ce précieux trésor, source des seules joies pures et véritables. Il permit que mon âme fût envahie par les plus épaisses ténèbres et que la pensée de Ciel si douce pour moi ne soit plus qu'un sujet de combat et de tourment...*" *Histoire d'une âme*, 240—241. La luz que recibió la ilustró acerca de la verdadera raíz de la increencia: la desatención culpable a la noticia que Dios da de sí a todo hombre que viene a este mundo (Jn 1,9): el no uso o abuso del conocimiento de Dios; de la luz, de quién prefiere las confortables tinieblas voluntarias. "Cierto viviréis y no entenderéis, veréis y no conoceréis. Porque se ha endurecido el corazón de este pueblo, y se han hecho

finalmente a los pecados contra la naturaleza y a la degradación y perversión más espantosa. El origen del ateísmo —de la negación del Dios vivo— es, pues, una *desatención culpable* a la voz de Dios.

X. Zubiri expresa lo mismo en términos parecidos y equivalentes: «La voz de la conciencia es —nos dice—, *la palpitación sonora del Fundamento del poder de lo real en mí*. Y esta palpitación sonora remite físicamente a la realidad absoluta, 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* (que aquí está la *desatención culpable* de que aquí hablamos) aquello a que me hace atenerme la voz de la conciencia y el poder de lo real es lo real en tanto que real (trascendental, envolvente) que remite al Fundamento trascendente». Y como consecuencia, "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" (Ibid).

Como diría Sto. Tomás, "*de un modo indeterminado, como quién viene de lejos*" (Cfr. S. Th., I, 2, 1), al que se le confunde, por desatención culpablemente voluntaria, con el yo autónomo y autosuficiente, indebidamente absolutizado en un mito de sustitución idolátrico. 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 quién es Dios*⁴²³.

b) A estas *causas próximas* en sentido propio y formal, de la incredulidad y del ateísmo *de carácter ético* —el alejamiento y olvido o marginación de Dios y la soberbia que aquél manifiesta y origina—, hay que añadir también todo un conjunto de *causas remotas de carácter dispositivo*, hábitos de *naturaleza intelectual* y prejuicios endurecidos de *raíz sociológica*, que originan la *contaminación ideológica* (mucho más grave y funesta que la contaminación atmosférica de las grandes ciudades). Se ha afirmado acertadamente que, mas que los vicios, son los errores los que corrompen a los pueblos.

Este tema lo hemos tratado ya en la primera parte de este estudio. Baste aquí aludir a la *mentalidad consumista—edonista*, a la *crisis de intimidad* de una sociedad masificada que tanto obstaculiza oír la "voz silente" de Dios en el santuario de la conciencia; a una *cultura inmanentista* cerrada a toda trascendencia; a un superficial *cientifismo* que aparece a los ojos de muchos como capaz de todos los progresos y, a la larga, de todas las explicaciones, o al *vértigo del cambio* —en la actual aceleración de la historia— que favorece una visión fenomenista funcional en la que nada permanece⁴²⁴, todo es efímero, caduco y sin importancia.

duros sus oídos, y han cerrado sus ojos, para no ver con sus ojos ni oír con sus oídos, y para no entender en su corazón y convertirse, que yo los curaría" (Mt 13, 14—15).

423 "Todo acto humano, hasta el más vulgar y modesto, es en todas sus dimensiones, de un modo expreso o sordo, una experiencia problemática del fundamento del poder de lo real" (del valor absoluto del ser del ente, según el registro nocional de la "metafísica del ser" distinto de la metafísica zubiriana de la *realidad* como "de suyo" actualizado en la inteligencia sentiente).

Consecuencia de lo dicho es que "si el hombre descubre la realidad fundamental en un proceso inteñectivo y volitivo, de *voluntad* y de *verdad*, y el ateo no, es que el ateo, a diferencia del teísta que ha descubierto a Dios, se encuentra con su pura facticidad encubriendo a Dios: es el encubrimiento de Dios frente a su descubrimiento. No es carencia de experiencia de Dios. Es una experiencia en cierto modo encubierta". X. ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, cit. 300 ss.

424 Tenemos la misma naturaleza humana esencialmente inmutable compuesta de alma y cuerpo. Los juicios y gustos de los hombres son sustancialmente siempre los mismos. "Hoy seguimos sintiendo la ira de Aquiles y aplaudimos su juramento por aquél cetno, cortado del árbol, al que habían arrancado sus hojas como arrancaba Agamenón sus ilusiones y su gloria al mejor del los aqueos"; hoy —alguien dijo— seguimos emocionándonos con el hijo del valeroso Héctor, como se emocionaron hace 3000 años los contemporáneos de Homero. Inmutables sustancialmente son los sacramentos instituidos por Jesucristo, como definió el Concilio de Trento (DS. 931 y 1.728), e inmutables son igualmente los mandamientos del decálogo. Explicar lo que estuviese implícito en la fe no es proponer una fe distinta, como definió el Concilio Florentino contra los focianos, al defender la adición del Filioque (D—Sch. 691 y 1.302). Como no lo es relacionar y profundizar las verdades reveladas reteniendo perpetuamente el sentido de los dogmas declarados una vez por la Iglesia en *eodem sensu eademque sententia*, como definió el Magisterio (DS, 1800—3.020).

Todas estas realidades tan grandes: las inmensamente mayores, inmutables, y las mucho menores, influyen sobre nosotros. Pero por razón de su proximidad, por su novedad y atractivo, influyen con un impacto mayor las noticias menudas y cambiantes vicisitudes de la ciencia, de la política, del acontecer diario, y se va embotando de capacidad de asombro. ¡No admirar más lo más admirable! CHESTERTON definía la vulgaridad como estar ante lo

Vista la *etiología del ateísmo* en general, parece necesario precisar las diversas características que ambas causas (*formal—próxima* y *dispositiva—remota*) que le dan origen, adquieren en las diversas actitudes personales ateas, correspondientes a los *diversos tipos de negación de Dios* que —no sin una tensión dinámica de paso de una a otra modalidad de negación— vamos a distinguir a continuación.

Presentamos ahora en un *cuadro esquemático* cuales son los caracteres de los seis tipos diversos de negación personal del Dios vivo, en su dinámica relación descendente, y la diversa inflexión de sus causas.

sublime y no enterarse, pasar de largo. Si consideramos más a estas grandiosas realidades inmutables, estaríamos inmunizados, en gran parte al menos, contra la contaminación ideológica, evitándose así ser "como niños fluctuantes, llevados de acá para allá por cualquier viento de doctrina" (Ef 4, 14).

Advertencia: las notas I, II, III, IV, V, VI, introducidas en este esquema, reivindican los textos correspondientes de la *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II sobre el ateísmo (n.19), que se reproducen debajo del cuadro.

	NEGACIÓN (formas de)	ATEÍSMO (tipos de)	CAUSA DISPOSITIVA (Intelectuales sociales) Inmanentismo	CAUSA FORMAL (voluntad egocéntrica) CULPA MORAL
1—	De Ignorancia	Negativo (I)	Oscuridad intelectual	Infrecuente (si es culpable=2)
2—	De Marginación A/ B/ (por coherencia entre vida y pensamiento)	Práctico (I)	Exito de la vida. Cultura inmanentista	Acedia. (Autosuficiencia despreocupada)
		Indiferentismo (práctico, teóricamente justificado)	Racionalismo deista (V) Agnosticismo despreocupado (IV)	"Initium superbiae apostatare a Deo" (Sir 10,14)
3—	De Crítica A/ Auténtica	Ateísmo aparente (Teología negativa) Positiva función purificadora	Ausencia de testimonio adecuado, teórico o práctico (III) a favor de Dios. Misterio del mal (II)	Búsqueda sincera del Dios vivo. Voluntad de verdad: no es culpable
	B/ Inauténtica (Por tendencia connatural al hombre, "peregrino de lo Absoluto" —Pascal—)	Crítico (IV, V) a/individualista b/militante (antiteísmo)	Necesidad de justificar el rechazo de Dios a/ ante sí b/ ante los otros	Rebeldía enmascarada en críticas sofisticadas (IV y V)
4—	De sustitución idolátrica (expresión atea de la "religio") A/ Precristiana B/ postcristiana (por "la venganza de la finitud")	Positivo (que absolutiza lo relativo)	Tendencia connatural del espíritu al Absoluto (religación).	Soberbia de la vida (raíz común en (A) y en (B), de diversas idolatrías)
		Divinización de la naturaleza	Desviaciones institucionales de las religiones paganas	Idolatría (politeísta, panteísta). Magia (dualista de modo singular)
		Divinización del hombre (VI)	Cultura del humanismo ateo, fundado más bien en postulados axiológicos que en razones teóricas	Rebeldía prometeica pseudo humanista (Idolatría y magia más sutiles) —individualista corruptora) —seudoaltruista(militante)
ANTITEÍSMO				
5—	De oposición	Antiteísmo esperanzado	Cultura del satanismo	Rebeldía prometeica de inspiración satánica
6—	De confrontación (odio de enemistad)	Antiteísmo desesperado de los réprobos	Apenas posible hasta la impenitencia final	Rebeldía desesperada del odio luciferino.

(I) Algunos ni siquiera se plantean la cuestión de la existencia de Dios, porque al parecer, no sienten inquietud religiosa alguna y no perciben el motivo de preocuparse por el hecho religioso.

(II) El ateísmo nace a veces como violenta protesta contra la existencia del mal en el mundo o como adjudicación indebida del carácter absoluto a ciertos bienes humanos que son considerados prácticamente como sucedáneos de Dios.

(III) Derivado de varias causas, entre las que se debe contar también la actitud crítica contra las religiones, y, ciertamente en algunas zonas del mundo, sobre todo contra la religión cristiana. Por lo cual, en esta génesis del ateísmo pueden tener parte no pequeña los propios creyentes, en cuanto que, con el descuido de la educación religiosa, o con la exposición inadecuada de la doctrina, o incluso con los defectos de su vida religiosa, moral y social, han velado más bien que revelado el genuino rostro de Dios y de la religión.

(IV) Los hay que someten la cuestión teológica a un análisis metodológico tal, que reputa como inútil el propio planteamiento de la cuestión. Muchos, rebasando indebidamente los límites de las ciencias positivas, pretenden explicarlo todo sobre esta base puramente científica, o, por el contrario, rechazan sin excepción toda verdad absoluta.

(V) *Hay quienes imaginan un Dios por ellos rechazado, que nada tiene que ver con el Dios del Evangelio.*

(VI) *Hay quienes exaltan tanto al hombre, que dejan sin contenido la fe en Dios, ya que les interesa más, a lo que parece, la afirmación del hombre que la negación de Dios.*

He aquí las seis sucesivas formas de negación de Dios en sus causas y en su relación dinámica descendente —en una cadencia progresiva hacia el hondo del abismo—⁴²⁵ (los números se corresponden con los de la tipología del ateísmo del cuadro precedente).

1. No se conocen, al parecer, pueblos sin religión. *La ignorancia total* —ausencia total de la noción de Dios— no parece posible en el hombre con uso de razón, que es naturalmente religioso, en virtud de su apertura espiritual al orden trascendental propia de su espíritu.

Si se diera en algún caso concreto⁴²⁶, la culpabilidad sería de despreocupada desatención, falta de amor y búsqueda de la verdad de raíz egocéntrica (salvo situaciones de agobiante preocupación pragmática por la sobrevivencia). Estaríamos en la situación siguiente.

2. *La marginación*, desatención culpable a la voz de la conciencia —palpitación sonora de la voz de Dios— que no puede menos de oírse en ese íntimo santuario de la persona creada, si no se deforma por pseudorazones generadoras de hábitos mentales de *indeferentismo* despreocupado (deísmo, racionalismo, agnosticismo superficial tantas veces ni siquiera justificado reflexivamente). Tiene su raíz en la "*acedia*", o huída cobarde al requerimiento del Absoluto que "insta" a una respuesta magnánima —*ex toto corde*— a Quien se nos da del todo como Salvador, habiéndonos dado antes cuanto somos y tenemos en tanto que Creador. ("*Totum exigit te qui fecit te*")⁴²⁷, que no se aviene a la mezquindad de un egoísmo confortable que huye de todo molesto compromiso (la "*desesperación de los débiles*" de que habla Kierkegaard). El *éxito de la vida*, feliz fórmula propuesta por Zubiri, es su gran apoyo que a él dispone y le alimenta.

3. *Antes o después llega la decepción*. Las "situaciones límite" (sufrimiento, angustia ante la muerte) vehiculan, de modo muy especial en la intención de la amorosa Providencia paternal de Dios que las permite, luces de trascendencia, gracias de conversión, que invitan a replantear las cuestiones últimas del sentido de la existencia. El ateísmo práctico de marginación *tiende* entonces —si estas son rechazadas— *a justificarse por una necesidad de coherencia entre vida y concepción del mundo*, entre mente y corazón. *De ahí brotan muchas críticas a Dios de la "ciencia de falso nombre"*, o de una postulación axiológica de su incompatibilidad con la plena realización humana (*no me refiero a las justas críticas de la teología negativa* de que hablamos antes *que pueden ser expresivas de una búsqueda del verdadero rostro de Dios* oscuramente presentido en el fondo preconsciente de la inteligencia⁴²⁸), que tienen su raíz en una inteligencia cuya luz está oscurecida por una voluntad éticamente desviada (ya hablamos del influjo de la

425 Hemos distinguido siete tipos de conocimiento humano de Dios, y seis formas típicamente distintas, también, de negación de Dios. Cabe, sin duda, subdividir algunos de esos tipos de relación noética con Dios en inflexiones diversas subespecíficas. (Aquí nos hemos interesado sólo por las cuatro vías metódicas de toma de conciencia de la Divinidad que dan origen a la diversidad de religiones, que creo de gran valor en orden al esclarecimiento del fenómeno religioso. En lo que se refiere al ateísmo, distingo, en especial, las diversas modalidades, precristiana y postcristiana del ateísmo positivo religioso de sustitución).

426 "La ignorancia es el peor enemigo de Dios sobre la tierra", repetía con frecuencia el Beato Josemaría E.

427 S. AGUSTÍN, *Sermo* 169, 15 (PL 38, 926).

428 "*Ultimum cognitionis de Deo illud est quod sciat se Deum nescire*" (Pot 7,15,14), añade el Doctor humanitatis, Sto. TOMÁS DE AQUINO. Pero nada puede negarse de algo, sin algún conocimiento positivo previo de éste: "*Nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmative cognosceret, nihil de Deo posset negare*" (ibid). De ahí la implicación —en el conocimiento analógico de Dios, según la doctrina de Aquinate— de la "*vía causalitatis seu affirmationis*" con la "*vía negationis*", para lograr en el acceso noético —asintótico— a la eminencia trascendente de la Divinidad, que va más allá de la dimensión representativa representativa de los conceptos humanos ("*vía excellentiae seu eminentiae*").

voluntad en la inteligencia desde el mismo brotar originario de su ejercicio⁴²⁹), que no suele tener otro valor que el de una retórica quizá brillante, pero que no pasa de ser un puro malabarismo sofisticado. *Es el ateísmo crítico.*

4. El ateísmo crítico tiende, a la larga —si no se supera— al ateísmo religioso de sustitución. *El fundamento antropológico de la religión en sus diversas expresiones es precisamente la constitutiva dimensión religiosa del hombre* que Sto. Tomás identifica con el respecto creatural de absoluta dependencia al Creador (la creación "*passive sumpta*": "*relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi*", *De potentia*, 33). De ella brota en la criatura espiritual (finita, pero capaz, en tanto que espiritual —según las acertadas palabras de Millán Puelles— "capaz de vivir la infinitud del ser") la religión, como actitud subjetiva y como cuerpo doctrinal objetivado.

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 termonología 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.*

Como hemos observado antes, el ateísmo no se identifica con la irreligiosidad sin más, sino que a veces puede presentarse como una forma específica de "la religión" del hombre. Es más, siempre tiende a ella. Puede el hombre, en efecto, suprimir la figura de Dios —el Absoluto Trascendente—. Pero lo que jamás podrá suprimir enteramente es la religión, expresión humana de la vivencia del absoluto implícita en su trascendencia al ser en cuanto tal, ni en la vida del individuo, ni en la de la sociedad. *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.

4.1 La antigua religión cósmica puede ser considerada como una expresión de la divinización de la naturaleza, en la que apenas se distinguen los destellos especulares del Poder omnímodo del Absoluto —las llamadas *hierofanías* por Mircea Eliade—, de su origen trascendente en el Dios creador, oscuramente sentido.

Dada la vivencia del Absoluto implícita en cualquier experiencia humana, la sofisticada negación crítica de un Absoluto trascendente deja abierta la puerta —que se abrirá antes o después— a una divinización del hombre en cuanto dominador del mundo (absolutizando lo

429 "Ese Cristo que tu ves, no es Jesús. —Será, en todo caso, la triste imagen que pueden formar tus ojos turbios..., —Purifícate. Clarifica tu mirada con la humildad y la penitencia. Luego... no te faltarán las limpias luces del Amor. Y tendrás una visión perfecta. Tu imagen será realmente la suya: ¡El!" J. ESCRIVÁ DE B, *Camino*, n.212.

relativo), —en algunas de sus dimensiones—. Más directa y claramente en el ateísmo moderno postcristiano. Pero también —"*nihil novum sub sole*"— aparecía ya la misma absolutización autónoma del yo indirectamente, en *la voluntad de dominio mágico de la naturaleza* no dominada, propia del paganismo idolátrico antiguo, que busca la afirmación del yo al margen del orden natural expresivo de la Sabiduría de Dios presentado al menos en el fondo del alma como bueno y providente. Es la vieja magia de raíz oscura y a veces demoniaca.

4.2 Dijimos anteriormente que el cristianismo ha posibilitado tanto la destrucción de los ídolos como la aparición de una nueva forma de ateísmo muy diversa de las expresiones de ateísmo idolátrico de la antigua *religio* y de las sociedades primitivas en general. Un ateísmo religioso también, que se inclina ante *nuevos ídolos, divinizando al hombre que domina la naturaleza y se autorealiza como demiurgo de sí mismo*. Como dice Zubiri, no se ventila aquí tanto la cuestión de Dios o del Absoluto, sino —más bien—, la de ponerse de acuerdo acerca de quién es Dios⁴³⁰.

Idolatría y magia son la teoría y la práctica de un mismo pecado de soberbia —rebeldía prometeica— que alcanza su expresión más acabada en el humanismo ateo postcristiano, tal y como se reflejara en Nietzsche —"voluntad de poder" dionísica del superhombre—, o en J. P. Sartre. En el marxismo (al que saludó este último autor como para tranquilizar su conciencia de burgués, festejado por cierta "*intelligentzia*" europea y americana por los años de su efímera moda) el humanismo ateo se presenta como altruismo, comprometido en una violenta lucha contra las estructuras alineantes de la sociedad capitalista y burguesa —de raíz religiosa, como tan falsamente calumnia— y su violencia institucional. El rotundo fracaso de la tiránica dictadura estatal de su puesta en práctica, que ha destrozado físicamente y moralmente a masas ingentes humanas, en uno de los mayores genocidios de la historia, ha provocado su estrepitosa caída al final de los 80, que marca un final de época.

El nuevo paganismo postcristiano que resulta de la nueva situación no es absolutamente peor que el antiguo, pero sí esencialmente diverso. *Una idolatría y una actitud mágica, manipuladora de las fuerzas numinosas del cosmos al arbitrio del hombre al margen de toda moral heterónoma, de raíz religiosa trascendente, es sustituida por otra idolatría del "yo" más sutil y "civilizada"* (aunque vuelve de nuevo "el terror de los demonios"), y por otra *magia, la de la agresión inmoral y salvaje de una técnica destructiva y deshumanizadora*.

El hombre, sordo al mensaje que pregonaba en la naturaleza la Sabiduría creadora, destruye la armonía de la creación. El cosmos infrahumano, sometido a su dominio, deja de servir a su función primordial de servicio al hombre, haciéndose inhóspito, inseguro y peligroso (sometido a la vanidad de la corrupción, Rom 8,15). De ambos temas de la vuelta del terror de los demonios y de la Teología ecológica (que nada tiene que ver con una *veneración deísta de la naturaleza* que conduce a un lamentable *salvajismo* antihumanista que está en el transfondo de cierta estirpe de ecologistas afines al movimiento *New Age*, lamentable expresión de la decadente postmodernidad) he tratado en otro lugar⁴³¹.

430 X. ZUBIRI, *Naturaleza, historia y Dios*, cit. 380. Es un hecho históricamente constatable que la divinización del mundo —su profanación o desacralización— ha estado posibilitada históricamente por la noción filosófica, pero de origen cristiano de creación. Ya hemos observado que, aunque puede hablarse de una desdivinización grecofilosófica del mundo —la cristiana la supera con mucho en radicalismo—. El Absoluto es considerado como creador de un mundo que aparece como esencialmente absoluto y contingente. De hecho, está más que probado, que la profanación desacralizante del mundo ha sido históricamente el resultado del absolutismo de la fe en un sólo Dios creador. (No olvidemos, tampoco, que la religión cristiana compromete esta tarea transformadora del mundo. Recuérdese el mandato bíblico —"*dominad la tierra*"—, o la enseñanza paulina —"todas las cosas son vuestras"—, etc.). Con el moderno desarrollo de la técnica la naturaleza en torno va quedando progresivamente dominada y transformada por el hombre. Ya no aparece —en las sociedades fuertemente industrializadas— como pregonera de la gloria de Dios, sino como reflejo del poder de dominio del hombre, pregonera de la gloria y de la praxis transformadora del mundo, ciertamente asombrosa, del progreso científico y técnico del hombre, que a los ojos del hombre medio parece no conocer fronteras.

431 J. FERRER ARELLANO, *El misterio de los orígenes*, cit. pp I y IV.

Cfr. la excelente exposición valorativa del ecologismo en Miguel Angel SOBRINO, "*Y ví un nuevo cielo y una tierra nueva*". (*Apuntes para una teología moral de las relaciones Hombre—Medio Ambiente*) México 1996, con selecta bibliografía.

Jesús BALLESTEROS en su reciente y espléndida monografía, *Ecologismo personalista* (Madrid, 1995), critica lúcidamente al antropocentrismo tecnocrático propio del pensamiento moderno, para el cual la naturaleza es mera materia (*res extensa* la llamaba Descartes), objetivable y manipulable a voluntad por el hombre; éste es el señor despótico de la naturaleza, que la utiliza conforme a criterios instrumentales y utilitarios; parte de la base de la infinitud de los recursos naturales y confía, conforme al optimismo progresista propio de la modernidad, en que el *homo faber et rationalis* sabrá resolver todos los problemas del futuro a fuerza de técnica y mercado. Es el *espíritu tecnocrático*, orientado hacia la megamáquina y *despectivo del entorno natural* en el que se mueve un hombre considerado como autosuficiente. En otro extremo, encontramos la actitud calificada justamente de "*salvajismo*", según la cual la naturaleza aparece como dueña del hombre, como consecuencia de un biocentrismo que equipara a la humanidad con las otras especies, al servicio, todas ellas del desarrollo de la vida en general. Esta orientación, que tiene en MALTHUS y DARWIN, sus principales inspiradores, culmina en la llamada *deep ecology* de William AIKEM, para la cual el objetivo contral de la política ecológica ha de ser la *reducción drástica de la población (humana, se entiende)* para lograr la prosperidad de "la vida", verdadero mito de sustitución del Absoluto en una divinización panteísta de la naturaleza y sus fuerzas biológicas irracionales.

Ballesteros propugna como solución del problema ecológico una visión del hombre como dependiente de la naturaleza y a la vez como guardián de ésta. El hombre es entitativamente superior al resto de las realidades naturales, pero su actitud hacia estas ha de ser de respeto y sobriedad, ya que de lo contrario pondrá en peligro su propia supervivencia como especie. Resume su postura proponiendo un nuevo imperativo categórico: "Obra de tal modo que tu nivel de consumo pueda convertirse en máxima de conducta universal, por ser compatible con condiciones de vida dignas para la presente y futuras generaciones".

Hay, sin duda, derechos humanos al medio ambiente. No son propiamente los derechos de las focas, las plantas y los peces, sino derechos estrictamente "humanos": llamados de la "tercera generación", que tienen por sujetos a los hombres y como objeto a una conducta sobria y conservativa para con el medio ambiente. En este punto pone de relieve el autor que el principal peligro para el sistema ecológico proviene de la mentalidad economicista, que absolutiza al mercado y somete a sus exigencias tanto al hombre como a la naturaleza. Es muy acertada su defensa de una actitud que sea a la vez ecologista y personalista, "*medium rationis*" entre los extremos del salvajismo y la tecnocracia.

El nuevo paganismo no somete ya —como en la antigua religión cósmica— al hombre a una naturaleza tenida por divina, sino que diviniza al hombre, que es considerado como medida de todas las cosas en una naturaleza definitivamente vista como profana sometida al dominio creador —que más bien suele ser destructor— de ese Absoluto que es el hombre.

Un ejemplo de este carácter religioso de absolutización de lo relativo lo tenemos en el viejo Marxismo. He aquí el testimonio de R. GARAUDY, el conocido y excéntrico filósofo francés, en su fase combativamente marxista (antes de su llamativa conversión al Islam, desmarcándose a tiempo del fracaso de los sistemas de gobierno cruel y explotador ha inspirado el marxismo en su histórica vigencia, tan estrepitosamente derrumbado al final de los ochenta):

"Nosotros no conocemos otro santuario que la sociedad de los hombres, ni otra oración que el trabajo, ni otro culto que la cultura, ni otro sacramento que la continua creación del hombre por el hombre. En una palabra: no hay otro mundo que el porvenir más humano de este mundo". Se trata, pues, de una religión del hombre divinizado y de un utópico paraíso terrestre que resulta de una humanización de la naturaleza por el progreso transformador del hombre, que postula la negación del Dios trascendente —al ser declarado incompatible con la dignidad y libertad autocreadora del hombre— que es sustituido por sus reflejos especulares en su imagen creada, negándose a reconocer en ellos la huella de su Creador.

5. El ateísmo religioso absolutiza —divinizando— valores relativos intramundanos (la razón, la raza, el bienestar, el sexo, la voluntad de poder...). *Mitos de sustitución, tasados por encima de su precio*. Pues, antes o después, no puede menos de acontecer eso que se ha llamado "la venganza de la finitud" según la frase bíblica "*derelinquerunt me, Fontem, aquae vivae, et*

foderunt sibi cisternas dissipatas, quae continere non valent aquas"⁴³². Ya que como dice Thibon, "a quién rehúsa el agua le queda la sed". Pero aquella actitud de autoendiosamiento, facilitada por el "éxito de la vida", más o menos prolongada en el tiempo, está amenazada constantemente por el fantasma de la desesperación ante cualquier eventual fracaso, que puede provocar la angustia de la vacuidad —"sabor a nada"— de una existencia desligada de su fundamento trascendente (que la hace ser arrancándola de la nada); puede arrastrar al hombre hacia el *abismo antiteísta de raíz satánica*, si desoye la voz paternal de Quien llama a las puertas del corazón (Ap. 3, 20)

Danielou respondió a *los profetas de la "ciudad secular"*, que auguraban un futuro arreligioso de total marginación de Dios, anunciando el *advenimiento de una religiosidad salvaje*,⁴³³ manifestado en la *proliferación de sectas pseudoreligiosas* y un satanismo galopante, que recuerda y amplifica las peores perversiones de la religiosidad pagana⁴³⁴. El marxismo se bate en retirada, pero se resiste a morir por lo que tiene de religión prometeica de tipo materialista inspirada en la dialéctica del odio y del resentimiento, porque el fracaso de los sistemas opresores, de la dictaduras por él inspirados, ha sido estrepitoso y fulminante. Ratzinger cree que si rebrota, será con nueva veste pseudoreligiosa (ecológica, nacionalista, cultural...), que pueda de nuevo fascinar a cierta estirpe intelectual proclive, desde la llamada "Ilustración" (¿de quién?) a dejarse seducir por los encantamientos engañosos de la antigua

432 Jer 2,13.

433 Los últimos años de su vida el Card. DANIELOU los dedicó en buena parte a reivindicar la dimensión religiosa del hombre (que era negada obsesivamente en aquellos años de su efímera moda —por influjo de la teología dialéctica protestante— en los ambientes teológicos de la teología de la secularización y muerte de Dios). Insistía machaconamente que la religión, que es natural, debe ser salvada —teniendo en cuenta la caída— por la Revelación cristiana, que la purifica y transfigura, pero asumiendo lo positivamente valioso que — pese a sus graves desviaciones, con frecuencia de origen diabólico— se encuentra en las religiones paganas. *El hombre "unidimensional" secularizado y arreligioso no ha existido ni existirá jamás* (al menos como tipo humano estandarizado, tal y como falsamente imaginó FUJIYAMA en su utópico *final de la historia*). El peligro del futuro no es el ateísmo arreligioso, que es antinatural. Es más bien, repetía Danielou, una "religiosidad salvaje" (Don Alvaro CALLEJA, consiliario del Opus Dei en Francia, me dijo poco antes de morir —vino a Pamplona a hospitalizarse para no volver ya a París— que esa era la gran preocupación del Cardenal aquellos años, como pudo percibir en su frecuente trato de amistad con él). Cfr. en el mismo sentido, G. GOTTIER, *Secularisation et religiosité sauvage*, "Nova et vetera", 72 (1997) 2, 18. J. PIEPER, con algunos Padres de la Iglesia, creía que el Anticristo sería profundamente y prevertidamente religioso (Cf. *Los últimos tiempos*, Madrid 1972).

434 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.

434 En la entrevista que le hizo V. MESSORI a J. RATZINGER, publicada en la revista *Jesus*, decía —en este mismo sentido— 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).

serpiente⁴³⁵, que hizo poner la estatua de Prometeo, como símbolo del hombre que se pone — como nuevo ídolo— en lugar de Dios, en el antiguo museo de ateísmo de la ex—Leningrado.

La *rebeldía prometeica* pseudohumanista del humanismo ateo, que comenzó proclamando proféticamente con Nietzsche la muerte de Dios ha conducido a levantar acta de la muerte del hombre. Con cuyas ruinas intenta construir el "*pensiero devole*" del irritante y superficial movimiento "*postmoderno*", una sociedad relativista de *religiosidad "light"* sincrética que huye de todo compromiso, fácil presa de los movimientos de raíz esotérica oriental englobado en la atractiva etiqueta del "*New Age*" —ante el que alerta Juan Pablo II por su letal peligrosidad adormecedora de las conciencias— en una sociedad hedonista sin otro horizonte que el bienestar material, que margina las cuestiones últimas, para volver a empezar de nuevo la fatídica escala hacia el abismo del fracaso absoluto en la desesperación total⁴³⁶.

"Pero nunca segundas partes fueron buenas". La tentación de la desesperación ante el rotundo fracaso ("*la venganza de la finitud*") *de los mitos de sustitución que no sólo no sacian el corazón del hombre, sino que lo envilecen*, pueden dar ocasión a acogerse a la misericordia de Dios en el retorno del hijo pródigo, si no se sucumbe al preocupante estado que facilita caer a su vez en la vieja tentación del *antiteísmo* de las sectas satánicas, de tan amplia difusión, en las que se realiza existencialmente —en nuestro tiempo de manera masiva— el *mito de Fausto*, que vende su alma al diablo. *Es la prometeica rebeldía del hombre que, en el colmo del engaño seductor del padre de la mentira, pone su esperanza en Satán.*

6. Nunca es tarde para la conversión del Dios vivo. También la faústica actitud de los adoradores de Satán puede ser fulminada por un rayo del amor misericordioso del Padre de las luces que eviten la *desesperación del odio de enemistad luciferino* de los réprobos en vida (en la medida —que ignoro— en que sea posible), o la reprobación efectiva de la impenitencia final que siempre acecha a las víctimas del engaño del que es homicida y mentiroso desde el principio.

Tal sería el cruel destino del que no se detiene a tiempo —por cerrarse obstinadamente o los incesantes requerimientos del Amor misericordioso, que sale al encuentro de la oveja perdida; y llama sin cesar a las puertas del corazón para que interrumpa su loca carrera hacia el abismo— emprendiendo el camino de regreso del hijo pródigo a la Casa del Padre. Sólo el rechazo obstinado de la misericordia, "obliga" al Amor, que también es Justicia, a *la reprobación del odio luciferino que se cierra por completo al Amor. "Terrible cosa es caer en la manos del Dios vivo"* (He 30,31).

Recapitulemos, para concluir, los caracteres de esas *seis escalas de la siniestra relación dinámica descendente de la negación de Dios*; hacia el abismo. (Insisto en que aquí tratamos de una tipología de actitudes personales y —emergiendo de ellas—; de las diversas formas de negación de Dios, cada una de las cuales, por una *relación dialéctica inmanente*, tiende a transformarse en escala descendente, paso a paso— en la siguiente).

Que se cumplan o no tales pasos en cada caso concreto, depende de muchos factores. Ante todo de la libre respuesta humana a la llamada de Dios a remover los obstáculos —en su raíz culpable— que impiden abrirse a la luz de su Palabra creadora y a las activaciones de la gracia que invitan a la conversión del Dios vivo. Y en segundo lugar, tantos otros factores de orden personal y sociocultural que pueden interferir en el *curso connatural de su proceso dinámico gradual*.

435 "*El hundimiento de los sistemas de gobierno de inspiración marxista en el este europeo resultó ser, para esa teología de la praxis política redentora, una especie de ocaso de los dioses*: precisamente allí donde la ideología liberadora marxista había sido aplicada. Consecuentemente se había producido la radical falta de libertad, cuyo horror aparecía ahora a las claras ante los ojos de la opinión pública mundial. Y es que cuando la política quiere ser redención, promete demasiado. *Cuando promete hacer la obra de Dios, pasa a ser, no divina, sino demoníaca*". J. RATZINGER, *Situación actual de la fe y de la teología como ciencia*. Conferencia al episcopado de Iberoamérica en Guadalajara (México), Observatore Romano, 1—XI—1996.

436 Aquí no tratamos directamente sino del proceso inmanente del ateísmo personal que tiende a degenerar más y más hasta el fondo del abismo de la desesperación. Pero de alguna manera se refleja en la historia del ateísmo en sus reflejos culturales más significativos de especial incidencia social.

Lo califico de "connatural" porque se funda en la constitución esencial de la persona humana como tal, que no es otra que su respecto creatural a Dios que puede describirse como relación dialógica a la Palabra creadora que le llama a la existencia —en coexistencial comunión con los otros hombres también constitutiva de cada persona individual— por su propio nombre. Dios manifiesta a la libertad creada —sin forzar a seguirlo— el camino que conduce al logro de su bien plenario en la comunión salvífica con El que la caridad opera, y alcanza su consumación en la gloria de la eterna bienaventuranza.

Este "galardón de la soberana vocación del hombre en Jesucristo" (Fil 3, 20), puede malograrse por desatención culpable a la voz de Dios que es el inicio de un proceso que puede conducir al hombre, peregrino de lo absoluto, al abismo de la *religiosidad pervertida de raíz satánica*, y —a la postre— al abismo más profundo y definitivo de la frustración definitiva de su existencia: *a la desesperación total, y al odio luciferino de los réprobos*.

El ateísmo práctico que margina a Dios tiende, por un vértigo fatal, de abismo en abismo, al más rotundo e irreversible de los fracasos: de la falsa crítica de las religiones establecidas, pasará al autoendiosamiento enmascarado, a los mitos de sustitución que terminan con la honda decepción del corazón humano insatisfecho —con la experiencia decepcionante del hijo pródigo lejos de la casa de su padre ("la venganza de la finitud")—. El rechazo al Dios vivo que le invita a saciarse en el festín de la casa paterna, —porque prefiere endurecerse en la sobrevida (rebeldía prometeica), al retorno humilde de los brazos acogedores de un Padre lleno de misericordia—, podría conducirle al abismo de la desesperación de los réprobos.

Dios espera pacientemente que la experiencia de la caída de tantos hijos suyos rescatados con la Sangre de su Unigénito en el abismo del mal toque fondo, para que la humanidad, que tanto ama, reaccione —alguien dijo que el próximo siglo será cristiano o no será—, y retorne hacia los brazos del Padre que la espera. "Usa de longanimidad, no queriendo que algunos perezcan sino que todos vengan a penitencia" (2 Pe. 3, 9), volcándose misericordiosamente sobre sus hijos pródigos, para acelerar el cumplimiento del prometido triunfo de la descendencia de la mujer⁴³⁷ sobre la antigua serpiente (Gen 3,15; Ap 12), arrebatándole el mayor número posible de quienes formando parte de su descendencia, con la señal quizá marcada del número de la bestia 666, abran su corazón al amor misericordioso de Dios, manifestado en el "misterio de piedad" (1 Tim 3,16); y convencidos de su culpable engaño, laven sus vestiduras manchadas con la sangre del Cordero, que ha vencido y borrado aquella señal maldita, con el gloriosísimo signo de la Cruz triunfante, "en la cual está nuestra salvación, vida y resurrección" (Gal 6, 14).

CONCLUSIONES.

1/ *La religión* —expresión de la originaria experiencia religiosa fundada en el respecto ontológico creatural, constitutivo del hombre— es, en sus diversas formas, más o menos desviadas, *natural* a la condición humana.

2/ *La inferencia espontánea de Dios creador como Persona trascendente al mundo*, le es *connatural*, pero nada fácil a la naturaleza caída no sanada y confortada con la gracia (moralmente imposible de lograr, sin ella, en toda su pureza, aunque no de presentir).

3/ *El cristianismo* (e incoativamente la antigua alianza que lo prepara) es *sobrenatural*. Y como tal, *asume, perfecciona y transfigura*, elevándola, *aquella natural dimensión religiosa* del hombre. Es, pues, una *respuesta* trascendente y gratuita, a una *apelación* impotente del hombre naturalmente religioso⁴³⁸, que busca a Dios que viene al encuentro del hombre en *oferta* de comunión salvífica con El en el misterio de Cristo y de su Iglesia.

437 El Cristo total, que incluye "el resto de la descendencia de la mujer: aquellos que guardan los preceptos de Dios y tienen el testimonio de Jesús" (Ap 12,17) y forman parte del cuerpo de Cristo. Cf. Joaquín FERRER ARELLANO, *Eclesiología implícita en el Protoevangelio*, cit.

438 Y "obediencialmente" cristiano. Tal sería de la frase célebre de Tertuliano, "homo *naturaliter christianum*".

Juan Pablo II lo expresa profunda y vigorosamente en la carta apostólica "Tertio Milenio adveniente":

"Encontramos aquí el punto esencial por el que el cristianismo se diferencia de otras religiones en las que desde el principio se ha expresado la búsqueda de Dios por parte del hombre. El cristianismo comienza con la Encarnación del Verbo. Aquí no es sólo el hombre el que busca a Dios, sino que es Dios quién viene en persona a hablar d sí al hombre y mostrarle el camino por el cual es posible alcanzarlo. Es lo que proclama el prólogo del evangelio de Juan: "A Dios nadie lo ha visto jamás: el Hijo único que estaba en el seno del Padre, El lo ha contado" (1, 18). El Verbo Encarnado es, pues, el cumplimiento del anhelo presente en todas las religiones de la humanidad: este cumplimiento es obra de Dios y va más allá de toda expectativa humana. Es misterio de gracia, preparado por la economía del Antiguo Testamento, esencialmente destinada a preparar y anunciar la venida de Cristo, Redentor del Universo y de su Reino mesiánico. Los libros de la Antigua Alianza son testigos permanentes de una atenta pedagogía divina. En Cristo esta pedagogía alcanza su meta : El no se limita a hablar "en nombre de Dios" como los profetas, sino que es Dios mismo quien habla en su Verbo eterno hecho carne.

En Cristo la religión ya no es un "buscar a Dios a tientas" (cf. Hch. 17, 27), sino una respuesta de fe a Dios que se revela: respuesta en la que le hombre habla a Dios como a su Creador y Padre; respuesta hecha posible por aquel hombre único que es al mismo tiempo el Verbo consustancial al Padre, en quien Dios habla a cada hombre y cada hombre es capacitado para responder a Dios. Más todavía, en este Hombre responde a Dios la creación entera"⁴³⁹.

4/ *El ateísmo* —si es verdaderamente tal— *es antinatural*, porque tiene su raíz en un *no uso* o *abuso* de la inteligencia (in—sensata) por una desatención culpable —y como tal, voluntaria— que impide, al violentarla el connatural dinamismo de su *ejercicio* —radicado en su apertura religada—, el acceso a la *noticia* que el Creador ha dejado de Sí en la obra de sus manos (revelación natural), que implica, de hecho, un rechazo de las divinas activaciones de la gracia de Cristo "que quiere que todos se salven y lleguen al conocimiento de la verdad". Es antinatural, pues la negación de Dios implica la negación del hombre, de su propia identidad

El que busca, "encuentra" al Dios Padre de nuestro Señor Jesucristo, que sale al encuentro del hombre —tomando la iniciativa— en oferta de comunión salvífica con El por la doble misión del Hijo y del Espíritu, que *reúne en el misterio de la Iglesia a sus hijos de Dios caídos y dispersos por el pecado*, por obra del Espíritu Santo que se derrama a la humanidad desde el trono triunfal de Cristo —el de su glorificación en el monte Calvario— como fruto de la Cruz salvadora "atrayendo todas las cosas" hacia sí (Cfr. Jn 12, 23 y 32).

En El y por El, llama Dios Padre los hombres que el pecado dispersó, a que sean uno, en *una comunión que restaura el orden relacional* proyectado por la Sabiduría creadora, convocándolos a unidad de su familia, la Iglesia⁴⁴⁰ salida del costado abierto del nuevo Adán. Es el pueblo de Dios (que tiene por Cabeza a Cristo) signo e instrumento de la unión íntima del hombre con Dios y de los hombres entre sí que la caridad sobrenatural opera, reunido en virtud y a la imagen de la unidad del Padre del Hijo y del Espíritu Santo⁴⁴¹. Genialmente lo sintetiza Clemente de Alejandría, en la feliz fórmula popularizada por el Catecismo de la Iglesia Católica: "*Si la voluntad de Dios es un acto que se llama mundo, su intención es la salvación de los hombres y se llama Iglesia*"⁴⁴².

439 JUAN PABLO II, *Tertio milenio adveniente* (1994) n.6.

440 CEC, 2.

441 LG 4: "*De unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata*" (S. CIPRIANO, *De orat. dom.* 23; PL 4, 553).

442 Pedagogo I, 6. CEC, 760.