

El Misterio de los orígenes

(APROXIMACIONES DE LA RAZÓN HUMANA A LA
LUZ DE LA FE EN LA REVELACIÓN DE LA PALABRA
CREADORA)

INDICE

| | |
|---|----|
| INTRODUCCIÓN | 13 |
| 1. IMPORTANCIA PRIMORDIAL DEL MENSAJE CRISTIANO SOBRE LA CREACIÓN..... | 14 |
| 2. OBJETIVO DE ESTE ESTUDIO Y METODOLOGÍA DE SU DESARROLLO | 16 |

PARTE I

APROXIMACIÓN BÍBLICA Y DOGMÁTICA

CAPÍTULO I.

LA COSMOGONÍA BÍBLICA A LA LUZ DEL MISTERIO DE CRISTO

| | |
|--|-----------|
| 1.– LAS DOS NARRACIONES DEL GÉNESIS SOBRE LA CREACIÓN. SU VALOR RELIGIOSO Y TEOLÓGICO | 26 |
| <i>1.1.– La primera narración (Gn. 1 – Gn. 2, 4ª).....</i> | <i>28</i> |

| | |
|--|----|
| 1.2.– <i>Segundo relato de la creación (Gn. 2, 4b – Gn. 3, 24)</i> | 35 |
| 2.– SIMBOLISMO SAPIENCIAL DEL RELATO DE LA CREACIÓN | 37 |
| 3.– EL ORIGEN DEL MUNDO EN LOS RELATOS DEL GÉNESIS Y LA POSTERIOR LITERATURA BÍBLICA SAPIENCIAL. SU LECTURA A LA LUZ DE CRISTO | 39 |
| 4.– LA CREACIÓN ES OBRA DE LA TRINIDAD | 43 |
| 5.– EL SENTIDO DE LA CREACIÓN ES LA REVELACIÓN DE LA GLORIA DE DIOS TRINO EN CUYA ACOGIDA EL HOMBRE ALCANZA SU FIN .. | 46 |

ANEXO

| | |
|---|----|
| 1. HISTORIA DE LA INTERPRETACIÓN DE GEN. 1–2 | 48 |
| 2. ORIENTACIONES DEL MAGISTERIO ECLESIAÍSTICO | 50 |

CAPÍTULO II

EL HOMBRE, IMAGEN DE DIOS: CIFRA Y COMPENDIO DE LA ANTROPOLOGÍA BÍBLICA

| | |
|--|----|
| 1. LA IMAGEN DE DIOS EN EL HOMBRE | 53 |
| 1.1 <i>La creación del hombre y la mujer en el Génesis</i> | 55 |
| 1.2 <i>La condición corporal y espiritual del hombre en el relato yahwista</i> | 57 |
| 1.3 <i>El hombre es una unidad que incluye en sí una dualidad cuerpo–alma</i> | 58 |

1.4 Magisterio de Juan Pablo II sobre el Génesis plasmado en el Catecismo de la Iglesia Católica..... 63

- a) “A imagen de Dios” (CEC, nn. 356–361). 63
- b) “Corpore et anima unus” (CEC, nn. 362–368)..... 64
- c) “Hombre y mujer los creó” (CEC, nn. 369–373) 65

2. SIGNIFICADO ESPONSALICIO DEL CUERPO HUMANO Y COMPLEMENTARIEDAD VARÓN–MUJER EN EL SER Y EN EL OBRAR. 66

ANEXO (AL CAPÍTULO II). ANTROPOLOGÍA PERSONALISTA SUBYACENTE EN LA BIBLIA 72

1. "DISTINCTUM SUBSISTENS": INMANENCIA 74

2. "RELATIO": TRASCENDENCIA..... 76

3. "SUBSISTENS RESPECTIVUM". LA PERSONA COMO SUSTANCIA RELACIONAL O INMANENCIA TRASCENDENTE; IMAGEN DE DIOS UNO Y TRINO 79

CAPÍTULO III

MISTERIO DE INIQUIDAD, MISTERIO DE PIEDAD: EL PECADO DE LOS ORÍGENES

1. EL PECADO ORIGINAL, UNA VERDAD ESENCIAL DE LA FE. SU CONEXIÓN CON EL MISTERIO DE LA CREACIÓN Y DE LA REDENCIÓN 101

2. TENTACIÓN Y CAÍDA 104

3. DIÁLOGO DE YAHWÉH DESPUÉS DE LA CAÍDA (GEN. 3, 7–12 ... 107

| | |
|--|-----|
| 4. LA SENTENCIA DE YAHWÉH–ELOHIM (GEN. 3, 14–24) | 110 |
| 5. NATURALEZA DEL PECADO ORIGINAL | 114 |

CAPÍTULO IV

PECADO ORIGINAL Y ESTRUCTURAS DE PECADO. NATURALEZA Y CONSECUENCIAS DEL PECADO ORIGINAL ORIGINADO

| | |
|--|-----|
| 1. CARÁCTER HEREDITARIO Y UNIVERSALIDAD DE LA TRANSMISIÓN DEL PECADO ORIGINAL | 119 |
| 2. EL PARALELISMO ANTITÉTICO ADÁN–CRISTO. LA TEOLOGÍA PAULINA, FUNDAMENTO DE LA ENSEÑANZA DE LA IGLESIA SOBRE EL PECADO ORIGINAL–ORIGINADO | 123 |
| 3. REFLEXIÓN TEOLÓGICA SOBRE EL MISTERIO DE LA TRANSMISIÓN DEL PECADO PERSONAL DE ADÁN A SUS DESCENDIENTES | 126 |
| 4. LAS ENSEÑANZAS DE LA IGLESIA SOBRE LAS CONSECUENCIAS DEL PECADO ORIGINAL PARA LA HUMANIDAD | 131 |
| 5. PECADO DEL MUNDO Y PECADO ORIGINAL | 133 |
| 6. ESTADO DEL HOMBRE CAÍDO. (CONSECUENCIAS PUNITIVAS DEL PECADO ORIGINAL)..... | 135 |
| 6.1 <i>Despojo de los bienes sobrenaturales (spoliatus gratuitis)</i> | 135 |
| 6.2 <i>Vulneración de los bienes naturales (vulneratus in naturalibus)</i> | 136 |

CAPÍTULO V

EL PROTOEVANGELIO, REINA DE LAS PROFECÍAS,
SÍNTESIS DE LA MARIOLOGÍA Y DE LA HISTORIA DE LA
SALVACIÓN

| | |
|--|-----|
| 1. EL PROTOEVANGELIO EN EL CONTEXTO DE LA SENTENCIA DE DIOS TRAS LA CAÍDA ORIGINAL | 139 |
| 2. EXÉGESIS DE LAS TRES FRASES DEL VERSÍCULO | 144 |
| 2.1. <i>Pongo enemistad entre ti y la mujer</i> | 145 |
| 2.2. <i>Entre tu linaje y su linaje</i> | 150 |
| 2.3.– <i>Él te aplastará la cabeza y tu le morderás el calcañar</i> | 151 |
| 3. SENTIDO MESIÁNICO, MARIOLÓGICO Y ECLESIOLÓGICO DE LA PROFECÍA DE GEN. 3, 15 (PROMESA DEL NUEVO ADÁN, SALVADOR DE LA ESTIRPE DE LA MUJER, SOLIDARIO DE TODOS LOS HOMBRES EN EL MISTERIO DE MARÍA Y DE LA IGLESIA | 153 |
| 3.1. <i>Sentido mesiánico</i> | 153 |
| 3.2. <i>Sentido mariológico</i> | 153 |
| 3.3. <i>Sentido eclesiológico</i> | 157 |
| 4. CONCLUSIÓN | 163 |

CAPÍTULO VI

LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN COMO “INCARNATIO IN FIERI.

| | |
|--|-----|
| 1. LAS DOS MANOS DEL PADRE EN LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN | 167 |
| 2. LAS DIVERSAS FASES –EN SU DOBLE MOVIMIENTO, DESCENDENTE (DE DIOS AL HOMBRE) Y DE RETORNO (DEL HOMBRE A DIOS)– DE LA DOBLE MISIÓN DEL VERBO Y DEL ESPÍRITU EN LA HISTORIA SALVÍFICA HASTA SU CONSUMACIÓN FINAL | 171 |

| | |
|--|-----|
| 2.1. Preparación de la Encarnación..... | 171 |
| 2.2. La Encarnación redentora hasta la Pascua | 175 |
| 2.3. La Iglesia, sacramento de la doble misión | 181 |
| 2.4. La plena recapitulación de todo en Cristo al final de los tiempos..... | 184 |
| 3. CONCLUSIÓN | 187 |

II PARTE

APROXIMACIÓN METAFÍSICA. (Diversidad convergente de vías
de acceso humano a la Palabra creadora de Dios).

| | |
|--|-----|
| INTRODUCCIÓN | 191 |
| 1. INTRODUCCIÓN | 195 |
| 2. ACTITUD ÉTICA Y APERTURA NOÉTICA A DIOS CREADOR (POR CONNATURALIDAD..... | 199 |
| 3. ALGUNAS APROXIMACIONES DE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA | 208 |
| 4. SOCIOLOGÍA DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA ORIGINARIA. (PSICOLOGÍA SOCIAL Y CONOCIMIENTO DE DIOS | 220 |
| 5. LOS HÁBITOS INTELECTUALES DEL CIENTÍFICO Y EL PRESENTIMIENTO DE DIOS | 233 |
| 6. FORMAS DE CONOCIMIENTO CONNATURAL, QUASI INTUITIVO, DE DIOS FUNDAMENTO ORIGINARIO DEL MUNDO..... | 238 |

| | |
|---|-----|
| 7. EL CONOCIMIENTO INDETERMINADO DE DIOS EN TOMÁS DE AQUINO, COMO HORIZONTE TRASCENDENTAL QUE POSIBILITA Y SUSCITA LA INFERENCIA DEMOSTRATIVA DE DIOS CREADOR | 241 |
|---|-----|

CAPÍTULO II

LA INFERENCIA METAFÍSICA RADICAL DE DIOS CREADOR Y LAS PRUEBAS DE LA TEODICEA.

| | |
|--|-----|
| 1. EL SENTIDO DE LAS CINCO VÍAS TOMISTAS | 249 |
| 2. LA INFERENCIA RADICALMENTE METAFÍSICA | 259 |
| 2.1 <i>Presupuestos</i> | 259 |
| 2.2 <i>Exposición glosada de la prueba de la participación trascendental referida a la IV vía</i> | 264 |
| 3. RELACIÓN DE LA INFERENCIA RADICALMENTE METAFÍSICA DE LA PARTICIPACIÓN CON LAS CINCO VÍAS DEMOSTRATIVAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS DE TOMÁS DE AQUINO..... | 267 |
| 4. RELACIÓN DE LOS OTROS ARGUMENTOS CLÁSICOS CON LA INFERENCIA RADICALMENTE METAFÍSICA DE DIOS..... | 276 |
| 5. EL PRINCIPIO DE CAUSALIDAD METAFÍSICA. PERSONA Y PARTICIPACIÓN | 286 |
| 6. CONCLUSIÓN..... | 298 |

CAPÍTULO III

LOS SIETE TIPOS EPISTEMOLÓGICAMENTE DISTINTOS DE SABER ACERCA DE DIOS. DISTINCIÓN Y NEXO ENTRE ELLOS.

| | |
|--|-----|
| 1. PROPUESTA ESQUEMÁTICA | 301 |
| LOS SIETE TIPOS DE SABER HUMANO ACERCA DE DIOS | 304 |
| 2. EXPERIENCIA RELIGIOSA CONNATURAL AL HOMBRE Y DIVERSIDAD DE RELIGIONES | 306 |
| 2.1. <i>Politeísmo</i> | 313 |
| 2.2. <i>Panteísmo</i> | 322 |
| 2.3. <i>Dualismo</i> | 328 |
| 2.4. <i>Monoteísmo trascendente</i> | 333 |
| 2.5. <i>Relación entre las religiones paganas y el cristianismo</i> | 337 |
| 3. NEXO ENTRE RELIGIÓN NATURAL Y FE SOBRENATURAL EN LA REVELACIÓN. EL PROBLEMA DE LA TEOLOGÍA FUNDAMENTAL.... | 340 |

CAPÍTULO IV

EL ATEÍSMO COMO ENCUBRIMIENTO DE LA RELACIÓN DE ORIGEN DEL HOMBRE A SU CREADOR

| | |
|--|-----|
| 1. INTRODUCCIÓN | 351 |
| 2. ETIOLOGÍA Y TIPOLOGÍA DE LAS ACTITUDES PERSONALES ATEAS | 364 |
| 3. RELACIÓN DINÁMICA DESCENDENTE DE LAS DIVERSAS FORMAS DE NEGACIÓN DE DIOS | 376 |

PARTE III

LA APROXIMACIÓN CIENTÍFICA AL MISTERIO DE LOS
ORÍGENES Y EL ACCESO INTELECTUAL A DIOS CREADOR

INTRODUCCIÓN 391

CAPÍTULO I

EVOLUCION Y CREACION

1. EVOLUCIONISMO Y CRISTIANISMO 397

2. LA EMERGENCIA DE LO NUEVO EN EL PROCESO EVOLUTIVO DESDE
EL COMIENZO ABSOLUTO POSTULA LA CREACIÓN 403

 2.1 *Las pruebas fundamentales del hecho evolutivo* 403

 2.2. *Del big-bang a la estabilización de la materia* 407

 2.3 *La emergencia de la vida: vitalización de la materia vitalizada
(biofera* 409

 a. El origen de la vida 409

 b. El origen de las especies 415

 2.4. *Mentalización de la materia vitalizada (noosfera). El origen del
hombre* 421

3. EVOLUCION Y PRUEBA DE DIOS CREADOR 430

CAPÍTULO II

SOBRE EL ORIGEN DEL HOMBRE: HOMINIZACIÓN,
HUMANIZACIÓN Y CRISTOFINALIZACIÓN

| | |
|---|-----|
| 1. HIPÓTESIS TEOLÓGICAS | 437 |
| 2 HOMINIZACION, HUMANIZACIÓN Y CRISTOFINALIZACIÓN | 444 |
| 2.1. <i>Hominización</i> | 447 |
| 2.2 <i>Humanización</i> | 451 |
| 2.3 <i>Aparición del homo sapiens</i> | 456 |
| 2.4 <i>La inteligencia, clave de la humanización</i> | 460 |
| 2.5 <i>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</i> | 462 |
| CONCLUSIÓN. ADÁN EL PRIMER HOMBRE ERA FIGURA DEL QUE HABÍA DE VENIR. CRISTO, EL NUEVO ADÁN. SU FINALIZACIÓN EN ÉL | 468 |

INTRODUCCIÓN

“¿Acaso no sabéis lo que es Dios? ¿No habéis oído hablar de Él? ¿Acaso no se os anunció desde el principio del mundo? ¿No ha llegado hasta vuestra noticia que Él hizo los fundamentos de la tierra? (...). Alzad hacia lo alto vuestros ojos y considerad quién creó esos cuerpos celestes, quién hace marchar ordenadamente aquel ejército de estrellas”¹.

Dios da la primera noticia de Sí en la obra de sus manos. El mundo que Él ha creado al imperio de su Palabra omnipotente es, en efecto, automanifestación o Revelación de Sí, que refleja la belleza trascendente de la infinita perfección de su Creador, irrenunciable punto de partida para empezar a entender el misterio divino. Se empieza a reconocer a Dios cuando se reconoce en el mundo su condición de creatura.

Esta perspectiva creacionista está en el trasfondo de toda la Revelación bíblica. A lo largo de toda la Sagrada Escritura se nos presenta a Dios como Señor absoluto², la materia y la naturaleza obedecen sin resistencia a su Palabra creadora, pues para Él nada hay imposible³. En su perspectiva, el cosmos –todo el universo– se encoge como un juguete⁴. A esta superioridad sobre el cosmos le corresponde una soberanía sobre el hombre y su historia: en su arbitrio está engrandecer o empequeñecer al que quiera⁵. Esta omnipotencia creadora alcanza el ser mismo constitutivo de las

1 *Js.* 40, 21 y 26.

2 Cfr. *Jb.* 9, 5–7.

3 Cfr. *Jr.* 32, 17.

4 Cfr. *Js.* 40, 12.

5 Cfr. *1 Cro.* 29, 11–12.

cosas; si Él retira su aliento, todo muere⁶.

El conocimiento que de Dios nos da la fe se confiesa en el símbolo apostólico con la fórmula: “Creo en un solo Dios, Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra”. Esta fe primordial en un Dios creador constituye como la clave de bóveda de todas las otras verdades cristianas. Si se vacila aquí, el edificio entero se derrumba.

1. Importancia primordial del mensaje cristiano sobre la creación

El Cardenal Ratzinger⁷ denuncia vigorosamente un innegable declinar en la Teología actual de la doctrina de la Creación: “Cuando experimentamos el rebelarse de la creación contra las manipulaciones del hombre y se plantea, como problema central de nuestra irresponsabilidad ética, la cuestión de los límites y normas de nuestra intervención sobre la creación, es altamente sorprendente que la doctrina sobre la creación como contenido de fe, haya sido en parte abandonada y sustituida por vagas consideraciones de filosofía existencial. Que la naturaleza posea una racionalidad matemática ha llegado a ser algo, por así decir, tangible; pero que en ella se anuncie también una racionalidad moral es rechazado como una fantasía metafísica. El declinar de la metafísica se ha visto acompañado por el declinar de la doctrina de la creación. En su lugar se ha situado una filosofía de la evolución. Suele decirse incluso que ya no se debía hablar más de la Creación, sino únicamente de la mutación o selección”.

En el nuevo Catecismo de la Iglesia Católica se nos dice que “la creación es el fundamento de todos los designios salvíficos de Dios”⁸; por tanto, la creación es la primera revelación de Dios sobre el sentido del hombre y del cosmos. Si el hombre admite la naturaleza como don, su actitud hacia ella no es la de manipular, como quien la usa sin consideración, sino que descubre en la naturaleza el sonido de la verdad y escucha su voz: es la

⁶ Cfr. *Ps.* 109, 29.

⁷ Cfr. Card. J. RATZINGER, *Informe sobre la fe*, Madrid, 1985, p. 86; *Creación y pecado*, Madrid, 1992, p. 11.

⁸ Catecismo de la Iglesia Católica (CEC) n. 280.

contemplación de la belleza en lo natural que lleva al respeto del entorno como ámbito de acogida al misterio. Se puede hablar, por eso, de una teología ecológica, ya incipiente en el magisterio de Juan Pablo II y en los tratadistas más recientes de Dogmática.

En efecto, si no se advierte su condición creatural, la naturaleza deja de ser maestra y aparece como energía ciega que inconscientemente combina, de manera casual, lo que el hombre debe imitar conscientemente. La consecuencia de esto es que la relación del hombre con la naturaleza (que ya no es vista como creación) es de manipulación, y no llega a ser de escucha. El mundo creado no es conocido entonces en su más profunda verdad, como don amoroso hecho al hombre por Dios Creador, en el que se contiene una enseñanza sobre el Amor y la Sabiduría creadora –y, por tanto, un profundo mensaje moral dirigido a la conciencia del hombre– y la humanidad sufre a través de esa ignorancia o de ese olvido, una honda desorientación respecto del sentido de las cosas y de la propia existencia del hombre. De ahí la urgente gravedad del problema de la Creación en la predicación actual⁹.

Frente a esa marginación del tema de la creación, fácilmente constatable en numerosas publicaciones teológicas (tratados, lecciones, monografías), el nuevo Catecismo afirma que “la catequesis sobre la Creación reviste una importancia capital. Se refiere a los fundamentos mismos de la vida humana y cristiana: explicita la respuesta de la fe cristiana a la pregunta básica que los hombres de todos los tiempos se han formulado: ¿De dónde venimos?, ¿A dónde vamos?, ¿Cuál es nuestro origen?, ¿Cuál es nuestro fin?, ¿De dónde viene y a dónde va todo lo que existe? *Las dos cuestiones, la del origen y la del fin, son inseparables*. Son decisivas para el sentido y orientación de nuestra vida y nuestro obrar”¹⁰ es, pues, punto de partida irrenunciable en el hacer teológico y en la explicación de la fe cristiana.

Otra consecuencia evidentemente grave de este olvido de la doctrina de la creación es la pérdida del sentido del pecado. Enseña el Catecismo de la Iglesia Católica¹¹ que: “Para intentar comprender lo que es el pecado, es preciso, en primer lugar, reconocer el vínculo

9 J. RATZINGER, *ibid.* Cfr., para toda la temática de este estudio, la excelente obra de J. MORALES, *El misterio de la Creación*, Pamplona, 1994.

10 CEC, n. 282.

11 CEC, nn. 585–586.

profundo del hombre con Dios, porque fuera de esta relación, el mal del pecado no es desenmascarado en su propia identidad de rechazo y oposición a Dios, aunque continúe pesando sobre la vida del hombre y sobre la historia”¹². Y se siente la tentación de explicarlo únicamente como un defecto de crecimiento, como una debilidad psicológica, un error, la consecuencia necesaria de una estructura social inadecuada, etc.¹³. Pero es sobre todo a la luz del misterio de Cristo –del misterio de piedad– como se esclarece el misterio de iniquidad. Se ha observado justamente que el relato yahwista del *Gn.* 3, presenta la caída en la perspectiva del anuncio del Redentor del Protoevangelio, a modo de una “teodicea”, o justificación de la permisión del mal por parte de Dios. Es preciso conocer a Cristo como fuente de la gracia, para conocer a Adán como fuente del pecado. El Espíritu Paráclito, enviado por Cristo resucitado, es quien vino “a convencer al mundo en lo referente al pecado (*Jn.* 16, 8). La revelación del amor divino en Cristo ha manifestado a la vez, la extensión del mal y la sobreabundancia de la gracia (cfr. *Rom.* 5, 20)”¹⁴.

2. Objetivo de este estudio y metodología de su desarrollo.

Este estudio se propone mostrar en su primera parte (aproximación bíblica y teológica –en un intento de presentación de conjunto de la teología bíblica y dogmática, en la que se recogen conclusiones de estudios más científicos a las que se reenvía en nota)¹⁵, cómo puede encontrarse en el sentido pleno de los tres primeros capítulos del *Génesis* –en el comienzo mismo de la Sagrada Escritura, leída a la luz de Cristo– la entera historia de la salvación, que tiene en el misterio de la creación su piedra basilar.

12 CEC, n. 387.

13 Cfr. JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 27–VII–1986.

14 CEC, n. 385.

15 No me ha parecido oportuno exponer aquí una teología bíblica completa sobre el tema que yo mismo he desarrollado en numerosos cursos a lo largo de mi ya larga vida, dada la índole interdisciplinar de esta monografía, que exige según el criterio de J. Ratzinger en su escrito *Creación y pecado* (Pamplona 1993), una presentación panorámica de síntesis y alta divulgación. No sigo, pues, las sugerencias de uno de los lectores del manuscrito especialista en ciencias bíblicas, que echa de menos un estudio más completo de la creación en los libros sapienciales.

La creación es el fundamento de todos los designios salvíficos de Dios y el comienzo de su realización histórica, que culminan en la formación del Cristo total formado por la “descendencia de la Mujer” del alfa y del omega (cfr. Gen 3, 15), la fraternidad de los hijos de Dios (hijos en el Hijo por el Espíritu) en un universo transfigurado.

<<Podemos decir –enseña Juan Pablo II (Discurso, 28-V-1986)– que Dios “primero” elige al hombre, en el Hijo eterno y consustancial, a participar del la filiación divina, y sólo “después” quiere la creación, quiere el mundo>>.

Si leemos el *Génesis* a la luz del paralelismo bíblico y en continuidad con la interpretación tradicional de los Padres, bajo la guía del Magisterio, se descubre el sentido pleno del misterio de la creación a la luz del misterio de Cristo, en vista del cual “al principio creó Dios el cielo y la tierra”¹⁶ y permitió la caída, dando lugar a una restauración de la vida sobrenatural perdida, más admirable que la de la condición originaria del hombre, por obra de la estirpe de la Mujer sobre la antigua serpiente en el trono triunfal de la Cruz. “Desde el principio –en los orígenes que el *Génesis* describe– preveía Dios la gloria de la nueva creación en Cristo”¹⁷, en la fraternidad de los hijos de Dios dispersos por el pecado, obrada por el Espíritu, fruto de la Cruz salvadora. Maravillosamente lo sintetiza Clemente de Alejandría: si la voluntad de Dios es un acto que se llama mundo, su intención es la salvación de los hombres, y se llama Iglesia” (Pedagogo I, 6).

La inteligencia humana puede, ciertamente, encontrar por sí misma una respuesta a esta cuestión de los orígenes, alcanzando la certeza de la existencia de Dios Creador. Pero Dios quiso revelar esa verdad de la creación tan oscurecida con frecuencia y desfigurada por el error, yendo más allá de la confirmación y esclarecimiento del saber natural que todo hombre puede lograr¹⁸. La razón de esto, según el nuevo Catecismo de la Iglesia Católica es que la verdad de la creación es tan importante para toda la vida humana que Dios, en su ternura, quiso revelar todo lo que es saludable conocer acerca de ella, en una progresiva manifestación de su misterio, que es inseparable de la revelación y de la realización de la Alianza del

¹⁶ *Gen.* 1, 1.

¹⁷ CEC, n. 280.

¹⁸ Cfr. JUAN PABLO II, Carta encíclica *Fides et ratio* de 1998, *passim*.

Dios único con su pueblo, al cual se revela como Aquél a quien pertenecen todos los pueblos de la tierra y la tierra entera, como el único Dios que hizo el cielo y la tierra¹⁹, que “ha creado” libremente al hombre para que tenga parte en su vida bienaventurada” (CEC, 1).

Por eso, “la creación es revelada como el primer paso hacia esta Alianza, como el primero y universal testimonio del amor todopoderoso de Dios (cfr. *Gn.* 15, 5; *Jr.* 33, 19–26). Por eso, también, la verdad de la creación se expresa con un vigor creciente en el mensaje de los profetas (*Is.* 44, 24), en la oración de los salmos (*Ps.* 104) y de la liturgia, en la reflexión de la sabiduría (*Pr.* 8, 22–31) del Pueblo Elegido. Pero entre todas las palabras de la Sagrada Escritura sobre la creación, los tres primeros capítulos del *Génesis* ocupan un lugar único²⁰. Y cabe añadir –así se justifica en este estudio– que contiene de modo latente, en ese sentido pleno a la luz del misterio de Cristo, toda la revelación bíblica que arranca del *Génesis* y culmina en el Apocalipsis.

Esta luz de la Palabra creadora de Dios, que se autocomunica en el Espíritu por la Revelación bíblica, ha guiado la inteligencia humana en su función sapiencial a una metafísica creacionista, que funda una interpretación filosófica del hombre abierta a la trascendencia. Ella es la única que permite dar sentido y orientación a la vida humana en su trayectoria histórica hacia su verdadero destino en Dios Creador, Alfa y Omega de la historia. (Proporciona un control negativo para no errar y un positivo impulso de progreso en el esfuerzo de la razón natural por lograr una sabiduría natural metafísica y ética, que deriven de la superior guía y orientación de la fe sobrenatural, mediante una especulación que jamás deja de ser netamente racional).

De esta perspectiva filosófica de la Creación, siguiendo las principales líneas del pensamiento tomista, se trata la parte siguiente (II), en el más amplio contexto del estudio de conjunto de la diversidad de vías de acceso intelectual –siempre metafísico– al misterio de los orígenes. El misterio ontológico del ser de ente abre a la Trascendencia originaria y originante de todo cuanto es, y funda todo deber ser en el dinamismo de toda libertad finita²¹. No se debe

¹⁹ Cfr. *Ps.* 115, 15; 124, 8; 134, 3.

²⁰ Cfr. CEC, nn. 288–289.

²¹ Sobre este tema se trata con más amplitud en J. FERRER ARELLANO, J. M.

obviar el hecho de que, para Santo Tomás de Aquino –como para el pensamiento clásico cristiano–, la creación es una verdad primariamente filosófica. La verdad metafísica de la creación proyecta sobre el la fundamentación del deber una viva luz. Tanto el deber moral como el religioso se fundan en la índole de criatura del sujeto de la obligación. La obligación en la expresión es la conciencia humana de la religación ontológica del hombre a su Creador.

Esta perspectiva ontológica y deontológica, aparece aquí expuesta en el contexto de una aproximación gnoseológica a nuestro tema, que aborda el estudio de la diversidad convergente de vías de acceso intelectual a la Palabra creadora de Dios, naturales y sobrenaturales, en su distinción y nexos. Se hace en ella un estudio de la toma de conciencia del hombre, ontológicamente religado a su Fundamento, que tiene su principio noético originario –que abre el itinerario de búsqueda del “Deus absconditus” propia del hombre naturalmente religioso– en la experiencia religiosa²². Aquí interesa especialmente hacer alguna referencia (su estudio pormenorizado corresponde a la filosofía de la religión); al problema filosófico de la diversidad de expresiones en tantas religiones tan dispares, que diversifican por diversas vías noéticas un mismo nivel básico de experiencia, en un intento de explicación de su tipología fundamental y en su relación con el cristianismo (a la luz de la fe en la revelación sobrenatural judeocristiana, en perspectiva formalmente teológica); de los siete tipos de saber acerca de Dios, naturales y sobrenaturales, en su distinción y nexos, y del problema del encubrimiento de Dios común a los seis tipos de su negación agnóstica o atea en su etiología y en su trágica conexión.

Concluye esta monografía sobre el misterio de los orígenes con una última aproximación de la razón humana al tema: la que es propia de las ciencias positivas de los fenómenos (III Parte). Como postula la índole prevalentemente teológica de este estudio, se expone en ella un sintético estado de la cuestión sobre las teorías evolutivas y el origen del hombre, expuestas a la luz de la doctrina filosófica y revelada sobre la creación aquí fundamentada, que de ninguna manera entran –no pueden entrar– en colisión contradictoria

BARRIO MAESTRE, *Metafísica de la creación y ciencias de la evolución*, Madrid 2000 (Encuentro).

²² De este tema trato en mi *Filosofía de la religión*, Madrid 2000 (Palabra).

con la ciencia bien fundada. Es decir, con aquella que no es del tipo que San Pablo califica justamente de “ciencia de falso nombre”, fruto de precipitadas conclusiones sin fundamento riguroso o de una metodología abusiva e inadecuada que extrapola el ámbito de su competencia, y llega en algunos casos a presentarse como el dogma fundamental de una nueva religión que responde a la cuestión del sentido último de la vida humana. Las conclusiones de estas ciencias –de orden fenoménico, propio de las ciencias físico-empíricas– contribuyen a reforzar el punto de partida del acceso intelectual del hombre a Dios, que es *siempre y sólo metafísica* (en el doble plano natural y sobrenatural).

Esperamos contribuyan estas páginas –que intentan ser de alta divulgación, exponiéndonos a posibles críticas de los especialistas en los diversos sectores de este diálogo interdisciplinar, en el que tan poco se ha avanzado²³– a llamar la atención sobre un urgente tema de nuestro tiempo –considerado clave por Juan Pablo II– y den pautas en un intento de acercamiento y diálogo de diversas

23 A algunos especialistas en ciencias bíblicas les parecerán, quizá, –según he podido comprobar en algún lector del manuscrito– no suficientemente actualizado, e incompleto, el estudio bíblico de nuestro tema, si pierden de vista que hacemos una síntesis divulgadora, en diálogo interdisciplinar, con otras aproximaciones de la razón humana al misterio de los orígenes; y “abstracto el discurso metafísico” –propio de la segunda parte de esta monografía– por no advertir (como muestra el despectivo tono del adjetivo) que nada hay, paradójicamente, más existencial y concreto que la así llamada abstracción metafísica de Tomás de Aquino, pues no prescinde de nada concreto, sino que reúne en significación actual todo cuanto escapa al naufragio de la nada, en un orden de participación en el valor omnipresente, omniabarcante y omniconstituyente –trascendental– de ser, que remite inexorablemente, como a su fuente activa, a Aquél que es sin restricción, el Creador omnipresente, YHWH, del que todo procede y al que todo torna. No hay ninguna “epojé” ni reduccionismo metodológico en la metafísica de la creación que aquí proponemos –en su triple dimensión ontológica, ética y gnoseológica– al que no pueden menos de ceder –y es bueno que así sea mientras sean conscientes de ello– los que tanto aburren a veces con sus excesos racionalistas en la crítica textual de la *Palabra viva de Dios objetivada en lenguaje humano*, cuando por falta de control metafísico no son conscientes de los límites de tales métodos. Este humilde reconocimiento es la primera condición para interpretar sus resultados con *sabiduría*, la que emana de la eternidad sincrónica de la Sabiduría increada, el Espíritu personal –El Paráclito– “*atingens omnia loca et tempora*”, que “se encarna” –“como” el Verbo en la carne de Cristo–, en el *espíritu objetivado* “en la vida del antiguo y nuevo Israel”, cuya memoria histórica se refleja en aquellos escritos inspirados por el Espíritu de Cristo siempre vivo en la Iglesia.

aproximaciones al mismo tema, para ayudar a esclarecerlo.

PARTE I

APROXIMACIÓN BÍBLICA Y DOGMÁTICA

CAPÍTULO I.

LA COSMOGONÍA BÍBLICA A LA LUZ DEL MISTERIO DE CRISTO

En estos primeros capítulos se propone una aproximación creyente y reflexiva a la Revelación judeocristiana sobre los orígenes y último destino del Universo –el alfa y el omega, siempre correlativos–, no con la pretensión de realizar un estudio completo de teología bíblica sobre el tema, sino de ofrecer una visión de conjunto de las conclusiones más seguras de los estudiosos de las ciencias bíblicas y de la reflexión teológica, siguiendo la pauta del Magisterio, en especial de Juan Pablo II, y del Catecismo de la Iglesia Católica. Así lo exige la índole interdisciplinar y divulgativa del presente ensayo, cuya conveniencia me parece clara en el actual horizonte cultural de excesiva especialización y de mutuo recelo e ignorancia respecto a otras aproximaciones al mismo tema de los orígenes (fundamental para reencontrar el sentido de la existencia humana).

Esta exposición está especialmente centrada, por razones obvias, en los conocidísimos relatos sobre los orígenes del *Génesis*, con las oportunas referencias, más breves, a los otros escritos veterotestamentarios –especialmente de los libros sapienciales– que tratan también de la creación, en un “crescendo” que conduce a su revelación plenaria en Jesucristo (a cuya luz adquieren aquéllos su pleno sentido).

1. Las dos narraciones del Génesis sobre la creación. Su valor religioso y teológico

Las dos narraciones de la creación, en los primeros capítulos del *Génesis*, suponen la existencia de Dios. No pretenden demostrar su ser sino su manifestación, las *gesta et facta visibilia Dei*. No nos ofrecen la idea de creación con un rigor axiológico o como una tesis filosófica, sino más bien en forma de relatos de hechos.

El Génesis, como su nombre indica, narra los orígenes del pueblo de Israel. Contiene dos partes bien diferenciadas. La primera abarca los inicios de la humanidad desde la creación hasta la vocación de Abrahán. Propiamente es la prehistoria (Gn 1–11). La segunda relata la historia de los Patriarcas o progenitores del pueblo: Abrahán, Isaac, Jacob y sus hijos (Gen 12–50). Es el primer libro del Pentateuco que relata el origen de la humanidad (Génesis) y el origen del pueblo de Israel (Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio). Según los estudiosos, hay fundamento sólido para afirmar que en la redacción final del Pentateuco se han fundido múltiples tradiciones de origen mosaico en su contenido sustancial, unas orales y otras escritas total o parcialmente. Algunas de estas tradiciones eran locales que explicaban la fundación de un santuario o una ciudad; otras eran familiares que daban razón de la existencia de una tribu o una familia relevante; otras, en fin, eran doctrinales que daban una interpretación religiosa a las historias transmitidas de padres a hijos.

Sin entrar en la historia de la formación del Pentateuco¹, son

¹ Una breve exposición del estado de la cuestión aparece en J. CHAPA (ed), *Historia de los hombres y acciones de Dios*. (La historia de la salvación en la Biblia). Madrid 2000. Cfr. cap.II, *La creación, origen de la humanidad* (por Santiago AUSIN) 32 ss.

Las hipótesis acerca de la formación del Pentateuco tienen una larga historia, que puede sintetizarse en tres etapas: hasta el siglo XVIII se mantuvo, con pequeñas discrepancias, que el autor material fue Moisés, siguiendo la atribución tradicional en el judaísmo y en el cristianismo; durante los siglos XVIII y XIX y gran parte del XX se vino hablando de documentos previos, capas redaccionales o tradiciones; de todas las hipótesis expuestas la que más acogida tuvo entre los estudiosos fue la de los cuatro documentos expuesta por *J. Wellhausen*: el Yahwista (J) redactado en el s. X. a. C. En el reino del sur (Judá), el Elohista (E), en el reino del norte, perteneciente al s. IX aproximadamente, el Deuteronomista (D) redactado por la escuela de donde nació el Deuteronomio en su forma definitiva, a raíz del

dos las explicaciones doctrinales más importantes del origen de la humanidad y de Israel que en él se encuentran: la primera destaca la transcendencia de Dios sobre todo lo creado y utiliza un estilo esquemático. Suele asignarse a la tradición sacerdotal (P) y probablemente se desarrolló durante y después del destierro y los primeros años del dominio persa (siglos VI–V a.C.). Fundamenta la interpretación de la historia en la *bendición divina* que garantizaba una descendencia numerosa y la posesión de la tierra; el centro de todos los acontecimientos es Dios. La segunda destaca más la relación del hombre con Dios y utiliza un estilo más vivo y popular propia de la llamada “fuente yahwista” (J). Suele asignarse su redacción definitiva a la tradición deuteronomista (D) que se desarrolló a partir de la reforma religiosa de Josías (c. 622 a. C.) y se prolongó hasta el final del destierro (530 a. C.). Basa la interpretación de la historia en la doctrina de la Alianza, según la cual Dios se compromete a cuidar de su pueblo y de sus elegidos, y éstos se comprometen a cumplir los preceptos y decretos divinos².

descubrimiento del libro en tiempos del rey Josías, que emprendió una reforma religiosa en la que fue decisivo el ministerio profético de Jeremías, poco antes del destierro (s. VII y VI a. C.); y el sacerdotal (P) correspondiente a la escuela sacerdotal inaugurada por Ezequiel durante el destierro (587–537 a. C.). La tercera y última etapa, en la que estamos, tiende a negar todo fundamento a la hipótesis documentaria y, aún dentro de las múltiples discrepancias, se muestra inclinada a ver en el Pentateuco una obra unitaria, que recoge no obstante, tradiciones antiguas y recientes. Habría sido compuesta hacia el siglo V a.C., durante la dominación persa. Con todo, se piensa que conserva la impronta muy marcada de las escuelas deuteronomistas y sacerdotal, si bien ha fundido perfectamente las tradiciones, de modo que es casi imposible deslindar lo que perteneció a una u otra escuela en anteriores fases redaccionales. En todas estas explicaciones se mantiene la autoridad de Moisés como punto de referencia de los cinco primeros libros de la Biblia. El proceso redaccional que ha conducido al texto canónico, sólo la Sabiduría providente de Dios la conoce en su proceso real, que todo lo ha dispuesto para que el texto canónico recibido por la tradición, como inspirado y regla de nuestra fe, quedase fijado. Cfr. S. AUSIN, *La composición del Pentateuco. Estado actual de la investigación*, en “Scripta Theologica” 23 (1991) 177–188.

2 <<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

1.1. La primera narración (Gn. 1 – Gn. 2, 4ª).

Pertenece a la tradición sacerdotal (P), que según los estudiosos tuvo su origen con toda probabilidad en la escuela sacerdotal inaugurada por Ezequiel, que se consolidó a la vuelta del destierro de Babilonia, en el ambiente sacerdotal y cultural de la restauración del Templo, con Esdras como principal autor durante la dominación persa en el S. V.

El auténtico gran momento, en el que la Creación se convirtió en el tema dominante, fue el exilio babilónico. En esta época fue también cuando el relato –basado desde luego en una tradición de origen mosaico muy antigua– adquirió la forma propia y actual del texto canónico inspirado (muy probablemente, pues no pasa de ser hipótesis razonable, a mi juicio, ese lugar común de la exégesis contemporánea más autorizada, que ha pasado a la misma catequesis papal). Israel había perdido su tierra, su Templo. Es entonces cuando los profetas enseñan que precisamente en aquellas tristes circunstancias se les mostraba el verdadero rostro de Dios, que no estaba unido a aquella superficie de tierra, sino que dominaba sobre el cielo y la tierra toda. Y por eso podía ahora desterrar a otro país a su pueblo infiel para allí manifestarse. Se hizo más comprensible que este Dios de Israel no era un Dios como los demás dioses, sino el Dios que dominaba sobre todos los países y todos los pueblos. Y esto lo podía Él, porque Él mismo había creado el cielo y la tierra.

Esta fe tenía, por lo tanto, que encontrar su auténtico rostro precisamente en la que celebraba y representaba litúrgicamente la nueva Creación del Universo. Tenía que encontrar su rostro frente al gran relato de la cosmogonía babilónica, *Enuma Elish* (“cuando en lo alto”), que a su manera describe el origen del universo. Este relato decía que el mundo se originó de una lucha entre fuerzas enfrentadas y que encontró su auténtica forma cuando apareció el Dios de la luz, Marduk, y partió el cuerpo del dragón originario. De este cuerpo dividido habían surgido el cielo y la tierra. Los dos juntos, el firmamento y la tierra, habrían salido, pues, del cuerpo del dragón

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.

muerto; y de su sangre había creado Marduk a los hombres. Es una imagen inquietante del Universo y del hombre. Frente a todas estas atormentadas experiencias, el relato de la Sagrada Escritura dice: no ha sido así. Toda esta historia de las fuerzas inquietantes se diluye en media frase: “la tierra estaba desierta y vacía“. En las palabras hebreas aquí utilizadas, se esconden aún las expresiones que habían nombrado al dragón, a la fuerza demoníaca. Sólo aquí es la nada frente al Dios únicopoderoso. Y frente a cualquier temor ante estas fuerzas demoníacas se nos dice: sólo Dios, la eterna Sabiduría que es el eterno Amor, ha creado el universo, que en sus manos está. Quiere decirnos, pues, sólo una cosa: Dios ha creado el universo.

El mundo no es, como creían los hombres de aquel tiempo, un laberinto de fuerzas contrapuestas, ni la morada de poderes demoníacos, de los que el hombre debe protegerse. El sol y la luna no son divinidades que lo dominan; ni el cielo, superior a nosotros, está habitado por misteriosas y contrapuestas divinidades, sino que todo esto procede únicamente de una fuerza, de la Razón eterna de Dios, y descansa en la palabra de Dios. Este es el mensaje implícito en este relato de la Creación, que resulta ser, por eso, como la “Ilustración“ decisiva de la historia, como la ruptura con los temores que habían reprimido a los hombres. Y así, no sólo los hombres, al conocer que el Universo procede de la Palabra, perdieron el miedo a los dioses y demonios, sino que también el Universo se sometió a la razón que se eleva hacia Dios³, haciendo de Él –con su dominio– un

3 RATZINGER, *ibid.*, 36 ss. En la entrevista que le hizo V. MESSORI, 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.

lugar de seguridad, abrigo, alimentación y contemplación admirativa de la belleza increada.

Este relato sacerdotal es más sistemático y teológico que el siguiente, que pertenece ya a la tradición yahwista (*Gn. 2, 4b–Gn. 2, 25*). Centrado en Dios y en su obrar, expone una clasificación lógica de los seres creados según un plan encuadrado en el modelo temporal de una semana que culmina en el reposo sabático, con un claro interés de recalcar la obligación de santificar el día séptimo con el culto. El estilo es preciso, técnico, con frecuente repetición de frases para su fácil memorización, con una finalidad didáctica, como un catecismo. Y –como veremos– sin ninguna pretensión científica que habría que concordar con las hipótesis evolucionistas, sino de simbolismo sapiencial al servicio de la economía salvífica.

Este primer relato podemos dividirlo en tres partes: 1ª *creatio prima*, 2ª *creatio secunda*, con a) obra de distinción, y b) obra de ornato, 3ª *opus consumationis*. Al mandato de Dios, los seres cobran existencia según un orden creciente de dignidad que culmina en el hombre, imagen de Dios y rey de la creación.

a. *Creatio prima*: “En el principio creó Dios los cielos y la tierra. La tierra era caos y confusión y oscuridad por encima del abismo, y un viento de Dios aleteaba por encima de las aguas”⁴.

Bereshit: en el principio. Tiene un cierto parecido con el comienzo del prólogo de San Juan –en *arjé*– pero se diferencia por la connotación temporal: al comienzo de los tiempos nos indica que también el tiempo es parte de la creación, que ha tenido comienzo y avanza en un transcurso histórico hacia una meta final, que se descubre en el último libro de la Biblia, el Apocalipsis: “habrá un nuevo cielo y una nueva tierra, porque el primer cielo y la primera tierra han pasado (Ap 21,2). A la luz del Nuevo Testamento, algunos

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 *Jesús*, 1984).

⁴ *Gen. 1, 1–2*. Son muy atinadas las notas exegéticas de la nueva *Sagrada Biblia de Navarra*, vol. I, cit.

Padres, vieron en la expresión “en el principio” un sentido más profundo: en el Hijo.

Bará: creó. Esta palabra se reserva siempre para indicar la acción exclusiva de Dios, distinta de la acción productora del hombre. La versión de los LXX la tradujo por *Ktitso*, que indica el acto original de una voluntad racional. Su significación primigenia era la fundación de ciudades o plazas fuertes. No la tradujo por *demiourgeo*, término que recalca el elemento de fabricar o construir por obra de un artesano.

Et hassamayim weet haares: los cielos y la tierra. Indica la totalidad del mundo, el cosmos. Algunos autores ven en el cielo la creación de los seres espirituales.

Tohu wabohu: caos y confusión, o también desierta y vacía (la tierra), sin formar; se quiere expresar el carácter negativo y desierto –como un magma líquido envuelto en tinieblas– antes de la acción creadora de los seis días, como si fuese una preparación para la noción de la creación a partir de la nada. Se podría inducir la idea del espacio como parte de la creación.

Ruah Elohim: Aparece ahora el hálito o virtud divina, el espíritu de Dios que revolotea –como una ave hace sobre su nido (según sugiere el participio *merajefet*, que S. Jerónimo traduce por “incubar”)– sobre las “aguas” primordiales (el magma caótico del *tehón*).

La tradición de los Padres ha visto en esa fuerza creadora y vivificadora de Dios al Espíritu Santo personal; lo mismo que el soplo o aliento de Yahwéh que aparece en otros pasajes de la Escritura (p. ej. Sal 32, 6–9). Con su Palabra y su Soplo creó Dios todo el universo –dándole ser– y lo “recrea” en la obra de la salvación sobrenatural, en la autocomunicación salvífica de Dios por el Verbo en el Espíritu. (Cfr. *Dom. Et vivificantem*, n. 12).

b. La *creatio secunda*: Comienza aquí a describirse la obra creadora en seis días, según el esquema literario propio del relato sacerdotal, cuya intención es indicar un orden con el que Dios llevó a cabo su obra. En ella Dios va a ir creando todas las cosas con el poder de su palabra: “Y dijo Dios” es una expresión que se repite diez veces, en paralelismo con las “diez palabras” del decálogo, como para sugerir –afirma una tradición exegética– el fundamento de la ley moral en el orden de la sabiduría creadora, impreso en la naturaleza creada. Aparece el poder de un rey que manda... Y se

ejecuta su querer. Se nos presenta bajo la figura de un trabajador que necesita, en primer lugar, luz para hacer su obra en el espacio y en el tiempo. Hay una primera tarea de distinción de los espacios y una segunda de ornamentación de los mismos.

Formación –distinción– de los espacios o receptáculos. Día 1º: Luz y tinieblas⁵. Día 2º: Aire y mares. Día 3º: Mar y tierra firme (con la vida vegetativa) –*Obra de distinción*–. *Población –ornato– de los espacios.* Día 4º: Sol, luna, estrellas. Día 5º: Aves y peces. Día 6º: Animales de tierra, hombre –*Obra del ornato*–.

El autor inspirado se distingue entre la acción de Dios que, al separar y ordenar los elementos, crea los grandes espacios como el firmamento, el mar y la tierra, y la acción de Dios que va a rellenar o adornar esos espacios con diversas criaturas. Éstas son presentadas, a su vez, en un orden de dignidad creciente según la cultura de la época: primero el reino vegetal, luego el mundo estelar y, por último, el reino animal, para culminar con la creación del hombre. El conjunto de la creación aparece así perfectamente dispuesto, y nos invita a la contemplación del Creador.

Frente a las religiones de su entorno, que consideraban los astros como divinidades que influían en la vida del hombre, el autor bíblico enseña, bajo la luz de la inspiración, que el sol, la luna y las estrellas son sencillamente realidades creadas, y que su fin es servir al hombre proporcionándole luz durante el día y durante la noche, y ser un medio para medir el tiempo. Situados en un verdadero ámbito natural, los astros –como la creación entera– mueven al hombre a reconocer la grandeza de Dios, y a alabarle por sus obras magníficas: “Los cielos narran la gloria de Dios, el firmamento anuncia la obra de sus manos...” (Sal. 19, 1; cfr Sal 104).

La creación del hombre tiene una importancia singular. Es la

⁵ “En el primer día, Dios crea la luz y la separa de la oscuridad que, por ser algo negativo –ausencia de luz– no es objeto de la creación. La luz se considera como una realidad en sí misma, prescindiendo del hecho de que la luz del día se deba al sol que será creado más adelante, el día cuarto. El que Dios ponga nombre a las cosas o, en este caso, a las situaciones producidas por la separación de unos elementos de otros, indica su absoluto dominio sobre ellos. Dios manda en el día y en la noche”. Ibid.

La tradición patristica lee en el sentido espiritual de la separación de la luz de las tinieblas, una alusión al drama originario de la caída de los ángeles de luz.

última de las obras de Dios, como el culmen de toda la creación, al final del sexto día. *Gn.* 1, 26 tiene gran interés exegético: “Y dijo Dios, a nuestra imagen, como semejanza nuestra para que domine sobre los peces del mar...”, se indica el parecido y la diferencia del hombre con Dios. El hombre posee inteligencia y voluntad como imagen de la naturaleza divina, pero además el hombre es un ser personal que puede dominar a semejanza del Creador. En todo caso, el término subraya una acción singular y distinta de las anteriores por parte de Dios.

“*Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza*” (*Gn* 1, 26). El texto sagrado resalta la solemnidad de este momento, en el que parece que Dios se detiene para reflexionar y proyectar cuidadosamente la creación del hombre. La interpretación judía antigua, seguida también por algunos escritores cristianos, veía en la forma “plural” (*Gen.* 1, 26) la deliberación de Dios con su corte celeste, con los ángeles, creados al comienzo de todo. Pero esa forma plural se ha de entender más bien como reflejo de la grandeza y el poder de Dios. Gran parte de la tradición cristiana ha interpretado el plural “hagamos” como una referencia a la Santísima Trinidad, que será revelada plenamente en el Nuevo Testamento.⁶

También es muy interesante el versículo siguiente, en el que se repite por tres veces la palabra *bará*. Esta insistencia triple en la creación del hombre puede ser una insinuación de la imagen del hombre con la Trinidad. Los creó hombre y mujer, se afirma por tanto, la identidad en cuanto imagen de Dios de la mujer con el hombre. La tradición oriental –recogida por el magisterio de Juan Pablo II y el nuevo Catecismo de la Iglesia Católica– ve también en la complementariedad esponsalicia –en el ser y en el obrar– una imagen de la comunión de vida trinitaria (vid. capítulo siguiente, en el que tratamos temáticamente de la antropología bíblica).

c. *Opus consumationis*, en el día séptimo se termina la creación que es concebida como un espacio de culto para la glorificación de Dios. El hombre, como ser inteligente y rey de la creación, debe adorar y reconocer a Dios en las criaturas.

El relato sacerdotal de la creación resalta la dignidad del sábado, porque Dios lo ha *separado* del resto de los días, “lo

⁶ *Comentario a la Sagrada Biblia*, vol. 1, Univ. de Navarra, 1997, cit. 48.

bendijo y los santificó, porque este día descansó Dios de toda la obra que había realizado en la creación” (Gn 2, 2). Ahora corresponde al hombre actuar en el mundo creado mediante su trabajo. Pero esto no significa que el “descanso” de Dios pueda interpretarse como una especie de inactividad de Dios. Jesús mismo recordará, a propósito del precepto del sábado: “Mi Padre trabaja hasta el presente y yo también trabajo” (Jn 5, 17). Lo mismo que la actividad creadora, también el “descanso” de Dios sirve de modelo al hombre. Éste, descansando, reconoce que la creación depende y pertenece en definitiva a Dios, y que Dios mismo cuida de ella. El descanso que aquí vemos como un ejemplo dado por el Creador lo encontramos en forma de mandamiento, no entre los preceptos culturales que eran provisionales, sino entre los que delimitan el fundamento de la vida moral inscrita en el corazón de cada hombre, en el Decálogo (cf. Ex 20, 8–18; Dt 5, 12–14). El precepto del sábado en la primera Alianza prepara el domingo de la nueva y eterna Alianza; no es una mera disposición de disciplina religiosa, sino una expresión específica e irrenunciable de la relación del hombre con Dios.

A propósito del sábado no se dice, como en los otros días, que hubo tarde y hubo mañana. Es el día bendecido y santificado por Dios, o sea, separado de los otros días para ser “el día del Señor”. Es como si con el sábado se rompiera ese ritmo de tiempo, y se prefigurara la situación en la que el hombre, realizada su tarea de dominar el mundo, gozara de un descanso sin fin, de una fiesta eterna junto a Dios (cf. Hb 4, 1–10). Así la fiesta, entendida en sentido bíblico, tiene un triple significado: a) descanso obligado del trabajo de cada día; b) reconocimiento de Dios como Señor de la creación y contemplación gozosa de ésta; c) anticipo del descanso y alegría definitivos tras el paso del hombre por este mundo. El centro del sábado, como el de la creación entera es Dios: a Él pertenece y lo ha entregado al hombre para santificarlo, no para que le resulte gravoso: “No es el hombre para el sábado, sino el sábado para el hombre” (Mc 2, 27).

Los cristianos, percibiendo la originalidad del tiempo nuevo y definitivo inaugurado por Cristo, hemos asumido como festivo el primer día del sábado, porque en él tuvo lugar la resurrección del Señor. El misterio pascual de Cristo es la revelación plena del misterio de los orígenes, el vértice de la historia de la salvación y la

anticipación del fin escatológico del mundo⁷.

1.2. Segundo relato de la creación (Gn. 2, 4b – Gn. 3, 24)

Pertenece a la tradición yahwista (J) que se sitúa en el esplendor de la monarquía davídica, poco después del año 1000 a.C. (al menos originariamente, pues el texto actual sería el resultado de una relectura posterior deuteronomista –según los estudiosos actuales–, que presenta el tema en clave de la alianza salvífica del Dios con el hombre). Es, por lo tanto, más antiguo que el primer relato sacerdotal, y está expresado en un lenguaje ingenuo y plagado de antropomorfismos. No es propiamente una segunda narración de la creación sino un relato de la creación del hombre junto con otro de la mujer, y un tercer relato del pecado (Cfr. Capítulos III y IV). Expone en un lenguaje simbólico una antropología enormemente sugerente y de gran valor doctrinal (que será expuesta en el capítulo siguiente; y desarrollada –teniendo en cuenta las aportaciones de la filosofía personalista actual, de indudable inspiración bíblica– en el anexo que sigue).

Todo el relato gira en torno a la creación del hombre y de la mujer, cuyo pecado –que fue el origen de todos los males que sufre la humanidad– aparece narrado con detalle (*Gn. 3*). Pero, aunque el hombre es el protagonista de la narración, a despecho de todos los antropomorfismos teológicos y de la aparente ingenuidad de este viejo relato, Yahwéh aparece en él clarísimamente como el autor único de la tierra y del cielo y de todo cuanto vive sobre la tierra: los vegetales, los animales y el hombre, para quien ha sido hecho todo

⁷ S. AUSIN, *La creación, origen de la humanidad*, de próxima publicación. “Lo que Dios obró en la creación y lo que hizo por su pueblo en el éxodo de Egipto, encontró en la muerte y resurrección de Cristo su cumplimiento, aunque la realización definitiva se descubrirá sólo en la Parusía con su venida gloriosa (...) A la luz del misterio de la resurrección de Cristo, el sentido del precepto veterotestamentario sobre el día del Señor es recuperado, integrado y revelado plenamente en la gloria que brilla en el rostro de Cristo resucitado. Del “sábado” se paso “al primer día después del sábado”; del séptimo día al primer día: el dies Domini se convierte en el dies Christi” (JUAN PABLO II, Carta apostólica *Dies Domini*, n. 18).

lo demás. Esto resulta todavía más sorprendente frente a las nociones religiosas de los pueblos vecinos a Israel. Estos adoran a fuerzas naturales mitificadas en dioses. En la Biblia, precisamente, lo que se prohíbe con especial acento es la adoración a tales fuerzas. He aquí la componente desmitificadora bíblica: se enseña que el hombre es superior a las cosas visibles, a todas sin excepción. Encontramos ahí –por su valor sapiencial pre-científico, tan sugeridor– la simbología común a las cosmogonías babilónicas y egipcias que asume el hagiógrafo con la radical intención desmitificadora que describíamos antes en el comentario al relato sacerdotal del primer capítulo del *Génesis*. En este segundo relato se describe el jardín de delicias en el que puso Yahwé al hombre.

El jardín es descrito a manera de un frondoso oasis, del cual brotan los cuatro ríos más importantes conocidos por el autor, que riegan y fecundan la tierra. De esta forma nos enseña que el hombre fue creado para ser feliz, gozando de la vida y del bien que proceden de Dios. “La Iglesia, interpretando de manera auténtica el simbolismo del lenguaje bíblico a la luz del Nuevo Testamento y de la Tradición, enseña que nuestros primeros padres Adán y Eva fueron constituidos *en un estado de santidad y de justicia original* (Conc. De Trento, *De peccato originali*, n. 2”. (CEC 375)).

Dios establece en el Edén la primera Alianza: concede al hombre la posibilidad de no morir. Los árboles de la vida y de la ciencia del bien y del mal (Gen 2, 9) son símbolos de origen mítico que representan el poder de dar la vida y la facultad de establecer las pautas de moralidad. Dios prohíbe comer del segundo árbol, porque cuenta desde el principio con la libertad del hombre, que es quien decide su propio destino. Fue la prueba del Paraíso que Dios –que corrió el riesgo de la libertad de su criatura– que no superaron nuestros primeros padres (cfr. Cao. III).

La creación del hombre y su estado de justicia original están unidos al precepto puesto por Dios (*Gn. 2, 16*) y a la idea de la libertad dada al hombre. “La libertad del hombre y la ley de Dios se encuentran y están llamadas a compenetrarse entre sí, en el sentido de la libre obediencia del hombre a Dios y de la gratuita benevolencia de Dios al hombre”⁸.

También como parte de la Alianza este relato alude de forma

⁸ Cfr. JUAN PABLO II, Enc. *Veritatis splendor*, n. 41.

explícita al trabajo que el hombre desarrolla para cultivar la tierra (Gn 2, 15). Es el medio fundamental para dominar la tierra que se le encomendó al hombre, porque sólo él –y ningún otro de los seres vivientes– es capaz de cultivarla y transformarla según sus propias necesidades⁹

El problema del mal llena todo este segundo relato. Como si fuera una teodicea –*theos-dike*, justificación de Dios– ofrece una explicación de cómo es posible que existiendo un Dios bueno y todopoderoso y que hace buenas todas las cosas, pueda existir también el mal. Aparece la serpiente como ser inteligente, tentador y perverso, criatura de Dios pero apartada de Él. Después, la caída del hombre como abuso de libertad: el pecado –independencia de Dios– como raíz de todos los males. Por último, la promesa de una salvación y de un Salvador del mal y del maligno. De ello nos ocupamos en los capítulos III a V.

2. Simbolismo sapiencial del relato de la creación.

Hasta ahora se nos ha puesto de manifiesto que los relatos bíblicos de la Creación presentan un modo de hablar de la realidad distinto del que conocemos por la física y la biología. No describen el proceso de la evolución ni la estructura matemática de la materia, sino que expresan de muchas maneras lo siguiente: *sólo existe un Dios; el universo no es una lucha de fuerzas oscuras, sino creación de su Palabra*. Pero esto no significa que las frases particulares, el número o la estructura del texto bíblico se queden carentes de sentido y que sólo permanezca válido este, por así decir, desnudo extracto. Hay que avanzar un paso más: también ellas son expresión de la verdad, de un modo ciertamente distinto del empleado en la física y en la biología. Son verdad de una manera simbólica, del mismo modo que una ventana gótica, por ejemplo, nos permite reconocer algo más profundo en sus trazos y en su juego de luces.

⁹ “Basta abrir la Sagrada Biblia por las primeras páginas, y allí se lee que –antes de que entrara el pecado en la humanidad y, como consecuencia de esa ofensa, la muerte y las penalidades y miserias (cf. Rm 5, 12)– Dios formó a Adán con el barro de la tierra, y creó para él y para su descendencia este mundo tan hermoso, ut operaretur et custodiret illum (Gn 2, 15), con el fin de que lo trabajara y lo custodiase” (B. Josemaría ESCRIVÁ, *Amigos de Dios*, n. 57).

Una prueba de que los diferentes elementos circunstanciales del relato de la Creación y del orden que se ve en el mismo, no tienen para el hagiógrafo valor objetivo, y de que figuran en su mente como ropaje literario simbólico de alto valor sapiencial, la tenemos en el simbolismo de los números, en los que debe verse algo así como un esquema o modo artístico para enseñar una verdad teológica, presente especialmente en la corriente de los sabios. El hagiógrafo emplea un simbolismo según la corriente de los sabios¹⁰.

El relato bíblico de la Creación está marcado por una serie de cifras que no reproducen la estructura matemática del Universo, sino en cierto modo la trama interna de su tejido, la idea según la cual ha sido concebido. Dominan en él las cifras tres, cuatro, siete y diez. Utiliza diez veces la expresión: *wayomer Elohim* (y dijo Dios); es porque quiere enseñarnos una verdad teológica: todo ha sido creado por la Palabra, no hay medio ni mediador, ni violencia ni emanación. El número diez indica la perfección –la creación está completa, acabada– y recuerda (no anticipa, pues el texto es posterior) la recepción de los diez mandamientos y de toda la *Torá* como si fueran un eco y una consecuencia de la creación¹¹.

También se emplea siete veces el verbo *bará* y otras siete *elwayehi ereb wayehi boquer* (y hubo tarde y hubo mañana, según el orden tradicional hebreo, que contaban los nueve días comenzando por nuestra víspera), que manifiestan también la perfección de lo creado. El ritmo de siete, con los siete días, es el ritmo de toda una creación dirigida a su Creador, hacia su reconocimiento mediante la adoración. “Dios debe ser adorado, *operi Dei nihil praeponatur* (a la obra de Dios no se anteponga nada); al servicio de Dios nada debe anteponerse. Esta frase sí que es una contribución a la conservación del mundo creado frente a la falsa adoración del progreso, frente a la adoración de la transformación, destructora del hombre, y frente a la blasfemia del hombre que destruye a la vez el Universo y la

10 Cfr. Prov. 8, 22–31 y Sir. 24, 13–29. En la literatura sapiencial se sugiere poco a poco una identificación entre la sabiduría y la palabra, la sabiduría ha salido de la boca del Altísimo y la vemos actuar en los orígenes de la creación: “Y dijo Dios”. Esta Sabiduría–Palabra va tomando carácter personal en la revelación veterotestamentaria al hablarnos de su preexistencia eterna.

11 Cfr. J. RATZINGER, *Creación y pecado*, cit., p. 52. J. M. CASCIARO, J. M. MONFORTE, *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje de la Biblia*, Pamplona 1992, 369.

Creación, apartándolos de su destino final”¹².

La insistencia en la bondad de lo creado se repite seis veces –y vio Dios que era bueno, *ky tob-*; y con la creación del hombre se nos reitera que “vio Dios que era muy bueno”, en el séptimo día Dios lo santificó. Toda la creación se dirige hacia el *Sabbat*, el universo existe para el culto, para la glorificación de Dios; la *Torá* hacia allí nos dirige.

La literatura sapiencial nos enseña también que la creación no puede ser reducida al acontecimiento que ha constituido el comienzo de todas las cosas. Es una situación permanente, en la que la criatura subsiste en todo instante lo mismo que en el principio y que le hace recibir su ser, en todo tiempo, como un don permanente del Creador. Dependencia total por tanto, por trascendencia de Dios; de ahí la insistencia en la santidad de Dios (*quaddosh*: segregación, saporación), en la distinción de Dios y la criaturas. El Señor de todas las cosas, libre con relación a su creación, se revela en el fuego del cielo o en el ligero e indefinible murmullo por el cual el hombre percibe su presencia personal y se prosterna ante el Santo: el Otro.

Un resumen maravilloso de lo dicho está en las palabras de la Sabiduría: “Dios de los padres y el Señor de la misericordia, que con tu Palabra hiciste todas las cosas y en tu sabiduría formaste al hombre”¹³.

3. El origen del mundo en los relatos del Génesis y la posterior literatura bíblica sapiencial. Su lectura a la luz de Cristo

El autor inspirado, utilizando el lenguaje de las cosmogonías de la época, deja claro, con una absoluta originalidad que: a) Dios es creador único de todas las cosas; b) teniendo pleno dominio sobre ellas, las criaturas gozan de un valor en cuanto tales, son buenas. El hagiógrafo –podríamos decir, resumiendo lo dicho antes– entra en polémica implícita con las cosmogonías antiguas, desmitificándolas.

Hay que distinguir, pues, entre la forma de representación y el contenido representado. La forma se escogió de los modos de conocimiento de aquel tiempo, de las imágenes con las que los

¹² *Ibid.*, p. 52.

¹³ *Sab.* 9, 1.

hombres de entonces vivían, con las que se expresaban y pensaban. Es evidente el parecido de la narración bíblica con la cosmogonía babilónica *Enuma Elish* (siglo XII a.C.). Este poema nos hace asistir a una batalla en regla entre el dios creador Marduk y la diosa de las aguas Tiamak; aquél venció, partió en dos a ésta y se dividieron las aguas de abajo (los océanos) de las aguas de arriba (encima del firmamento). El hagiógrafo, recogiendo formas de decir vecinas a esa cultura y compartiendo su cosmogonía –su visión del mundo desde el punto de vista físico, geográfico, etc.– los corrige teológicamente y nos presenta a Dios como creador de todo, sin entrar en ninguna lucha o combate con otras fuerzas o poderes que se le oponen. El autor sagrado desmitifica esas cosmogonías, v.gr. Tiamat es de la misma raíz y está en conexión con el *teom* hebreo, que es el abismo de las aguas sobre el cual aletea y domina *Elohim*¹⁴.

En la primera narración del *Génesis* hay, pues, indicios suficientes para deducir la idea de *creatio ex nihilo*. Esta noción no se encuentra en la doctrina de ninguno de los sabios de los pueblos antiguos, ni siquiera en la filosofía griega precristiana. Este hecho no se puede explicar si no es por la especial asistencia de Dios. En el siglo II, en el libro segundo de los Macabeos, aparece ya totalmente explicitada. Pero los relatos de la creación nos hablan también de Cristo, tienen una tendencia crística, van hacia Él.

En la Biblia podemos ver cómo las imágenes se van transformando a medida que avanza el pensamiento. El Antiguo Testamento se presenta para los cristianos, en sustancia, como un avanzar hacia Cristo. Precisamente, en lo que a Él respecta, se hace evidente lo que propiamente quería decir, lo que paso a paso significaba. De modo que cada parte recibe su sentido del conjunto, y éste lo recibe de su meta final. Al relato clásico sacerdotal, al que sigue el otro redactado antes con otras imágenes, se añaden los del *Génesis*, y tras ellos continúa el empeño por clarificar la idea creacionista en los libros sapienciales¹⁵. Tras el encuentro con el

14 Cfr. *Gen.* 1, 2.

15 Cfr. *Sap.* 11, 17; *Prov.* 8. Abundan las alusiones a la omnipotencia creadora de Dios en el libro de Job (cc. 38 y 39) y en los salmos, especialmente el 8 y el 104 (cfr. también *Sal* 33, 6–9; 74, 16; 95, 5; 102, 26; 119, 90; 146, 6), que son un bellissimo comentario poético del primer capítulo del libro del Génesis. Cfr. J. M. CASCIARO, J. M. MONFORTE, *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje de la Biblia*, Pamplona 1992, 84–91. No desarrollo aquí el tema, de gran interés, de la

mundo griego se replantea el tema en la literatura sapiencial, que ya no está ligado a las antiguas imágenes –los siete días, etc.–. Encontramos en ella una profunda reflexión del Génesis, en la que se explicita más –y casi se personaliza, como entitipando el nuevo Testamento– la Palabra creadora en relación de la Sabiduría (que la liturgia aplica al Verbo encarnado y a María, sede de la Sabiduría), y el Espíritu o soplo de Dios, que se cernía en el caos originario poniendo orden y vivificando la creación, que se afirma como donación total del ser sin nada preexistente¹⁶.

<<En la Sagrada Escritura, la creación está ligada con frecuencia a la Palabra divina que irrumpe y actúa: “Por la palabra del Señor fueron hechos los cielos por el soplo de su boca toda su mesnada... Pues Él habló y fue así, mandó Él y se hizo... El envía a la tierra sus mensaje, a toda prisa corre su palabra” (Salmos 33, 6.9; 147, 15). En la literatura sapiencial del Antiguo Testamento la Sabiduría divina personificada es el origen del cosmos, actuando el proyecto de la mente de Dios (Proverbios, 8, 22–31). Se ha dicho ya que Juan y Pablo en la Palabra y en la Sabiduría de Dios vieron el anuncio de la acción de Cristo “del cual proceden todas las cosas y para el cual somos” (Hebreos, 1, 2)>>¹⁷.

Lo que aborda la literatura sapiencial es el último puente de un largo camino, que avanza hacia el mensaje de Jesucristo, hacia la Nueva Alianza. Precisamente aquí encontramos el relato definitivo y equilibrado de la Creación de la Sagrada Escritura. Dice así: “En el principio el Verbo estaba con Dios y el Verbo era Dios. Él estaba en el principio con Dios. Todo se hizo por Él, y sin Él nada se hizo de cuanto existe“ (*Ioh.* 1, 1–3). Juan, muy conscientemente, ha vuelto a tomar aquí las palabras con las que comienza la Biblia y ha leído de nuevo el relato de la Creación, pero desde Cristo.

creación en los libros sapienciales, por las razones ya expuestas en la Introducción. Pueden verse en esta obra y en la bibliografía básica ahí recogida.

16 2 *Mac* 7, 28, dice expresamente que Dios hace las cosas “no de lo que ya es” (de la nada: “Te suplico, hijo, que mirando el cielo y la tierra, y viendo todo lo que hay en ellos, sepas que Dios los ha hecho de la nada, y que lo mismo ocurre con la raza de los hombres”). *Sab* 11, 4, dice lo mismo con otras palabras: “Dios ha creado todas las cosas para que existan”. El mismo libro sapiencial dice poco después (*Sap* 11, 17) que Dios ha creado el mundo de una materia informe, aludiendo, evidentemente, a la creatio secunda, que pone orden al caos originario, creado de la nada (creatio prima, de la que poco antes había tratado en el v 14).

17 JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 26–I, 2000, n. 3.

Lo leemos con Aquél en el que todo se ha cumplido y en el que todo cobra su auténtico valor y verdad. Por eso, 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 o argucia mental posteriormente inventada, pues *vetus in novo patet*– lo que Dios a través de los siglos quiso progresivamente imprimir en el alma y en el corazón del hombre.

En la relación entre Dios y la creación, en lugar del simple nombre de Dios, puede ponerse el nombre de Cristo. Cristo es el comienzo de la Creación¹⁸, el primogénito de toda criatura¹⁹ y el heredero del universo²⁰. Por Él fue hecho el mundo²¹, en Él, por Él y para Él fue creado todo²²; todo ha sido a Él sometido²³. En *1 Cor.* 8, 6–7 leemos: “Así, para nosotros, sólo hay un Dios, el Padre, de quien procede el universo y para quien somos nosotros, y un sólo Señor Jesucristo, por quien es el universo y por quien somos también nosotros”. Queda clara la igualdad de Cristo con Dios, pero además pone de manifiesto que la creación está referida sin reservas a Cristo, que su naturaleza e historia sólo son inteligibles desde Cristo; sólo a la luz de Cristo puede tener su explicación definitiva.

“Dijo Dios: Haya luz, y hubo luz” (Gen. 1, 3). Ya en esta parte de la primera narración de la creación se puede ver en acción la Palabra de Dios, de la que Juan dirá: “En el principio existía la Palabra... y la Palabra era Dios... Todo se hizo por ella y sin ella no se hizo nada de cuanto existe” (Juan 1, 1.3). Pablo confirmará en el himno de la Carta a los colosenses que “en Él, Cristo, fueron creadas todas las cosas, en los cielos y en la tierra, las visibles y las invisibles, los tronos, las dominaciones, los principados, las potestades: todo fue creado por Él y para Él, Él existe con anterioridad a todo, y todo tiene en Él su consistencia (Colosenses 1, 2). La gloria de la Trinidad –podemos decir con la tradición cristiana– resplandece en la creación²⁴.

Toda la creación avanza hacia Cristo y debemos releer los relatos del *Génesis* desde Cristo pues, en último término, nos están

18 Cfr. *Ap.* 3, 14.

19 Cfr. *Col.* 1, 5.

20 Cfr. *Heb.* 1, 2.

21 Cfr. *Jn.* 1, 10.

22 Cfr. *Col.* 1, 15–16.

23 Cfr. *Heb.* 2, 8.

24 JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 26–I–2000, n. 1.

hablando de Él. El Cardenal Ratzinger, comentando esta idea, afirma: “Cristo nos libera de la esclavitud de la letra y nos devuelve de nuevo la verdad de las imágenes. Pero al llegar la edad moderna el pensamiento histórico, entonces en auge, quería leer cada pasaje sólo en sí mismo, en su desnuda literalidad. Buscaba sólo la explicación precisa de lo particular y olvidaba la Biblia como un todo. Se leían –en una palabra– los textos ya no hacia delante sino hacia atrás, es decir, ya no hacia Cristo, sino desde su supuesto origen histórico. Por esto, precisamente, se originó aquel conflicto entre ciencia y teología, que aún perdura como una carga para la fe”²⁵.

Muy oportunamente, el Catecismo de la Iglesia Católica nos dice: “El Misterio de Cristo es la luz decisiva sobre el Misterio de la creación; revela el fin en vista del cual, “al principio, Dios creó el cielo y la tierra“ (*Gn. 1, 1*): desde el principio Dios preveía la gloria de la nueva creación en Cristo (cfr. *Rom. 8, 18–23*)”.

Leídas a la luz de Cristo, en la unidad de la Sagrada Escritura y en la tradición viva de la Iglesia, estas palabras siguen siendo fuente principal para la catequesis de los Misterios del “comienzo”: creación, caída, promesa de salvación²⁶.

4. La creación es obra de la Trinidad.

A la luz de la plena revelación en Cristo del misterio de los orígenes, aparece en su plena luz la intervención de las tres Personas de la Trinidad –lo hemos subrayado ya al exponer algunos textos inspirados del Antiguo Testamento a la luz del Nuevo–.

Aunque la obra de la creación se atribuya a Dios Padre, es también verdad de fe que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son el único e indivisible principio de la misma²⁷.

“En cuanto al hombre, es con sus propias manos (es decir, el Hijo y el Espíritu Santo) como Dios lo hizo... y El dibujó sobre la carne moldeada su propia forma, de modo que incluso lo que fuese visible llevase la forma

25 Card. J. RATZINGER, *Creación y pecado*, cit., p. 39.

26 Cfr. CEC, nn. 280–282.

27 JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 5–III–1986.

divina” (San Ireneo, dem. 11). (CEC 704)

“La Palabra de Dios y su Soplo están en el origen del ser y de la vida de toda creatura. Cf- *Sal* 33, 6; 104, 30; *Gn* 1, 2; 2, 7; *Qo* 3, 20-21; *Ez* 37”. (CEC, 703). Desde el comienzo y hasta “la plenitud de los tiempos (*Gs* 4, 4), la Misión conjunta del Verbo y del Espíritu del Padre permanece oculta pero activa. (CEC 702).

De hecho, a la luz de la Revelación, es posible ver cómo el acto creador deba ser atribuido ante todo al “Padre de la luz, en quien no hay cambio ni sombra de rotación” (Santiago, 1, 17). Él resplandece sobre todo el horizonte, como canta el salmista: “Señor, Dios nuestro, ¡que admirable es tu nombre en toda la tierra! Tú que exaltaste tu majestad sobre los cielos”. (Salmos 8, 2). Dios “sostiene el orbe, no vacila” (Salmos 96, 10) y frente a la nada, representada simbólicamente por la confusión de las aguas que alzan su voz, el Creador emerge dando consistencia y seguridad: “Levantán los ríos, Señor, levantan los ríos sus voz, los ríos levantan su bramido; más que la voz de muchas aguas, más imponente que las ondas del mar, es imponente el Señor en las alturas (Salmos 93, 3–4).

Ya hemos expuesto antes la intervención del Hijo –la Palabra– que irrumpe y actúa en la acción creadora. Veamos ahora el papel que desempeña el Espíritu Santo. (Ambos, de manera siempre conjunta e inseparable)²⁸.

<<En la Biblia, *el Espíritu* de Yahwéh es la fuerza vital creadora en todas las cosas²⁹. El Espíritu de Dios es el poder divino que todo lo crea, lo conserva, dirige y conduce. Es el *Spiritus creator* que actúa en toda la realidad creada. El Espíritu Santo es el que da origen a la vida, es la meta y la fuerza de la vida; por eso, al Espíritu vivificador lo descubrimos siguiendo las huellas, las expectativas y los fracasos de la vida, atendiendo a los signos de los tiempos. “El

28 Cfr. J. FERRER ARELLANO, *La misión conjunta del Verbo y del Espíritu como Incarnatio in fieri*, en “Efemérides Marilogicae” 1998. Un resumen puede verse en la comunicación al Simposio int. de Teología de 1998 (Actas, Facultad de Teología de la Iniversidad de Navarra).

29 Cfr. Gen. 1, 2. “*El Espíritu de Dios de cernía sobre las aguas primordiales*”. A la luz del Nuevo Testamento la tradición patrística descubre ahí una alusión al Espíritu Santo.

mundo creado en el Verbo-Hijo, es restituido juntamente con el Hijo al Padre; por medio de ese *Don Increado*, consustancial a ambos, que es el Espíritu Santo”. Aparece donde brota y surge la vida, donde bulle y pulula la nueva vida; pero también lo descubrimos, como esperanza, allí donde la vida es destruida, estrangulada, amordazada y asesinada. Allí donde hay verdadera vida, actúa el Espíritu de Dios. “El es el peso de amor, el impulso hacia arriba que se opone a la gravedad y lleva todo a la última perfección de Dios>>³⁰.

La Escritura subraya el papel del Espíritu de Dios en el momento de la creación: “Envías tu Espíritu y son creados, y renuevas la faz de la tierra” (Salmos 104, 30). El mismo Espíritu está simbólicamente representado en el soplo de la boca de Dios. Da vida y conciencia al hombre (cf. Gen. 2, 7) y le devuelve la vida con la resurrección, como anuncia el profeta Ezequiel en una página sugerente en la que el Espíritu actúa a la hora de volver a hacer vivir los huesos que ya están áridos (cf. 37, 1-14). El mismo soplo domina las aguas del mar en el Éxodo de Israel de Egipto (cf. Éxodo 15, 8.10). Y el Espíritu regenera la criatura humana, como dirá Jesús en el diálogo nocturno con Nicodemo: “En verdad te digo, que si uno no nace del agua y del Espíritu no puede entrar en el reino de Dios. Quien ha nacido de la carne, carne es, pero quien ha nacido del Espíritu, Espíritu es” (Juan 3, 5-6)³¹.

Dios Padre eternamente se conoce a Sí mismo en la Palabra, y ambos se entregan mutuamente en el Amor. El Padre conoce en el Hijo todos los seres y decide con su amor que algunos existan; en consecuencia, todas las criaturas participan del juego de conocerse y amarse de la Trinidad, y el hombre es llamado a tomar parte en esta vida inmanente de la Trinidad con su inteligencia y voluntad; conocer a Cristo y vivir del Amor de Dios.

Juan Pablo II subraya –como consecuencia y señal de su influjo– la doble impronta del Verbo y del Espíritu Santo –las dos manos del Padre (S. Ireneo)– en la creación. El Universo presenta una estructura “lógica“ (*Logos*, Verbo) y una estructura “icónica“ (*Eikón*, imagen del Hijo, imagen del Padre)³². Cada una de las criaturas no sólo son “palabras“ del Verbo, con las que el Creador se

30 S. AGUNSTÍN, *Confesiones*, XIII, 7.

31 JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 26-I-2000, n.4.

32 Cfr. Col. 1, 15, *Heb.* 1, 3.

manifiesta a nuestra inteligencia, sino que son también “dones” del Don: llevan en sí la impronta del Espíritu Santo, Espíritu creador³³.

5. El sentido de la creación es la revelación de la gloria de Dios Trino en cuya acogida el hombre alcanza su fin.

Es una verdad fundamental que la Escritura y la Tradición no cesan de enseñar y de celebrar: “El mundo ha sido creado para la gloria de Dios³⁴. Lo que la Biblia llama “Gloria de Dios” (*Kabod Jahvé, doxa tou Thou*) está ante todo en Él mismo: es la gloria “interior” que, por así decirlo, colma la misma profundidad ilimitada y la infinita perfección de la única Divinidad en la Trinidad de las Personas. Mediante la obra de la creación, la *gloria interior* de Dios, que brota del misterio mismo de la Divinidad, en cierto modo, se traslada “fuera”: a las criaturas del mundo visible e invisible, en proporción a su grado de perfección en la llamada *gloria exterior*. El Salmo 18–19 dice: “El cielo proclama la gloria de Dios, el firmamento pregona la obra de sus manos (...). 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”³⁵.

<<¡Que amables son todas tus obras!: como una centella hay que contemplarlas... Él no ha hecho nada incompleto... ¿Quién se saciará de contemplar su gloria? Mucho más podríamos decir y nunca acabaríamos; broche de mis palabras: “Él lo es todo”. ¿Dónde hallar fuerzas para glorificarle? ¡Que él es el Grande sobre todas sus obras!... (Sirácida 42, 22.24–25; 43, 27–28). Con estas palabras llenas de estupor un sabio bíblico, Sirácida se ponía frente al esplendor de la creación narrando las glorias de Dios. Es un pequeño pasaje del hilo de contemplación y meditación que recorre todas las Sagradas Escrituras, a partir de las primeras líneas del Génesis, cuando en el silencio de la nada surgen las criaturas, llamadas por la Palabra eficaz del Creador>>³⁶.

Este himno de gloria grabado en la creación, espera un ser capaz de darles una adecuada expresión conceptual y verbal, un ser que alabe el santo nombre de Dios y narre las grandezas de sus

33 JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 5–III–1986.

34 CONCILIO VATICANO I: Dz. 3025. Cfr. CEC, n. 295.

35 JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 12–III–1986.

36 JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 26–I–2000, n. 1.

obras. Este ser en el mundo visible es el hombre. A Él se dirige la llamada que sube del universo; el hombre es el portavoz de las criaturas y su intérprete ante Dios.

Frente a la gloria de la Trinidad que aparece en la creación, el hombre debe contemplar, cantar, volver a sentir el estupor. En la sociedad contemporánea nos hacemos áridos *pero no por falta de "maravillas" sino por falta de "maravilla"*. (G. K. Cherterton). Para el creyente, contemplar la creación significa también escuchar un mensaje, oír una voz paradójica y silenciosa, como nos sugiere el *Salmo del sol*: "Los cielos narran la gloria de Dios, la obra de sus manos anuncia el firmamento; el día al día comunica el mensaje, y la noche a la noche transmite la noticia. No es un mensaje, no hay palabras, ni su voz se puede oír; más por toda la tierra se adivinan los rasgos (Salmos 19, 2-5).

<<La naturaleza se convierte, así, en un evangelio que nos habla de Dios: <<de la grandeza y la hermosura de las criaturas se llega por analogía, a contemplar a su Autor>>. (Sab. 13, 5). Pablo nos enseña que "desde la creación del mundo, Dios se deja ver a la inteligencia a través de sus obras: su poder eterno y su divinidad" (Romanos 1, 20). Pero, trascendente a la creación, nos debe llevar a redescubrir nuestra fraternidad con la tierra, con quien estamos ligados a partir de nuestra creación (cf. Gen. 2, 7). Precisamente éste era el objetivo que proponía el Antiguo Testamento al Jubileo judío, cuando la tierra reposaba y el hombre cogía lo que ofrecía espontáneamente el campo (cf. Levítico 25, 11-12). Si no se viola la naturaleza, si no se humilla, vuelve a ser hermana del hombre>>³⁷.

El Concilio Vaticano I formula esta verdad acerca de la creación y del Creador del mundo. "Este único verdadero Dios, en su bondad infinita y omnipotente virtud, no para aumentar su bienaventuranza, no para adquirirla sino para manifestar su perfección por medio de bienes que distribuye a las criaturas, con decisión sumamente libre, simultáneamente desde el principio del tiempo, sacó de la nada una y otra criatura, la espiritual y la corporal, esto es, la angélica y la mundana, y luego la humana, como común, constituida de espíritu y cuerpo".

La gloria de Dios es por tanto la manifestación de la perfección divina, la revelación de la Sabiduría y del Amor de Dios. El hombre,

37 JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 26-I-2000, n. 5.

rey de la creación e imagen y semejanza del Creador, es el ser que mejor y más perfectamente refleja la bondad de Dios. “La Iglesia, iluminada por las palabras del Maestro, cree que el hombre, hecho a imagen del Creador, redimido con la Sangre de Cristo y santificado por la presencia del Espíritu Santo, tiene como fin último de su vida la alabanza de la gloria de Dios, haciendo así que cada una de sus acciones refleje su esplendor. “Conócete a ti misma, alma hermosa: tú eres la imagen de Dios“ –escribe San Ambrosio–. Conócete a ti mismo, hombre: tú eres la gloria de Dios”³⁸.

El nuevo Catecismo lo resume muy bien³⁹. La gloria de Dios consiste en que se realice esta manifestación y esta comunicación de su bondad para las cuales el mundo ha sido creado. Hacer de nosotros “hijos adoptivos por medio de Jesucristo, según el beneplácito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia” (*Eph.* 1, 5–6): “Porque la gloria de Dios es el hombre vivo, y la vida del hombre es la visión de Dios (San Ireneo) procurando al mismo tiempo su gloria y nuestra felicidad”⁴⁰.

ANEXO

1. Historia de la interpretación de Gen. 1–2.

Incluimos aquí (a título de referencia, para el lector, quizá poco informado) una breve referencia a la historia de la interpretación a los relatos de la creación del Génesis, y a la orientación del Magisterio eclesiástico sobre tan delicado tema. Una exposición más amplia puede encontrarse en manuales como los aquí citados en nota.

La interpretación de estos pasajes ha sido muy variada, desde la escuela alejandrina, que proponía la exégesis alegórica –con Orígenes y San Clemente como principales autores– hasta la escuela de Antioquía, que se ciñe a una interpretación literalista: San Efrén,

38 *Veritatis Splendor*, n. 10.

39 CEC, n. 294.

40 Concilio Vaticano II, *Decreto Ad Gentes*, n. 2.

San Juan Crisóstomo, etc.

Con el fin de evitar los inconvenientes que se originaban de tal interpretación literalista, San Basilio adoptó una metodología mixta: literal–alegórica.

Los Santos Padres latinos son más bien literalistas. Así, por ejemplo, San Jerónimo se mostró sobrio y reservado en la exposición de esta página bíblica, al revés que San Agustín, quien se esforzó repetidas veces con su gran ingenio en el sano propósito de ahondar en el contenido del texto sagrado: “Dios al crear todo al mismo tiempo (*simul*) infundió en la materia unas como razones seminales de todos los seres, que luego se irían desarrollando en el tiempo simbolizado en los seis días”.

En los Santos Padres encontramos todas las reglas para una buena exégesis. Por ejemplo, San Jerónimo nos dice: “*Multa in Scripturis Sanctis dicuntur iuxta opinionem illius temporis quo gesta referuntur, et non iuxta opinionem quod reveritas continebat*”. Estos principios indican que: a) la Sagrada Escritura no tiene como finalidad la enseñanza de las ciencias; b) se debe hacer exégesis usando de las ciencias, pero de manera tal que las interpretaciones no contradigan a los datos ciertos de éstas; c) en la enseñanza de la Biblia hay que atender a lo que Dios y el hagiógrafo han querido decirnos; d) para interpretar rectamente un texto se debe atender a la época de redacción, a la mentalidad de quien escribía y de aquéllos a quienes iba dirigido el escrito, a las ideas que sobre la materia poseía el autor, sabiendo que se usa un lenguaje vulgar, acomodado al lenguaje de la época, y se expresan los hechos según aparecen a los sentidos; e) para hacer una buena exégesis es necesario también tener en cuenta el carácter divino de los libros santos⁴¹.

El Señor no nos envió al Espíritu Santo para que nos enseñara el curso del sol, porque quería hacer cristianos, no científicos (San Agustín). Dios habló a los hombres sirviéndose de un instrumento humano y acomodándose a los hombres con las formas de expresión que ellos suelen usar en sus escritos según los tiempos y las edades, de modo que los hombres pudieran entender lo que Dios les decía (teoría de la “*synkatábasis*” de San Juan Crisóstomo)⁴².

41 Cfr. J. M. CASCIARO – J.M. MONFORTE, *Dios, el mundo y el hombre*, Pamplona, 1992, p. 356.

42 *Ibid.*, p. 351.

2. Orientaciones del Magisterio eclesiástico

El problema de fondo se debatía en los ataques de los racionalistas a la inerrancia bíblica, que en los medios culturales de expresión francesa se popularizó con la denominación de la “question biblique”. Tal polémica afectaba sobre todo a estos primeros capítulos del *Génesis* y dio origen a la reacción “concordista” de algunos católicos y protestantes. Se trata, sin duda, de un desenfoque del planteamiento hermeneútico, ya que nunca intentaron, ni Dios ni el hagiógrafo, acomodarse a nuestra cultura actual (alrededor del año 1900, época en que la pugna se hace más intensa contra el racionalismo, el protestantismo liberal y el modernismo católico). Un ejemplo típico es la controversia sobre las teorías evolucionistas.

Tales errores y desenfoques hacen intervenir al Magisterio de la Iglesia en aquellos años, con documentos clarificadores en torno a las cuestiones escriturísticas y hermeneúticas. Además de la Constitución dogmática del Concilio Vaticano I *Dei Filius*, las grandes encíclicas bíblicas. León XIII publica en 1893 la *Providentissimus Deus*, primer documento magisterial que encauza y orienta la interpretación y los estudios bíblicos. Mas tarde, en 1920, Benedicto XV, con motivo del centenario de la muerte de San Jerónimo, publica la encíclica *Spiritus Paraclitus* para seguir orientando tales estudios bíblicos; y años después, Pío XII, en 1943, con motivo del cincuenta aniversario de la primera encíclica bíblica de León XIII, publica la *Divino Afflante Spiritu*, en la que vuelve sobre antiguas y nuevas cuestiones exegeticas.

En el año 1993 se cumplió el centenario de la *Providentissimus Deus* y los cincuenta años de la *Divino Afflante Spiritu*. El Santo Padre Juan Pablo II, con ocasión de estos aniversarios y de la presentación del documento. *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, de la Pontificia Comisión Bíblica (1993), ha dicho: “La *Providentissimus Deus* exhorta a los exegetas católicos a adquirir una verdadera competencia científica, para que aventajen a sus adversarios en el mismo terreno. El primer medio de defensa se encuentra en el estudio de las lenguas orientales antiguas, así como en el ejercicio de la crítica científica. La Iglesia no tiene miedo a la crítica científica. Sólo desconfía de las opiniones preconcebidas que

pretenden fundarse en la ciencia, pero que, en realidad, hacen salir subrepticamente a la ciencia de su campo propio”.

La *Divino Afflante Spiritu*, como es sabido, recomendó especialmente a los exegetas el estudio de los géneros literarios utilizados en los libros sagrados, llegando a decir que el exegeta católico debe convencerse que no puede descuidar esta parte de su misión sin gran menoscabo de la exégesis católica. Esta recomendación nace de la preocupación por comprender el sentido de los textos con la máxima exactitud y precisión y, por tanto, en su contexto cultural e histórico. Una idea falsa de Dios y la Encarnación lleva a algunos cristianos a tomar una orientación contraria. Tienden a creer que, siendo Dios el Ser absoluto, cada una de sus palabras tiene un valor absoluto, independiente de todos los condicionamientos del lenguaje humano⁴³.

Una declaración especialmente importante fue la respuesta de la Pontificia Comisión Bíblica (30-VI-1909), sobre el carácter histórico de los tres primeros capítulos del *Génesis*. Allí se nos dice que pertenecen a los fundamentos de la religión y son hechos históricos: 1) La creación de las cosas, hechas por Dios en el principio del tiempo. 2) La unidad del género humano. 3) La felicidad original de nuestros primeros padres en el estado de gracia. 4) La integridad e inmortalidad de su situación originaria. 5) El mandato dado por Dios al hombre. 6) La transgresión del precepto divino por instigación del demonio. 7) La caída de los primeros padres de aquel primer estado de inocencia. 8) La promesa del futuro Redentor⁴⁴.

Volvamos a las palabras del Papa dirigidas a la Pontificia Comisión: “Para llegar a una interpretación plenamente válida de las palabras inspiradas por el Espíritu Santo, es necesario que el Espíritu Santo nos guíe, y para esto es necesario orar, orar mucho, pedir en la oración la luz interior del Espíritu Santo y aceptar dócilmente esta luz, pedir el amor, única realidad que nos hace capaces de comprender el lenguaje de Dios, que es amor. Incluso durante el trabajo de interpretación, es imprescindible que nos mantengamos,

43 JUAN PABLO II, *Discurso*, 33-IV-1993; cfr. *La interpretación bíblica de la Iglesia*, 1993 en “*Documentos Palabra*” n. 448, 62.

44 Otros textos del Magisterio se pueden ver en CASCIARO – MONFORTE, *Dios, el mundo y el hombre*, cit., pp. 356 ss.

lo más posible, en presencia de Dios”⁴⁵.

45 JUAN PABLO II, *ibid.*, n. 9.

CAPÍTULO II

EL HOMBRE, IMAGEN DE DIOS: CIFRA Y COMPENDIO DE LA ANTROPOLOGÍA BÍBLICA

1. La imagen de Dios en el hombre

Juan Pablo II ve en la expresión bíblica “imagen y semejanza de Dios” un resumen de toda la antropología teológica. Esta descripción del hombre aparece en el primer relato del *Génesis*¹, llamado “relato sacerdotal” o tradición P, de elaboración posterior, y más teológico que el “relato yahwista”, como señalábamos más arriba. En éste aparece la misma antropología con perspectiva y terminología diversa –más popular y simbólica– que enriquece algunos aspectos sólo insinuados en el relato sacerdotal del primer capítulo. El magisterio de Juan Pablo II sobre este tema es de una riqueza extraordinaria, que intentamos aquí resumir y glosar brevemente. Contiene en germen una antropología teológica y metafísica, de la que proponemos un breve ensayo en el anexo de este capítulo.

No son sinónimos los términos hebreos *selem* (imagen), y *demut* (semejanza). La primera tiene un sentido físico de estatua. Era frecuente que el poder de un soberano sobre un territorio se

¹ Cfr. *Gen.* 1, 1–2, 4a. Tengo presente para la redacción de este capítulo el excelente resumen que del Magisterio de Juan Pablo II, que ha elaborado Jorge Salinas (*pro manuscripto*), y las interesantes glosas sobre algunos aspectos de ese Magisterio que hace Blanca Castilla Cortázar.

hiciera valer mediante estatuas o imágenes suyas –a modo de retratos– distribuidas por sus dominios. De ese modo se quería representar la autoridad del personaje a lo largo y ancho de sus posesiones. En cambio, la palabra *demut* es más abstracta, conceptual. En la versión de los LXX se tradujeron ambos términos por *eikon* y *homoiosis* respectivamente. San Pablo acudirá a esa fuente para designar a Cristo *eikon* del Padre (icono del Padre)²; también aparece “Cristo imagen de Dios” en *Ap.* 3, 14 y *Jn.* 1, 18.

Hay que señalar que el Catecismo de la Iglesia Católica distingue perfectamente ambos términos. El hombre, “por haber sido hecho a imagen de Dios (...) tiene la dignidad de *persona*”³. La *imagen* de Dios en el hombre no se pierde por el pecado pero sí, en cambio, la *semejanza*⁴. Recoge así la tradición patristica, según la cual “semejanza alude a la gratuita autocomunicación de la vida íntima trinitaria por la gracia de la filiación divina”.

Imagen y semejanza de Dios (Gen 1, 26–27) significa, que el hombre ha de comprenderse sólo en referencia a Dios y no en referencia a las demás criaturas del mundo. El parecido entre Dios y el hombre no es un parecido físico, pues Dios no tiene cuerpo, sino espiritual, en cuanto que el ser humano es capaz de interioridad (cf. Conc. Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 14) (*imagen*).

El que Dios haya creado al hombre a su imagen y semejanza “significa no sólo racionalidad y libertad como propiedades constitutivas de la naturaleza humana, sino además, desde el principio, capacidad de una relación personal con Dios, como “yo” y “tú”, y por consiguiente, capacidad de alianza, que tendrá lugar con la comunicación salvífica de Dios al hombre”⁵ (*semejanza*).

En el proyecto de Dios entra también que los hombres dominen sobre las demás criaturas, representadas en este pasaje por los animales. Este dominio convierte al hombre en el representante de Dios –a quien todo pertenece realmente– frente al mundo creado. Por eso, aunque el hombre va a tener poder de intervenir en el mundo creado y de transformarlo, ha de reconocer que sólo Dios es el Creador y, por tanto, debe respetar y cuidar la creación como algo

2 Cfr. *Col.* 1, 15; *2 Cor.* 4, 4; *1 Tes.* 6, 16.

3 CEC, n. 357.

4 CEC, n. 2566.

5 JUAN PABLO II, *Dominum et Vivificantem*, n. 34.

que le ha confiado. Lo transforma, pues, como “auditor Dei”.

“La Iglesia ya *en las primeras páginas del libro del Génesis* la fuente de su convicción, según la cual el trabajo constituye una dimensión fundamental de la existencia humana sobre la tierra. El análisis de estos textos nos hace conscientes a cada uno del hecho de que en ellos –a veces aún manifestando el pensamiento de una manera arcaica– han sido expresadas las verdades fundamentales sobre el hombre, ya en el contexto del misterio de la Creación. Estas son las verdades que deciden acerca del hombre desde el principio y que, al mismo tiempo, trazan las grandes líneas de su existencia en la tierra, tanto en el estado de justicia original, como también después de la ruptura provocada por el pecado de la alianza original del Creador con lo creado”⁶.

Aunque la expresión “imagen de Dios” no aparece en el relato yahwista, de modo indirecto se describe la misma verdad: se dice que el *hombre* creado por *Dios–Yahwéh*, al mismo tiempo que tiene poder para poner nombre a los animales⁷, no encuentra entre todas las criaturas del mundo visible “una ayuda semejante a Él”, es decir, constata su singularidad. “Aunque no hable directamente de la “imagen de Dios“, el relato de *Génesis 2* presenta algunos de sus *elementos esenciales*: la capacidad de autoconocerse, la experiencia del propio ser en el mundo, la necesidad de colmar su soledad, la dependencia de Dios”⁸.

Hay otros pasajes de la Escritura en que la verdad acerca del hombre creado “a imagen de Dios” aparece igualmente⁹.

1.1 La creación del hombre y la mujer en el Génesis.

El proyecto de Dios se hace realidad al crear al hombre sobre la tierra, culminando así la obra de la creación. El autor sagrado además de volver a subrayar que Dios creó al hombre a su imagen

⁶ JUAN PABLO II, *Laborem exercens*, n. 4

⁷ Cfr. *Gen.* 2, 19–20.

⁸ JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 9–IV–1986.

⁹ *Gen.* 9, 6; *Sab.* 2, 23; y *Si.* 17, 1, 3.

¹⁰, según su semejanza, el autor sagrado enseña que Dios los creó varón y mujer, es decir, seres corpóreos, dotados de sexualidad, y destinados a vivir en sociedad. “Por haber sido hecho a imagen de Dios, el ser humano tiene la dignidad de persona; no es solamente algo, sino alguien. Es capaz de conocerse, de poseerse y de darse libremente y entrar en comunión con otras personas; y es llamado, por la gracia, a una alianza con su Creador, a ofrecerle una respuesta de fe y de amor que ningún otro ser puede dar en su lugar” (CEC 357).

En las palabras “varón y mujer los creó” (v. 27), tal como las interpretó siempre la tradición judía y cristiana, se está aludiendo al matrimonio, como si Dios hubiese creado ya al primer hombre y a la primera mujer en esa forma de comunidad humana, que es la base de toda la sociedad. En el segundo relato de la creación del hombre y de la mujer que nos ofrece el libro del Génesis (cf. 2, 18–24), esto mismo aparecerá de forma todavía más clara.

“Dios creó al hombre a imagen suya, a imagen de Dios lo creó y los creó varón y mujer”¹¹. En *Gn.* 5, 2 se repite: “Los creó varón y mujer y les dio el nombre de *Adán* el día de su creación”. La condición del *hombre* abarca al hombre y la mujer; la condición de imagen de Dios es referida también a la pareja original de hombre–mujer.

Más detallado es el relato yahwista sobre la creación de la mujer, donde el hombre, al ver a la mujer apenas creada exclama: “Esto sí que es ya hueso de mis huesos y carne de mi carne”¹².

La igualdad en la dignidad personal, la diversificación en su estructura psico–fisiológica, y la complementariedad están en el origen de una humanidad que será común a los descendientes de

¹⁰ El hecho de que en la Biblia en el lenguaje usual hablemos de Dios en masculino se debe a influjos culturales y al enorme cuidado con el que la Biblia se quiere evitar el mínimo rastro de politeísmo que pudiera surgir al hablar de la divinidad en femenino, como ocurría en otras religiones. Dios trasciende la corporeidad y la sexualidad, y por eso mismo, tanto el varón, masculino, como la mujer, femenino, reflejan por igual su imagen y semejanza. Con esta afirmación del Génesis se proclama por primera vez en la historia, y atendiendo a lo fundamental, la igual dignidad del hombre y la mujer, en contraste con la infravaloración de la mujer, común en el mundo antiguo.

¹¹ *Gen.* 1, 27.

¹² *Gen.* 2, 23.

Adán. De ahí toma vida la institución del matrimonio, establecido por el Creador *desde el principio*: “Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre; se unirá a su mujer; y vendrán a ser los dos una sola carne”¹³.

Paralelo a este texto es el de la bendición de la fertilidad que relata *Gn.* 1, 28: “Procread y multiplicaos, y henchid la tierra; sometedla”. Aquí aparecen unidas la vocación a la familia y la vocación al trabajo.

Dios había bendecido también a los animales otorgándoles la fecundidad. Sin embargo no se dirige propiamente a ellos (cf. *Gn* 1, 22). Ahora, a los hombres, creados a su imagen y semejanza, *les habla de forma personal y directa*: “Y los bendijo Dios y *les dijo*: Creced y multiplicaos, llenad la tierra y sometedla”; esto indica que en el hombre la capacidad generadora, y por tanto la sexualidad, es una valor que ha de asumir responsablemente ante Dios, como medio de cooperar con el proyecto divino.

1.2 La condición corporal y espiritual del hombre en el relato yahwista

“Modeló Yahwéh Dios al hombre de la arcilla y le inspiró en el rostro aliento de vida, y fue el hombre ser animado”¹⁴. Ninguno de los seres anteriormente creados recibió ese “aliento de vida” proveniente de Dios. La superioridad del hombre sobre los demás animales está indicada también por el hecho de que les pone un nombre y por el dato de que el hombre se sabe distinto a ellos¹⁵. Aunque la expresión *alma* no aparece en este relato, aparece claro que *algo espiritual* distingue al hombre del resto de la naturaleza, con la que tiene en común el ser un cuerpo. En esa dimensión espiritual se funda esencialmente la “imagen de Dios” en el hombre.

El hombre, en su corporeidad, pertenece a la tierra. Para afirmarlo así, el autor sagrado ha tenido seguramente presente el hecho de que el cuerpo humano al morir se convierte en polvo, como diría más adelante en *Gn* 3, 19. O, quizá, este modo de narrar

¹³ *Gen.* 2, 24.

¹⁴ Cfr. *Gen.* 2, 7.

¹⁵ Cfr. *Gen.* 2, 18–20.

(peculiar como todo el género literario de estos capítulos) se apoya en el parece que existe entre la palabra *adam*, que designa al hombre en general, y la palabra *adamáh* que significa tierra rojiza; y puesto que las palabras se parecen, también para el autor debía haber una relación entre las realidades que significan: es una fórmula popular de entender las etimologías de las palabras. Pero el que el hombre pertenezca a la tierra no es su peculiaridad más importante: también los animales, en la perspectiva del autor, serán formados de la tierra. Lo específico e importante del hombre es que recibe la vida de Dios. La vida se representa en el aliento, pues es un hecho evidente que sólo los animales vivos respiran. Que Dios infunda de esa forma la vida al hombre significa que éste, aunque por su corporeidad participa de la materia, su existencia como ser proviene directamente de Dios, es decir, está animado por un principio vital – el alma o el espíritu– que no proviene de la tierra. Este principio de vida recibido de Dios hace que también el cuerpo del hombre adquiera una dignidad propia y se sitúe en un orden distinto al de los animales¹⁶.

1.3 El hombre es una unidad que incluye en sí una dualidad cuerpo–alma.

La Sagrada Escritura presenta tanto la unidad (la persona) como la dualidad (el alma y el cuerpo). El libro del Sirácide –el Eclesiástico– dice, por ejemplo: “El Señor formó al hombre de la tierra. Y de nuevo le hará volver a ella”. Y más adelante: “Le dio capacidad de elección, lengua, ojos, oído, corazón para entender. Llenóle de ciencia e inteligencia y le dio a conocer el bien y el mal”¹⁷.

El Salmo 8 canta la obra maestra que el hombre es: “¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él, el ser humano para darle poder? Lo hiciste poco inferior a los ángeles, lo coronaste de gloria y dignidad, le diste el mando sobre las obras de sus manos, todo lo sometiste bajo sus pies”¹⁸.

Se subraya con frecuencia que la *tradición bíblica* pone de

¹⁶ Biblia de Navarra, cit., 54–55.

¹⁷ *Sir.* pág. 17, 1–2, 5–6.

¹⁸ *Ps.* 8, 5–7.

relieve sobre todo la unidad personal del hombre, sirviéndose del término “cuerpo” para designar al hombre entero¹⁹. La observación es exacta, pero también aparece, a veces de modo muy claro, la dualidad del hombre. Esta tradición se refleja en las palabras de Cristo: “No tengáis miedo a los que matan el cuerpo, que el alma no pueden matarla; temed más bien a aquel que puede perder al alma y el cuerpo en la *gehenna*”²⁰.

Algunos autores protestantes contemporáneos (Stange, Schlatter, Althaus) negaron que lo genuinamente bíblico, lo semítico, como ellos mismos dicen, sea la concepción dual del hombre (p. ej. Sb 2, 23) y no pocos católicos se dejaron influir por ese error. Según ellos, lo bíblico sería la consideración monista del hombre, entendida desde su vertiente materialista. No niegan que en algunos libros bíblicos aparezca con toda claridad la presentación dual del hombre; pero afirman que tales libros estarían corrompidos por influencias helénicas y no serían, por consiguiente, realmente inspirados. Al aceptar la Iglesia, como presupuesto de muchos de sus dogmas, la composición dual del hombre, se apartaría –siempre según esos autores– del genuino espíritu bíblico y sería por tanto, infiel a la Revelación²¹.

La Congregación “pro Doctrina fidei”, sale al paso de esos errores en el punto tercero de la carta de 1979 sobre la escatología intermedia: “La Iglesia afirma la supervivencia y la subsistencia, después de la muerte, de un elemento espiritual que está dotado de conciencia y de voluntad, de manera que subsiste el mismo yo humano. Para designar este elemento, la Iglesia emplea la palabra alma, consagrada por el uso de la Sagrada Escritura y de la Tradición. Aunque Ella (la Iglesia) no ignora que este término tiene en la Biblia diversas acepciones, opina, sin embargo, que no se da

19 Cfr. *Ps.* 144/145, 21; *Jl.* 3, 1; *Is.* 66, 23; *Jn.* 1, 14.

20 *Mt.* 10, 28.

21 Buena prueba de la debilidad argumentativa de tales teólogos es el hecho de que el mismo Althaus, veintiocho años después de sus afirmaciones anteriormente reseñadas (es decir en 1950), se retractó abiertamente al reconocer que también la tradición semita de la Biblia adoptaba el “esquema dualista (mejor: dual)”. Pero la siembra doctrinal ya estaba hecha, y no hubo manera de detener cristianas más arraigadas en el pueblo fiel y más básicas para la Fé católica. Cfr. el estudio sobre el tema de L. MATEO SECO, en “Scripta Theologica” XX (1980) 342 ss.

razón alguna válida para rechazarlo, y considera al mismo tiempo que un término verbal es absolutamente indispensable para sostener la fe de los cristianos.

Como puede deducirse de una atenta lectura de este documento citado, la Iglesia no acepta así como así la herencia de los pensadores griegos. De entrada rechaza el dualismo platónico, que consideraba que sólo el alma sería verdaderamente el hombre, de forma que el alma en el cuerpo constituiría una situación antinatural para el hombre, que sólo alcanzaría su verdadera condición humana por medio de la muerte. También se aparta del monopsiquismo aristotélico, para el que, como se sabe, el *nous* –principio del conocer y del querer– que carecería de toda comunidad fisiológica con el cuerpo, sería lo divino en nosotros. Ni el alma encarcelada en un cuerpo, ni la "máxima aporía" del sistema aristotélico podían dar razón del hombre, que se nos aparece en la Sagrada Escritura como una criatura, salida de las manos de Dios unitaria y dual al mismo tiempo. La Iglesia, al custodiar y explicar el depósito de la fe, se ha tenido estrictamente a las categorías bíblicas, es decir, al dualismo antropológico bíblico. Esto fue también lo que pretendió Santo Tomás, cuando interpretó a Aristóteles, no sin corregirle. No se olvide que Santo Tomás no fue propiamente aristotélico pues, aunque tomó muchos elementos de Aristóteles, después los recompuso según su propia síntesis. Averroes, el Comentador del Estagirita por excelencia, fue mucho más genuinamente aristotélico, llevando hasta su culminación el sistema del Corpus aristotélico: por ello Averroes concluyó que el intelecto (tanto agente o activo como paciente o material) era único para toda la humanidad (C.G.II, 73 y 75).

Desde comienzos de nuestro siglo la teología protestante ha intentado dar razón de la vida eterna o vida perdurable prescindiendo de la subsistencia del alma, cuando no negándola expresamente. El resultado ha sido, no podía ser otro, la evaporización de la realidad escatológica intermedia. Para K. Barth, la muerte situaría al hombre en la eternidad, en esa otra dimensión de la cual no se puede ni juzgar, ni siquiera hablar, desde nuestra dimensión temporal. Así quedaban puestas ya las bases para el ulterior desarrollo de la teología protestante por las vías de la "muerte total" (Ganztod), de la "resurrección de la muerte" (o la muerte como resurrección), y de la "resurrección de todo el hombre" (no de la carne), entendida esta resurrección a modo de una especie de re-creación entre nosotros (Lain Entralgo y –según I. Ellacuría,

sin fundamento. (Cfr. *infra*, anexo a este capítulo, y Parte IV c. 2)–X. Zubiri al final de su vida). En tal contexto doctrinal no puede hablarse ya, como resulta obvio, de sobrevivencia después de la muerte. La Iglesia, que reconoce la alta dificultad especulativa inherente a los temas de la escatología intermedia, ha enseñado cuidadosamente la doctrina de la fe sobre la sobrevivencia y subsistencia del alma separada, en dos proposiciones de la Carta del 79: "La Iglesia, en conformidad con la Sagrada Escritura, espera la gloriosa manifestación de Jesucristo nuestro Señor considerada, por lo demás, como distinta y aplazada con respecto a la condición que los hombres tienen inmediatamente después de la muerte".

"La Iglesia, en su enseñanza sobre la condición del hombre después de la muerte, excluye toda explicación que quite sentido a la Asunción de la Virgen María en lo que tiene de único o sea, el hecho de que la glorificación corpórea de la Virgen es la anticipación de la glorificación reservada a todos los elegidos"²².

La positiva inmaterialidad del alma, es decir, su espiritualidad, exige su subsistencia después de su muerte. Sin embargo, no implica necesariamente una subsistencia individualizada después de la muerte, en el sentido de que subsistan tantas almas cuantos hombres murieron. También quedaría garantizada con una subsistencia única, común a todos los hombres. Aristóteles fue claramente consciente de tal dificultad y no pudo resolver lo que se ha llamado la "aporía aristotélica": que lo que era diverso en los

distintos hombres y era el fundamento de los distintos "yoes" humanos, podía ser al mismo tiempo lo mismo en todos los hombres.

Por ello, precisamente, la Iglesia salió al paso de las ideas neo-

²² La carta del 79 evita el uso del término "persona" referido al alma separada. No lo evita porque ponga en duda que el alma separada sea sujeto de atribuciones, puesto que está claro que el alma separada es consciente y que goza de voluntad, sino porque "persona" según la tradición filosófica clásica, de la cual es testigo Santo Tomás, no sólo significa sujeto de atribuciones sino principalmente "aquello que es lo más perfecto de toda la naturaleza, es decir, lo que subsiste en la naturaleza racional". Y resulta obvio, como expresamente lo recuerda el Angélico, que el alma separada es algo imperfecto: "El alma separada es una parte de la naturaleza racional, es decir, humana, pero no es toda la naturaleza humana racional, y por ello, no es persona". (Cfr. *infra*, *Anexo*).

aristotélicas de Pomponazzi, en 1513, definiendo la multiplicidad de las almas humanas inmortales. (Concilio de Letran, Dz. 738).

Santo Tomás, que había triunfado abiertamente al explicar la naturaleza del hombre como compuesto de alma y cuerpo, y que también había salido airoso –en virtud de su genial descubrimiento del “actus essendi” (*esse*)– al explicar la subsistencia de las formas puramente espirituales, como son los ángeles, se encuentra en evidente dificultad al tratar el tema del alma separada. ¿Cómo es posible que subsista separada una forma que no agota toda su especie? ¿cómo puede individualizarse una forma cuya esencia consiste en animar un cuerpo, si ya no hay tal cuerpo? Es la gran aporía que Aristóteles dejó irresoluta.

Cuando el alma se separa del cuerpo deja de existir el hombre – la persona– y el cuerpo del hombre vivo deja de existir en cuanto a tal, porque recibía el *esse* por el alma que ya no lo informa. El alma, en cambio, arrastra tras de sí, mejor dicho, consigo misma el *esse* que antes tenía, que posee ya como algo propio. No hay duda de que el *esse* del alma separada es el mismo que tenía antes unida al cuerpo, y que, por consiguiente, no ha habido nueva creación, porque la dependencia que guarda el alma separada con relación al cuerpo que tuvo es un signo de que el *esse* es el mismo.

El Angélico apela al poder omnipotente de Dios, que conserva en su subsistencia el alma separada. Tal intervención, de Dios no es de carácter sobrenatural –entendiendo por sobrenatural lo que supera toda naturaleza creada o creable, y no es ni exegitivo, ni consecutivo, ni constitutivo de tal naturaleza–; sino de carácter natural, es decir, un concurso especial de la Omnipotencia divina que sostiene en el ser, al alma separada. La subsistencia del alma separada es, por consiguiente, algo natural –por creación– en el alma; pero constituye una propiedad distinta de la inmortalidad y no fluye naturalmente de ella” (“Ratzinger”, *Escatología*, Barcelona 1980, 182).

1.4 Magisterio de Juan Pablo II sobre el Génesis plasmado en el Catecismo de la Iglesia Católica

a. “A imagen de Dios” (CEC, nn. 356–361).

La dignidad de la *persona* es el reflejo (imagen) de Dios en el hombre: “No es solamente algo, sino alguien. Es capaz de conocerse, de poseerse y de darse libremente y entrar en comunión con otras personas”²³. Esta triada, capacidad de conocerse–poseerse–darse (autoconciencia–autoposesión–autodonación) está presente en la antropología de Juan Pablo II y arranca básicamente de la *Gaudium et Spes* cap. I: –“Capaz de conocer y amar a su Creador”²⁴; –“única criatura en la tierra a la que Dios ha amado por sí misma”²⁵; –“no puede encontrar su propia plenitud (realizarse plenamente) si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás”²⁶.

El arquetipo en el que el hombre puede conocerse es el propio Cristo, perfecta imagen de Dios en una naturaleza humana: “Realmente, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo Encarnado”²⁷.

El *antropocentrismo* de la creación y el *crisocentrismo* del hombre son una constante del Magisterio actual: “Así, pues, la verdad sobre el hombre creado a imagen de Dios no determina sólo el lugar del hombre en todo el orden de la creación, sino que habla también de su *vinculación con el orden de la salvación en Cristo*, que es la eterna y consustancial “imagen de Dios”²⁸: imagen del Padre. La creación del hombre a imagen de Dios, ya desde el principio del libro del *Génesis*, da testimonio de su llamada. Esta *llamada* se revela plenamente con la venida de Cristo. Precisamente entonces, gracias a la acción del “Espíritu del Señor”, se abre la perspectiva de la plena transformación en la imagen consustancial de Dios, que es Cristo²⁹. Así, la imagen del libro del *Génesis* (1, 27),

23 CEC, n. 357.

24 GS., 12, 3.

25 GS., 24, 3.

26 GS., 24, 3.

27 GS., 22, 1.

28 Cfr. 2 *Cor.* 4, 4.

29 Cfr. 2 *Cor.* 3, 18.

alcanza la plenitud de su significado revelado”³⁰.

La revelación de la Trinidad como *comunidad de vida y de amor interpersonal* amplía de manera insospechada para la mente humana la perspectiva sobre el modo en que también el hombre es “imagen de Dios”. Más aún, el Señor, cuando ruega al Padre que *todos sean uno, como también nosotros somos uno*³¹, sugiere una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y la caridad³². Esta idea es como un módulo que se repite en todo el Magisterio (eclesiología, liturgia, moral, doctrina espiritual).

b. “Corpore et anima unus” (CEC, nn. 362–368)

Es reafirmada la terminología tradicional de *cuerpo y alma*, para traducir lo que en la Biblia se expresa de modo simbólico³³. El hombre es una unidad que consta de *alma* (espiritual) y *cuerpo* (material). “El *alma* significa el *principio espiritual* en el hombre”³⁴. La definición del Concilio de Vienne (año 1312, Dz. 902) es reafirmada: el alma es *forma* del cuerpo³⁵. El uso de la teoría hilemórfica se ha mostrado válido y duradero para expresar esa íntima unidad alma–cuerpo.

Se reitera la enseñanza según la cual “cada alma espiritual (sic) es directamente creada por Dios”³⁶: no es producida por los padres³⁷. También este punto pone un límite en el supuesto de trabajar especulativamente con la hipótesis científica del evolucionismo.

El cuerpo humano participa de la “imagen de Dios”³⁸. Es notable la extensión que el Magisterio de Juan Pablo II dedica al cuerpo humano. Dos puntos merecen ser destacados:

30 Cfr. JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 9–IV–1986.

31 Cfr. *Jn.* 17, 21–22.

32 Cfr. *GS.*, 24, 2.

33 Cfr. CEC, n. 362.

34 Cfr. CEC, n. 363.

35 Cfr. CEC, n. 365.

36 Cfr. PÍO XII, Enc. *Humani Generis*, 1950, Dz. 3896; PABLO VI, *Credo del Pueblo de Dios* (Profesión solemne de fe, de 1964), n. 8.

37 Cfr. CEC, n. 366.

38 Cfr. CEC, n. 364.

A.– “Una doctrina que separe el acto moral de las dimensiones corpóreas de su ejercicio es contraria a las enseñanzas de la Sagrada Escritura y de la Tradición”³⁹.

B.– El *sentido sponsal* del cuerpo, hasta ahora limitado a su catequesis del 1979 al 1984, ha entrado en la Enc. *Veritatis Splendor* (n. 15).

c. “Hombre y mujer los creó” (CEC, nn. 369–373)

La igualdad, la diferencia y la complementariedad del hombre y la mujer son temas centrales en el Magisterio de la Iglesia. El “ser-hombre”, “ser-mujer” no son un simple atributo, sino dos modos de darse la *persona* en una misma *naturaleza, dual* u mutuamente *referenciales*, esencialmente en el matrimonio, pero también de modo más global en el conjunto de la familia y en la sociedad⁴⁰.

La imagen de la Trinidad (de Dios en su realidad íntima) se da no sólo en cada varón, o en cada mujer, sino también en esa forma básica de comunión de personas que es el matrimonio: “Esta relación recíproca constituye el alma de la *comunión de personas* que se establece en el matrimonio y presenta cierta semejanza con la unión de las Tres personas Divinas”⁴¹.

La vocación al trabajo (dominio del mundo) y la comunión interpersonal (vida en sociedad) están mutuamente implicadas: <<Las dimensiones *con los otros, entre los otros y para los otros*, propias de la persona humana en cuanto “imagen de Dios”, establecen desde el principio el puesto del hombre entre los cristianos>>⁴².

Junto al mandato de la fecundidad a través exclusivamente del matrimonio (cuya unidad, indisolubilidad y exclusividad entre dos está indicada claramente en *Gn. 2, 24*), hay una vocación común al trabajo: “En el plan de Dios, el hombre y la mujer están llamados a

39 Cfr. *Veritatis Splendor*, n. 49; vid. también n. 50.

40 Cfr. CEC, n. 2333. Vid. también la *Carta a las mujeres*, de JUAN PABLO II.

41 Cfr. JUAN PABLO II, *Audiencia General*, 23–IV–1986; y *GS*, 12.

42 *Ibidem*.

“someter“ la tierra⁴³ como administradores de Dios (...). El hombre y la mujer son llamados a participar en la providencia divina respecto a las otras cosas creadas”⁴⁴.

“Esta verdad antropológica de siempre, que el Santo Padre Juan Pablo II ha tratado con singular penetración, tiene hoy una vigencia difícil de exagerar”⁴⁵.

2. Significado esponsalicio del cuerpo humano y complementariedad varón–mujer en el ser y en el obrar

Juan Pablo II comenzó a tratar de estos temas en las audiencias generales de los miércoles en septiembre de 1979, y en diversas etapas las prolongó hasta el 28 de noviembre de 1984. Eco de ese magisterio papal se encuentra también en los primeros capítulos de su Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem* (15–VIII–1988), y en la Carta de Juan Pablo II a las mujeres (29–VI–1995).

Lo que no cabe dudar es que su lectura detenida aporta unos registros mentales nuevos, nuevas categorías, nuevas claves, para entender en profundidad al ser humano varón y mujer, en su igualdad y diferencia, tal y como fueron ideados y creados por la sabiduría y el querer de Dios.

“No es bueno que el hombre esté solo, voy a hacerle una ayuda adecuada” (*Gn.* 2, 18). En la creación de la mujer está inscrito, pues, desde el inicio el principio de la ayuda: ayuda –mírese bien– no unilateral, sino recíproca. La mujer es el complemento del varón, como el varón es el complemento de la mujer: varón y mujer son entre sí complementarios. La femineidad realiza lo humano tanto como la masculinidad, pero con una modelación diversa y complementaria.

Juan Pablo II habla también de la doble misión común que Dios encomendó al varón y a la mujer: la familia y el dominio del mundo. Después de crear al ser humano varón y mujer, Dios dice a ambos: “Llenad la tierra y sometedla” (*Gn.* 1, 28). No les da solo el poder de procrear para perpetuar en el tiempo el género humano, sino que les

43 Cfr. *Gen.* 1, 28.

44 Cfr. CEC, n. 373.

45 Cfr. Mons. ALVARO DEL PORTILLO, *Homilía pronunciada* el 1–VI–1992, *Romana*, vol. VIII, n. 14, 1992, p. 98.

entrega también la tierra como tarea, comprometiéndolos a administrar sus recursos con responsabilidad. El ser humano, ser racional y libre, está llamado a transformar la faz de la tierra. Al humanizarla así por la cultura no sólo transforma las cosas, sino que se perfecciona a sí mismo en su propio ser; y si es cristiano, en su ser cristiano, su perfección o bien sobrenatural (santidad personal), y contribuye al bien de los otros hombres en la sociedad (natural y sobrenatural). En este encargo, que esencialmente es obra de la cultura, tanto el varón como la mujer tienen desde el principio la misma responsabilidad. En su reciprocidad esponsal y fecunda, en su común tarea de dominar y someter la tierra, la mujer y el varón no reflejan una igualdad estática y uniforme, y ni siquiera una diferencia abismal e inexorablemente conflictiva: su relación más natural, de acuerdo con el designio de Dios, es la unidad de los dos, o sea, una unidualidad relacional, que permite a cada uno sentir la relación interpersonal y recíproca como un don enriquecedor y responsabilizante, que deje a salvo la condición “capital” propia del varón –el marido es cabeza de la mujer y de la familia– afirmada inequívocamente en la Escritura y en la tradición que la interpreta.

Sólo un espíritu excesivamente igualitario, que confunde la igual dignidad humana fundamental con la igualdad de funciones y de mando, es capaz de negar una verdad evidente y de sentido común.

Otra cosa será el modo concreto de usar el marido esa capitalidad; recordarle que la autoridad es servicio, como Cristo es Rey de Reyes y lava los pies a los discípulos y por ello estos al ser servidos con Cristo, en cierto modo le son superiores, como el mismo Cristo dice en Lc 22, 27-s; Javier Hervada dice: “En cuanto a la comunidad de vida, a la vida familiar, existe el principio de capitalidad de varón. El sentido de esa capitalidad del varón es la unidad familiar; se ordena a mantener esa unidad, por eso no destruye el principio de mutuo acuerdo; no da el derecho al varón de ordenar o gobernar la sociedad doméstica por sí solo. El desenvolvimiento de la sociedad doméstica debe regirse por el principio de mutua concordancia entre los cónyuges y sólo en el caso de no lograrse el acuerdo corresponde al varón, en virtud del derecho de capitalidad,

la decisión última⁴⁶.

Hemos visto que la creación del hombre, varón y mujer, es narrada en el libro del *Génesis* en dos relatos. En uno de ellos se describe la creación del varón y mujer en solo acto⁴⁷. En el otro⁴⁸ se procede a describir la creación por separado, primero del varón, después de la mujer.

Como afirma Juan Pablo II: “Es significativo que Cristo, en su respuesta a los fariseos, en la que se remite al principio, indica ante todo la creación del hombre con referencia al *Génesis* 1, 27: “El creador al principio los creó varón y mujer; sólo a continuación cita el texto del *Génesis* 2, 24“. Por tanto, parece que *Génesis* 2 ha de interpretarse a la luz de *Génesis* 1. Es decir, que el hombre fue creado varón y mujer desde el principio”⁴⁹.

Aunque muchas veces se ha interpretado como si Adán hubiera sido dividido en dos y, en consecuencia, varón y mujer fueran cada uno la mitad de la humanidad, el análisis del Pontífice viene a ser la interpretación contraria. Dios no hace de uno dos sino de dos uno. El misterio de la creación humana consiste en que Dios hizo la unidad de dos seres, cada uno de los cuales era persona en sí mismo, es decir “igualmente relacionado con la situación de soledad originaria”⁵⁰.

“El hombre se convierte en imagen de Dios no tanto en el momento de la soledad cuanto en el momento de la comunión. Efectivamente, él es desde el principio no sólo imagen en la que se refleja la soledad de una Persona que rige el mundo, sino también, y esencialmente, imagen de una inescrutable comunión divina de Personas. De este modo, el segundo relato podría también preparar a comprender el concepto trinitario de la “imagen de Dios“, aun cuando ésta aparece sólo en el primer relato”⁵¹.

⁴⁶ VV, AA. *Derecho Canonico* Pamplona 1977, 389.

⁴⁷ *Gen.* 1, 27.

⁴⁸ *Gen.* 2, 7–25.

⁴⁹ Sobre este tema cfr. B. CASTILLA CORTÁZAR, “¿Fué creado el varón antes de la muJr?” Reflexiones en torno a la antropología de la creación, en *Annales Theologici*, Roma, vol. 6 (1992/2), pp. 319–366. Vid. para todo este apartado, entre otros escritos de la autora, el prólogo a JUAN PABLO II, *Varón y muJr, Teología del cuerpo*, Madrid, 1995.

⁵⁰ *Audiencia General*, 7–XI–1979, n. 3.

⁵¹ *Audiencia General*, 14–XI–1979, n. 3.

El cuerpo es expresión de la persona. Ahí está su principal significado: hacer visible a la persona. La imagen de Dios no está sólo en el alma sino también en el cuerpo y, por tanto, en el sexo con su masculinidad y feminidad⁵².

“La función del sexo, que en cierto sentido es constitutivo de la persona (no sólo atributo de la persona), demuestra lo profundamente que el hombre, con toda su soledad espiritual, con la unicidad e irrepetibilidad propia de la persona, está constituido por el cuerpo como él o ella”⁵³. El sexo expresa una superación siempre nueva del límite de la soledad del hombre inherente a la constitución de su cuerpo y determina su significado originario⁵⁴.

El cuerpo, que expresa la feminidad para la masculinidad, y viceversa, la masculinidad para la feminidad, manifiesta la reciprocidad y la comunión de las personas⁵⁵. De ahí la conciencia del significado esponsalicio del cuerpo, vinculado a la masculinidad–feminidad del hombre. Por un lado, este significado indica una capacidad particular para expresar el amor, en el que el hombre se convierte en don; por otro lado, le corresponde la capacidad y la profunda disponibilidad para la afirmación de la persona⁵⁶.

Este significado esponsalicio del cuerpo es ante todo virginal; es decir, el cuerpo manifiesta externamente la apertura al otro y esto no está necesariamente vinculado a la unión “en una sola carne“. En efecto, en el Edén la primera comunión de personas que se dio entre Adán y Eva fue virginal, distinta de la unión en “una sola carne“, que vino después. En este estado de inocencia originaria, el ser humano no era coaccionado por las tendencias de su cuerpo, independiente en cierto modo de su espíritu, por una especie de instinto. Juan Pablo II expresa esta situación diciendo que eran “libres de la libertad de don“⁵⁷. El don es por sí mismo un regalo, y no tiene necesidad de una manifestación concreta, porque no tiene sólo una, sino muchas manifestaciones (una de ellas es el sacerdocio celibatario, que sólo puede ser “encarnado” adecuadamente –según

52 *Audiencia general*, 9–I–1980, n. 6.

53 *Audiencia general*, 21–XI–1979, n. 1.

54 *Audiencia general*, 21–XI–1979, n. 2.

55 *Audiencia general*, 5–II–1980, n. 5.

56 *Audiencia general*, 16–I–1980, n. 4.

57 *Audiencia general*, 16–I–1980, n. 3.

la *Pastorem dabo vobis* n. 15, de Juan Pablo II– por el varón⁵⁸ como *alter ego* sacramental de Cristo Cabeza y Esposo de la Iglesia). El don que se puede realizar haciéndose “una sola carne” no es necesario⁵⁹.

La motivación principal del celibato sacerdotal, según la “Pastores dabo vobis” (n.29) es la configuración del sacerdote con Jesucristo, Cabeza y Esposo que se desposa con la Iglesia como única Esposa (Ef 23–32). Como imagen viva suya, el sacerdote está llamado a revivir ese amor esponsal que testifique el de Cristo por su Esposa, con una caridad pastoral que le hace capaz de amar a la gente con un corazón nuevo, grande y puro, con auténtico despegue de sí, con plena dedicación, continua y fiel, y al mismo tiempo con una forma especial de celo (Cf. 2 Cor 11,2), con una ternura que se reviste además con los acentos del amor materno, capaz de hacerse cargo de los “dolores de parto” para que Cristo sea formado en los fieles (Cf. Gal 4,19)”.

En el estado de la naturaleza caída es más difícil advertir estas verdades implícitas en la riquísima antropología subyacente de la revelación bíblica de los relatos del Génesis, pero no dejan de ser

58 Cfr. J. FERRER ARELLANO, *La persona mística de la Iglesia de la Iglesia esposa del nuevo Adán*, en *Scripta theologica*, XXVII (1995), 838 ss.

59 Según A. Stolz, la función del sacerdote será con respecto a la maternidad de la Iglesia entera, fecundar su seno materno: en cuanto fiel está –como cualquier otro– situado al lado de la Iglesia–esposa; pero en cuanto sacerdote es “sacramento viviente de Cristo” Esposo y Cabeza de la Iglesia que asegura –actuando en su nombre y con su autoridad, por el ministerio de la palabra y los sacramentos– el encuentro salvífico con los hombres en el seno fecundo de la Iglesia Esposa. Cfr. *La persona mística*, cit. 839.

El sujeto del sacerdocio ministerial, como “alter ego sacramental” de Cristo buen Pastor Esposo y Cabeza, debe ser por ello varón. La razón formal de su ministerio es asegurar (opus operatum) la presencia de Cristo Esposo y Cabeza en el sacramento universal de salvación que es la Iglesia–Esposa para fecundar su seno, la cual está llamada a cooperar (opus operantis) con el Esposo ejerciendo el sacerdocio universal de todos los “christi fideles”.

Ejerce así su propio sacerdocio real –que en cuanto fiel, tiene en común con todos los miembros del pueblo de Dios– mediante el ofrecimiento de su propia existencia como hostia espiritual, que su propio ministerio une –haciéndolo grato a Dios y partícipe de su eficacia salvífica– al sacrificio pascual que renueva sacramentalmente como “Alter ego” de Cristo Cabeza.

Cf. Urs. VON BALTHASAR, *New Klasterlungen*, p.181 de la tradit. (cit. por JUAN PABLO II en la “*Mulieris dignitatem*”. nt.55). El nuevo CEC (n.773) se hace eco del tema resumiendo MD 27

eso, verdades originarias, visibles también para el hombre actual, si se sitúa en la perspectiva de la redención⁶⁰.

⁶⁰ Vid. *GS*, n. 18.

ANEXO (al capítulo II). Antropología personalista subyacente en la Biblia.

Me parece capital, para una adecuada comprensión de la concepción bíblica del hombre como *imagen de Dios*, entender de manera correcta la categoría de "persona", con toda la carga ontológica que a esa noción de origen griego ha ido atribuyendo el pensamiento de inspiración (bíblica) cristiana, con ocasión de las grandes controversias trinitarias y cristológicas de los primeros siglos. En contra de la superficial interpretación de algunos estudiosos –en ésta, como en otras categorías de carga ontológica– la fuente de inspiración del pensamiento cristiano no es otra que la antropológica metafísica implícita en la Biblia, especialmente desde Boecio y Leoncio de Bizancio –y ya antes los Capadocios– cuya clarificación terminológica ilustraron los Concilios de la época patrística y pasó luego a la gran Escolástica. La noción de persona es aplicada analógicamente de manera sucesiva, a la Trinidad, a Cristo, a los Angeles, a los hombres, y a la misma Iglesia (esta última como "persona mística", en tres sentidos diferentes que hemos precisado en otro lugar)¹.

La antropología filosófica contemporánea de orientación personalista² que tanto ha influido en la constitución *Gaudium et*

1 J. FERRER ARELLANO, *La persona mística de la Iglesia*, cit. Cf. H. DE LUBAC, *Meditation sobre la Iglesia*, 1985 trad. esp., passim. H. MUHLEN, *Una mística persona*, Paderborn 1964, que ve en esta categoría la descripción más perfecta de la Iglesia.

2 Juan Luis LORDA, *Antropología del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, Madrid, Palabra 1996. 156 ss. Muestra el A. la profunda influencia que han ejercido –en los aspectos asumibles por la antropología metafísica de Sto. Tomás, pues con frecuencia esos autores no aúnan brillantez con profundidad y rigor metafísico (con excepciones, como Sta. Edith Stein)– tanto en los documentos de C. Vaticano II –especialmente en *Gaudium et Spes*– y en el pensamiento de JUAN PABLO II, los filósofos del diálogo (F. EBNER, M. BUBER, E. LEVINAS), el personalismo

Spes del Concilio Vaticano II, y en el más reciente magisterio de Juan Pablo II –que acabamos de resumir–, actualiza aquella tradición. El personalismo actual describe a la persona inspirándose en la doctrina bíblica de la imagen de Dios en el hombre, que acabamos de resumir, como un ser *irrepetible*, *dueño de su propio destino*, *irreductible* a cualquier otro, *innumerable* (no es mero ejemplar de su especie³, pues tiene "nombre" irreductiblemente "único": se ha dicho acertadamente (Chesterton) que Dios sólo sabe contar hasta uno, pues llama a la persona por su propio nombre, otorgándole una intimidad constitutivamente libre, que es como una respuesta ontológica, siempre inédita, a la Voz en la nada de la Palabra creadora); dotado de una intimidad *inacabable*, *inabarcable* (inaccesible al pensar objetivo: se me revela sólo libremente, en el encuentro inmediato de la comunión de amor, a través de la expresión corpórea de su espíritu; de su rostro, en especial de su mirada que, como describe tan emotivamente E. Lévinas⁴, me

francés (G. MARCEL, J. MARITAIN, E. MOUNIER, M. NÉNDONCELLE), y la fenomenología a través del círculo de Gotinge (A. Von REINACH, Th. CONRAD, E. MARTIUS, E. STEIN). Una buena exposición del pensamiento de JUAN PABLO II (*Persona y acción*, *Amor y responsabilidad*, etc), puede verse en la obra de ese mismo título de Rocco Bustiglione, traducida por Ed. Encuentro, Madrid 1990.

Mi personal posición sobre el tema de la persona la he expuesto en numerosas monografías, como: *Persona y respectividad*, en Actas del Congreso internacional mundial de Filosofía de México, 1963, XIII, 126–139; *Fundamento ontológico de la persona*, en Anuario Filosófico, 1994 (27), 893–922.; y especialmente en el libro de reciente aparición, *Metafísica de la relación y de la alteridad*, Pamplona 1998. Justifico ahí el gran valor de la obra de algunos pensadores personalistas españoles –como L. POLO, X. ZUBIRI, J. MARÍAS– de menor proyección internacional, pero, a mi modo de ver, de mayor rigor intelectual. Cf. A. GUY, *La Philosophie espagnole*, "Je sais, je crois", París, PUF, 1996, que también lo he advertido así, y se lamenta del empobrecedor chauvisnismo que aqueja a algunas áreas lingüísticas.

3 La individuación "por abajo" ("materia signate quantitate") afecta al hombre sólo como sujeto espiritual reforme o corpóreo, en unidad filética con los demás. Pero en tanto que persona llamada por su propio nombre (decíamos en el capítulo I) no es una réplica singular de una idea universal en virtud de la materia quantitate signate, sino una singularidad absoluta que se refleja en el rostro. Es la que se puede llamar individuación "desde arriba", por la Palabra creadora de Dios.

4 Cfr. E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, 1977, passim. Subraya la "sacralidad" de esos inauditos centros de alteridad que son los rostros, rostros para mirar, para respetar, para acariciar. En estos "centros" de alteridad nos abrimos al reconocimiento de un Tú creador que llama a cada uno por

interpela como un reto inquietante).

Pero, además de estos caracteres expresivos de una irreductible intimidad subsistente que tan morosamente describen los filósofos personalistas, debe afirmarse con no menos énfasis, que la persona es un ser constitutivamente relacional intrínsecamente *comunicativo*, con el *poder de darse* a los demás, y al Otro trascendente que funda ontológicamente aquella intimidad ("*intimor intimo meo*", según la genial formulación agustiniana). Así lo hemos mostrado antes cumplidamente.

La persona es, en efecto, una síntesis de *intimidad subsistente* y *apertura relacional* (*distinctum subsistens respectivum*). Veámoslo.

1. "Distinctum subsistens": inmanencia.

La filosofía clásica –de origen patrístico, fuentes grecobíblicas, y formulación medieval– ha solido ver en la *incomunicabilidad* interpretada desde ángulos visuales muy diversos –intimidad ontológica o totalidad clausa– un momento formalmente constitutivo de la persona; y rectamente interpretada, creo que no puede menos que admitirse. La persona, posee, en efecto, un grado de independencia y distinción respecto al cosmos muy superior a la de cualquier otra realidad intramundana.

La espontaneidad de la conducta de los animales superiores, no pasa de ser una mera respuesta instintiva y unívoca a la suscitación de un estímulo de su medio, asegurada por sus estructuras biológicas cerebrales. Los animales –y "a fortiori", los vegetales– no "obran", pues, por "sí mismos", –más bien son movidos que se mueven– ni por consiguiente, "son en sí mismos". Manifiestan, sí, una actividad relativamente autónoma, porque cada ejemplar reacciona como un todo, y conserva durante algún tiempo su forma típica, sin que sea consciente de esta ley de su forma. Pero esta unidad de cohesión vital de la masa cósmica material organizada en sus variadas formas, no tarda en ceder y disgregarse. El "distinctum ab alio" de la unidad propia del ser subsistente no está en ellos sino muy pálidamente

su propio nombre. "Algo que está abierto a un destino tan grande, es digno desde el principio de un enorme respeto".

realizado. Su subsistencia es, pues, muy imperfecta. Son meras cosas, elementos de la evolución constante del Universo, pero no "supuestos" en sentido estricto⁵.

Solo el hombre que llega a la vida consciente, aunque vive en la materia, es capaz de despegarse de la ley determinante del Universo gracias a una vida espiritual plenamente inmanente: solo él despliega una actividad espiritual, deliberada, libre y responsable que revela un ser subsistente dotado de unidad, plenamente distinto de los demás. Solo él es persona ("distinctum subsistens in natura intellectuali"). Solo ella se posee cognoscitivamente (conciencia de sí), es libre, y por consiguiente, responde de sus actos, sometidos a una ley moral vinculante, que no le impone una necesidad física e ineludible, sino moral (obligación o deber).

La subjetividad humana es una persona; "una sustancia individual de naturaleza racional" (Boecio). Abierta a la infinitud del ser, es sustante de la conciencia y la volición. La conciencia del yo –no siempre ejercida, sino sometida a pausas e interrupciones– no es el yo mismo, sino tan sólo su actualización. (El cogito de Descartes y sus varias repercusiones en la filosofía postkantiana de raíz subjetivista y antropocéntrica, se mueven en un nivel superficial y carece, en definitiva, de toda base o raíz ontológica).

Pero además de sustante, la persona es, ante todo subsistente, sujeto (hipostasis) que es "en sí". La subsistencia es una perfección

5 Cfr. L. de RAEYMAEKER, *Filosofía de ser*. Trad, Gredos, Madrid 1956, pag.320. X. ZUBIRI ha profundizado particularmente en estas diferencias. Vide, *Sobre la esencia*, Madrid 1962, pag.171. *El hombre, realidad personal*. Revista de Occidente, 1963, pag.5. En la edición póstuma de sus escritos de antropología *Sobre el hombre* (1988), su compilador –y presentador– Ignacio Ellacuría, silencia los escritos de la Revista de Occidente, (el cit y "*El origen del hombre*"), dando falsamente a entender que el Zubiri maduro, liberándose de inhibiciones religiosas con el el nuevo clima de libertad teológica del postconcilio, negaría el alma espiritual propia del hombre como esencia abierta, irreductible a una estructura meramente material de "notas–de" en unidad coherencial. Los prejuicios del brillante pensador, rector de la UCA nicaragüense, trágicamente desaparecido, sin duda por el superficial liberacionismo que padecía, parecen haberle llevado hasta el extremo de adscribir a Zubiri –no sin injuria– a la teoría de la muerte total de la teología dialéctica protestante, (la cual hacen suya acriticamente algunos católicos), que acepta sólo como dato de fe la resurrección del hombre entero en la Parusía, con exclusión de toda escatología intermedia. (Cf. la declaración de 1979 de la Congregación de la doctrina de la fe sobre los recientes errores acerca de la escatología intermedia, antes glosada).

que no puede faltar al ente de mayor rango ontológico ("rationalis naturae"). Ella no es otra cosa, en efecto, que la suficiencia o plenitud por la que un ente está en sí mismo completo en su propia constitución, según el modo de independencia respecto a todo sujeto de inhesión, respecto a todo coprincipio –como ocurre con el alma respecto al cuerpo– y respecto a toda parte ⁶. Es, en este sentido, "una totalidad clausa".

La subsistencia es, pues, la suficiencia o plenitud por la que un ente está en sí mismo completo, clausurado en su propio ser, como sujeto que posee una naturaleza racional individual, cuyo fundamento ontológico radical es –para expresarlo con lenguaje bíblico– la Palabra creadora de Yahwé que llama –voz en la nada– a la existencia a la creatura hecha a su imagen, por su propio nombre; única querida por sí misma, por ser la única capaz de conocerle y amarle, creada con vistas a la comunión con El. Es, en la perspectiva personalista dialógica, propia de la Escritura, la misma metafísica de la tradición cristiana de la que se hace eco la constitución pastoral "Gaudium et Spes" del Concilio Vaticano II, que ha sabido exponer esta tradicional y clásica doctrina en la perspectiva bíblica personalista, desarrollada en algunos autores contemporáneos.

2. "Relatio": trascendencia.

Pero cabe descubrir otra línea, no menos clásica y tradicional, que se remonta hasta la misma sabiduría cristiana de los Santos Padres inspirada en la imagen bíblica del hombre. Para muchos Padres griegos (San Basilio el Grande por ejemplo) lo que formalmente constituye a la persona es una *relación de origen*. "Nomen personae significat relationem", repetía Boecio. San Buenaventura hacía consistir toda persona, aún la humana, en la relación con un "*principium originale*". Los victorinos, sobre todo, continuaron en Occidente la misma línea de pensamiento. Así, Ricardo de San Victor llamó a la naturaleza sustancia, y persona, al modo de tener naturaleza, su origen, el ex; y creó entonces la

⁶ Cf. A. MILLÁN PUELLES, *Léxico de filosofía*, Madrid, 1984 pag.450s. Cf. una exposición crítica de la sugestiva antropología de este notable filósofo español en J.FERRER ARELLANO, "Fundamento ontológico de la persona, immanencia y trascendencia", en Anuario Filosófico sept 1.994.

palabra existencia como designación unitaria del ser personal. La Teología occidental, como es sabido, interpretó la Personalidad divina como un relación subsistente, y al menos en Santo Tomás no faltan alusiones a un reverbero analógico en la persona humana (imago Dei) de aquella respectividad subsistente. "Por ser persona todo ser personal se halla referido a alguien de quien recibió su naturaleza y además a alguien que pueda compartirla. La persona está esencial, constitutiva y formalmente referida a Dios y a los demás hombres".⁷

Claude Tresmontant ha reeditado y comentado críticamente la obra de Laberthonière –que tanto se significó como modernista a principios de siglo–, *Le réalisme chrétien et l'idealisme grec*, aparecida en 1904 (París, la Seuil, 1966). El autor se revela contra el abstractismo idealista griego que prescinde de lo individual, y que tanto pesa a veces en pensadores cristianos que desconocían el profundo realismo "relacional" de la Biblia, (cuyo eco aparecerá en la "Gaudium et Spes" (nn.12d,25,32. Cf.LG.9), en la antropología subyacente a los documentos magisteriales y a la catequesis de Juan Pablo II)⁸. Muy atinadamente observa que: "Dios no está presente al mundo sólo como ideal, como ejemplar, como causa final, sino que está presente real y activamente como causa eficiente e incesantemente concurrente... y en consecuencia, la criaturas están vinculadas a El y entre sí no por una relación lógica, sino por una relación metafísica que prácticamente implica una relación moral".

Esta intuición, acertadísima, redescubre la relación constitutiva, –tan olvidada por una interpretación unilateral de la sustancia que no veía en ella su dimensión constitutivamente relacional–, pero no supo articularla equilibradamente (quizás por su inspiración blondeliana y bergsoniana) con el genial hallazgo aristotélico de la

7 X. ZUBIRI, *Naturaleza, historia, Dios*. Madrid. 1956, pag.357.

8 JUAN PABLO II comenta la antropología de la Constitución "Gaudium et Spes" (en la alocución a los jóvenes de Roma de 24-III-1994) en este mismo sentido. "La antropología cristiana no es sólo perfeccionista, y esto quiere decir que el hombre se hace hombre –se realiza– a través de la entrega de sí mismo a los demás". ("Con tal de que no se interprete esa fórmula –precisa el Papa– en sentido utilitarista, buscando los demás bienes como dones para sí mismo, en esa visión centrada en el propio yo que se basa en una filosofía immanentista que comenzó con Descartes y se desarrolló tanto en la época moderna").

sustancia. Su filosofía de la vida, de la acción, del amor, es por ello reductiva, incapaz de contruir nada sólido y de valor duradero.

Por otra parte, como ha demostrado Voelke⁹, la innegable autarquía "sustancialista" de Aristóteles –ajena a la *relación constitutiva*– queda en parte corregida –con alguna incoherencia sin duda– en su moral práctica, en la que intenta conciliar aquella con el altruismo y la amistad. Pero es el estoico Panecio de Rodas (inspirador de Cicerón) quien ha elaborado una teoría relacional de la "persona" (si bien en un plano psicoético, no propiamente ontológico, que será obra del pensamiento cristiano). Según la definición griega de "prosopon", como máscara de un actor, distingue Panecio, cuatro "modos de ser" en este "papel" que "el hombre desempeña, como "naturaleza general", como "naturaleza propia" de cada uno o carácter, como "propia condición" fijada por las circunstancias exteriores, como aquel papel que cada uno libremente escoge en su "función cara a los demás". Son cuatro respectos. Aparece aquí una apelación a las relaciones constitutivas o libremente constituidas (que estudiamos más adelante), como configuradoras de la persona.

Tomás de Aquino no ofrece una adecuada reflexión sobre el relacionismo constitutivo de la persona, pero está implícito en su obra, como me he esforzado hace años en mostrar, en contra de la opinión usual, también de contemporáneos de la talla de Garrigou, Lagrange, Cuervo, Maritain, Millán Puelles, etc, que hacen suya la posición del Cardenal Cayetano sobre el constitutivo metafísico de la persona como mera subsistencia, interpretada esta a su vez como "modo sustancial" o término que clausura la naturaleza disponiéndola a ejercer el acto de existir, así como a recibir los accidentes que en él subsisten. Esta desacertada teoría impide, a mi modo de ver, una adecuada fundamentación, de radicalidad ontológica, que de cuenta de las dimensiones de la persona.

Se impone por ello emprender una reflexión que de cuenta cabal, a nivel de fundamentación radical, de los *caracteres aparentemente antitéticos de subsistencia ontológica y pertenencia al orden de participación en el ser, de clausura y apertura, de substancia y relacionalidad; ambas constitutivas* –a mi modo de

⁹ Les rapports avec autrui dans le philosophie grecque d'Aristote a Panétius, trad. Vrin, 1961. Cf. en el mismo sentido AA. recientes como Rousselot, de Raeymaeker, J.de Finance: "*La relation est le ciment de l'Universe*" p.211).

ver– de la *condición personal*. Así va siendo progresivamente reconocido por la filosofía personalista de raigambre clásica pero abierta a la fenomenología de la condición humana, (latente al menos, como decíamos, en la antropología de la "Gaudium et Spes" del Concilio Vaticano II), cultivada por autores como K.Wojtyla, Ratzinger, y otros que citaré más adelante. Sin embargo, se echa en ellos en falta, por lo común, una profundización formalmente filosófica de sus posiciones, expuestas casi siempre en tono ensayístico, como meros presupuestos antropológicos del discurso teológico, sin una suficiente justificación. Es la que trato de exponer a continuación, resumiendo una larga reflexión de más de treinta años expuesta en otros escritos, aquí citados, de mayor holgura expositiva. Es muy de lamentar, la crisis actual de la Teología especulativa, pese a su importancia capital en el diálogo ecuménico.

3. "Subsistens respectivum". La persona como sustancia relacional o inmanencia trascendente; imagen de Dios Uno y Trino .

Incomunicabilidad y respectividad... ¿No parecen términos antitéticos? Cabe una conciliación. Aquella incomunicabilidad e independencia de la persona no son absolutas. A despecho de su unidad subsistente –mejor diríamos, para que sea ella posible– debe declararse esencialmente y constitutivamente referida –religada– a Dios (fuente de toda participación subsistente en el ser) y abierta –también constitutivamente, si bien con una respectividad a ella subordinada– al cosmos irracional y a las otras personas. Es precisamente la trascendencia relacional, la razón formal constituyente la subsistencia de su perfección inmanente.

Para justificar la precedente disposición con algún rigor, creo que debe abordarse el tema de la persona en un triple nivel de investigación: *fenomenológico, metafísico, y psicoético*¹⁰.

10 El primero –fenomenológico– nos permitirá tomar cuenta de los hechos, tal y como se muestran a la mente en una primera aproximación. No pretendo, pues, sin profundas correcciones, como ha sabido practicarlos Millán Puelles de manera ejemplar el método husserliano. Sabido es que, tras la reducción fenomenológica, Husserl pone entre paréntesis la realidad existencial. Procediendo así, la intencionalidad apuntaría –¡idealismo!– a un eidos conciential y apriorístico. No con una aprioridad subjetiva de cuño kantiano, sino objetiva o impuesta; pero que, a

a. *Un análisis fenomenológico* de la situación del hombre en el cosmos nos permite, en una primera aproximación, advertir hasta qué punto depende el hombre de su relación con los demás. Veámoslo, distinguiendo –como es usual en la escuela fenomenológica– diversas esferas de valor.

En la *esfera biológica* depende totalmente de la comunidad. Cada hombre es como una desmembración de la corriente de vida que se derrama por la humanidad¹¹. En la *esfera económica* de valor, relativa a la conservación y configuración externa de la vida corporal, observamos la misma dependencia total a la comunidad. Solo ella puede procurar la experiencia técnica y económica en orden a procurar un mínimo suficiente de medios para vivir. No hay Robinson posible sin ella (como ha demostrado la experiencia de la inviabilidad de los niños lobo)¹²

la postre, termina por quedar anegada en la inmanencia del "ego trascendental". (Husserl, recordémoslo de pasada, remonta el curso de la intencionalidad vivencial desde lo "hylético noemático", pasando por lo "noético" para alcanzar el "cógito". Tampoco Heidegger, a mi modo de ver, ha superado el idealismo, pese a las profundas modificaciones que en el método introdujo). Aquí conservamos aquel vocablo en su materialidad, porque intentamos recoger la experiencia de los hechos existenciales, con ese sentido de respeto al dato que –justo es reconocerlo– la filosofía moderna adeuda a la fenomenología.

Sin embargo, la descripción fenomenológica de la persona, precisa ser gobernada por una antropología metafísica (b) que acceda, en la medida de lo posible, al misterio del ser personal. Por una metafísica que, a su vez, tenga en cuenta los datos que la fenomenología suministre. Solo procediendo así evitaremos el peligro de un abstractismo desvinculado de la realidad. Hay, pues, entre ambos niveles de conocimiento, una mutua exigencia de complementariedad.

Por último, la investigación metafísica nos permitirá iluminar con una nueva de profundidad las manifestaciones psicoéticas de la condición –o talidad– humana (c) espiritual del hombre. Cuanto digamos acerca de las modalidades de ser, estará radicalmente condicionado, en su validez, por cuanto hayamos previamente establecido acerca del ser –personal, "in casu"– y de sus principios constitutivos.

11 El sexo se manifiesta por una diferencia indumentaria o de formas corporales. Pero no se puede definir esta profunda diversidad antropológica por fenómenos secundarios: afecta ella a uno de los aspectos que hace posible la realización de valores biológicos (y aun morales como el amor paterno y filial) situados fuera del alcance de lo individual, que aun el mismo Poder divino sólo puede conceder y hacer accesibles a seres sociables, creados a imagen de la Comunión Trinitaria.

12 Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid, 1986, 239 ss. P. LAIN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, Madrid 1982.

En lo que respecta a las *esferas superiores de valor* no es tan absoluta aquella dependencia. El ser espiritual del hombre deriva inmediatamente de Dios, y no puede decidirse, en consecuencia, que se constituya en virtud de la comunidad; pero el Creador lo constituye en esencial relación al todo, de modo que no es posible el menor desarrollo perfectivo sin ella. En este sentido puede decirse que el hombre es "persona" en función a toda la comunidad; y conquista su "personalidad", esto es, el mérito y valor de su persona plenamente desarrollada en y por la comunidad.

Sin ella no es posible que cobre tan siquiera conciencia de sí¹³, ni por ende conciencia moral y libertad responsable. El amor al yo del niño libera de su encierro su personalidad, que es estructuralmente dialogal. Solo provocando así la libre y recíproca donación del amor al tú puede encenderse la chispa del yo en la llama de la personalidad¹⁴.

13 MAX SCHELER muestra brillantemente cómo la conciencia del mundo, la conciencia de sí, y la conciencia de Dios forman una indestructible unidad estructural en *El puesto del hombre en el cosmos*, Madrid, 1929, p.142 ss. A. MILLÁN PUELLES ha estudiado con admirable penetración y finura las tres formas de autococencia de la subjetividad humana: consecutaria o concomitante (inobjetiva), reflexividad originaria (quasiobjetiva, la que es vivida con particular intensidad en experiencias compulsivas o afectantes) y reflexión propiamente dicha (objetiva, que es retroflexión sobre un acto anterior de conciencia). Las tres suponen una trascendencia intencional al objeto directamente aprehendido como "otro" (o heteroconciencia). Así se refleja en el plano psicoético de la subjetividad humana su condición ontológica de realidad "fáctica" o impuesta (potencial y limitada) y "reiforme" (espíritu en la materia) ignoradas ambas por el monismo idealista hegeliano, que concibe la subjetividad como pura autoconciencia del Espíritu absoluto en despliegue dialéctico (Cfr. *Estructura de la subjetividad*. Madrid, 1967).

14 Cfr J FELLERMEIER, *Abriss der Gelleschaftslehre*, Freiburg, 1956. P.LAIN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, Madrid 1982, ahí recoge, sistematiza y comenta una abundantísima literatura filosófica sobre el tema (Max Scheller, M. Buber y los filósofos del diálogo, G. Marcel, etc.). Es de gran interés es este contexto, el libro de Julian Marías, *Mapa del mundo personal* Madrid, 1993. La antropología de Marías desarrolla con gran hondura y originalidad algunas brillantes intuiciones de su maestro Ortega, en una obra dilatada y coherente que ha ido surgiendo de su propia trayectoria vital. Cf, los tres apasionantes volúmenes de sus Memorias. Desarrollo más ampliamente este estudio fenomenológico, ontológico y psicoético, en J.FERRER ARELLANO, *Metafísica de la realación y de la alteridad (Persona y relación)*, Pamplona 1998.

La angustia que surge de la radical indigencia de su ser, le impulsa a la actitud extática de entrega que alcanza su culminación en el amor; que si es auténtico, transfigura al otro arrebatándole en una nueva existencialidad –ser intencional del amor– por el que existe en el ser del amante, dejando de ser estrictamente otro, aun siendo de él ontológicamente diverso. Sólo en este tejido de relaciones interpersonales logra el hombre ser persona y conquistar una personalidad (en el sentido de perfección personal). Bien entendido, adviértase bien, que estas relaciones horizontales están integradas de alguna manera en la relación vertical a Dios.

Cuando otro "yo" me llama "tú", deja de ser simplemente "otro" para mi; un simple vecino; ha pasado –al menos radicalmente, (puede pasar)– a la categoría de "prójimo". Al presentarme su "tú" me ayuda a ser "yo mismo", porque me da la oportunidad de responderle llamándole "tú". Y me ayuda sobre todo a acelerar mi movimiento ontológico de retorno al Yo Divino. "Existencialmente el hombre no es una persona completa, hasta que ha sido amado absolutamente, hasta que ha sido amado en y por un acto a quien él puede darse libremente y que "le hará" libremente, más bien "será" para él áncora del ser que tan desesperadamente necesita"¹⁵.

Hay un solo mandamiento de amor: por eso el *verdadero amor* humano, lejos de ser rémora, acelera el advenimiento del Amor; y a la luz de la realación vertical a Dios aparecen los demás hombres como "otros yo" en todo su valor de prójimo, acelerando la destrucción del "egoísmo" del yo. La fenomenología del *falso amor* manifiesta cómo termina la postre, en frustración: "el intento de convertir al ser de otro exclusivamente en su "ser para mí" termina la transformación de mi ser en un "ser para otro"... La pobreza ontológica no es vencida. Es simplemente acentuada"¹⁶.

A la luz de estos análisis no solamente parece que la persona humana es "nihil per essentiam", sino que debería ser descrita mejor que en términos de incomunicabilidad en términos de comunión: la persona no es tanto un "yo" incomunicable, como un "nosotros": significa primordialmente relación, trascendencia, encuentro, apertura.

15 F. WILHELMSSEN, *The metaphysics of love*, New York, 1962, p. 36. ss; M. BUBER, *L'io e il tu*, Milano, 1959, p. 30 ss.

16 MARTIN BUBER, o.c., *passim*.

Y no hablemos de la esfera de valores sobrenaturales que de hecho afectan a la situación existencial del hombre. La Vida del más allá –incoada por la gracia– es realmente comunitaria: las fuentes inspiradas nos lo presentan bajo las especies de un reino presidido por el Señor. Dios ha llamado al hombre a la Salvación, respetando su constitución "comunional", no aisladamente sino constituyendo un pueblo. (Cf. C. Vat II, LG,9; GS,12d,25,32)¹⁷.

En resumen: poco menos que nada tendría sentido en el hombre si lo concibiéramos solipsísticamente, como un individuo aislado e incomunicado de los demás. En todas sus esferas vitales de valor se halla encuadrado en una comunidad constitutiva, en una necesaria apertura a los otros.

La socialidad es, pues, constitutiva del ser de la persona. Así lo confirman los análisis precedentes, en lo que concierne a los valores biológicos y económicos. Y constitutiva de su desarrollo perfectivo –de su personalidad– respecto a las esferas superiores de valor. Desde el plano material de la pura biología hasta lo más elevado del espíritu, la radical indigencia del hombre requiere la comunidad. Pero aquellos estratos o esferas son el resultado de una visección estática y conceptual de la indivisible, dinámica y unitaria totalidad que es el ser personal.

b. Pero es *la metafísica de la participación* en el acto de ser de Tomás de Aquino –contra lo que suele decirse de ordinario– *la única capaz de proporcionar la más radical inteligibilidad de esta estructura dialogal, de esta constitutiva relacionalidad, de esta fundamental apertura a otras personas que descubre la moderna fenomenología de la situación humana.*

Lo que participa en el ser debe declararse constitutivamente respectivo al orden de participación en el ser. Veámoslo.

El ser, valor absoluto y único (trascendental: omniabarcante, omnicompreensivo) comprende todo el conjunto de los entes, cada uno según la limitada medida que compete a su peculiar modo de ser (esencia) diverso de los demás. Por eso se dice que participa del

17 G. THILS, *Teología y realidad social*, S. Sebastián 1952. p. 307. FAYNEL, *La Iglesia*, tl, trad Herder. Barcelona 1980. De J. LUBAC *Catolicismo. Los aspectos sociales del dogma y Meditación sobre la Iglesia*. Trad. ed Encuentro, Madrid 1988. J. FERRER ARELLANO, *La persona mística de la Iglesia*, cit.

ser. No en el sentido de que sea "parte del ser", pues obra cada uno de ellos como un todo subsistente. Participar significa "tener parte en el ser", no agotar toda la realidad cada uno de los todos que son realmente, pero de una manera limitada según su irreductible esencia o modo de ser tal (talidad) o de obrar (naturaleza), distinta de la de los otros.

Pero la multiplicidad de entes subsistentes –sólo la persona subsiste en sentido fuerte; como veíamos antes– no puede tener ninguna consistencia fuera del ser. Están todos ellos englobados, reunidos, en el mismo valor de ser (que es, en este sentido, absoluto). Forman, pues un orden, constituyen una unidad: están unificados entre sí para formar el orden único de los entes. Toda su realidad está también marcada de una manera exhaustiva, en consecuencia, por la *respectividad*; pues todos ellos están totalmente vinculados entre sí para formar un único orden ontológico. Cada ente "es", pero cada uno realiza el ser de una "manera" particular, diferente de las demás. Participa en el ser según el modo que le es propio, (en la medida de su esencia que se arranca de la ilimitada perfección de ser restringiendo su soberana energía ontológica). El orden ontológico es, pues, una unidad relativa –*unitas ordinis*– de participación. Funda ella, además, la indispensable unidad de la idea trascendental de ser, que representa de manera actual, aunque implícita y confusa a todos los entes finitos en una unidad conceptual relativa: no es una idea unívoca sino análoga.

¿Como conciliar la subsistencia de cada ser con la respectividad fundamental que los une en un único orden de participación, de manera exhaustiva? Solo si admitimos un Principio creador fundamentante del orden de participación en el ser –que nos revela el análisis metafísico de la realidad– pueden conciliarse tales caracteres aparentemente antitéticos. La pluralidad de entes existentes en su conjunto no podría fundar la unidad en el valor absoluto –trascendental– que todos ellos participan. Es de todo punto preciso admitir un Principio primero, Ser imparticipado, Causa absoluta, –que está absuelta de toda relación de dependencia– y de la que dependa sin resquicios todo el orden de participación en el ser. Esta Causa Divina, principio original y fundamentante (religante) de todo el orden real, es, pues, el analogado supremo de la analogía del ser¹⁸. Volveremos sobre el tema en la III parte.

18 Para una amplia exposición de la filosofía de la participación en Sto. Tomás,

Ahí está el fundamento de la cabal comprensión de la "analogía entis" que tanto disgusta a Karl Barth, hasta el punto de ver en ella "el gran obstáculo para hacerse católico". Creo que esta "boutade" brota de un penoso malentendido de la experiencia ontológica común a toda la humanidad, como condición de posibilidad del vivir propiamente humano, que urge explicitar superando la perspectiva metódica nominalista –la "via modernorum"–, que condiciona reductivamente toda la "modernidad" postcartesiana, aquejada de un agobiante subjetivismo inmanentista, a cuya crisis total estamos asistiendo, pese a sus valiosos hallazgos, que deben ser asumidos en la gran ontología creacionista –trascendente y relacional– de la tradición clásica –implícita en la Biblia– debidamente renovada. (El fenómeno postmoderno del "pensiero debole", no pasa de ser un sarampión pasajero, de irritante –y penosa– superficialidad originada por el "cansancio" escapista ante el compromiso con la verdad, típico de las sociedades decadentes. Es un epígono de la modernidad que se alimenta de sus raíces, sin abandonar sus principios inspiradores).

La persona puede describirse, pues, como *incomunicabilidad*, si atendemos a su inegable dimensión de individualidad subsistente por lo que posee en propio "este" acto de ser: es –solo en este sentido– *clausura*: un "en sí". Pero lo es en virtud del acto de ser mismo por el que la persona es persona; y en su virtud, está esencial e íntegramente penetrada de respectividad, *apertura*, o *trascendencia* a los otros seres subsistentes del orden de participación en el ser. *La subsistencia radica, pues, en la pertenencia a ese orden ontológico de participación, fundado en el respecto creatural a Dios, como única criatura querida por si misma.*

vide Raeymaeker o.c.; C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tomaso d'aquino*. Turín, 1950. Cf. También J.FERRER ARELLANO, *Sobre el origen de la noción de Dios y las pruebas de la teodicea*, Anuario Filosófico 1972, pp. 173–208. Hay una experiencia de la participación ontológica y del Tú divino por connaturalidad con el amor interpersonal en la relación yo–tú descrita por Lévinas, L. Marcel, M. Buber, etc... Cf. J. FERRER ARELLANO, *Amor y apertura a la trascendencia*, en Anuario Filosófico II (1969), 125–136. *Metafísica de la relación y de la alteridad*, cit. c. 1, III.

Podríamos decir, pues, de la persona, que es *un "siendo abierto"*: ni exclusivamente *apertura* relacional –sin dimensiones entitativas– pues tendríamos la nada que no podría relacionarse con nada, como pretenden algunas direcciones dialécticas existencialistas la modernidad, ya en fase crítica de derribo; ni *clausura* –ser absoluto e incommunicable– que, "además", se relaciona accidentalmente con los otros hombres; siquiera sea esta relacionalidad constitutiva del perfeccionamiento humano, como los hechos demuestran (tomismo de la escuela de Cayetano y Suarismo). La metafísica tomista de la participación en el "acto de ser" señala la auténtica vía media superadora de las deficiencias de ambas posiciones¹⁹.

19 Creo muy digna de tenerse cuenta la "antropología trascendental" de Leonardo Polo, a cuyo brotar originario asistí en quince años de convivencia en Pamplona, que cree insuficiente este planteamiento. La dificultad de comprensión de su inusual lenguaje filosófico, va siendo olvidada poco a poco por la labor divulgadora de sus discípulos, especialmente de Ricardo Yepes Stork e Ignacio Falgueras, y por la propia maduración de la obra del A.. El método que propone, el abandono del límite mental, conduce a distinguir la Antropología de la Metafísica en el plano trascendental. El ser del hombre, como libertad, no se incluye –según Polo– en el ser como principio, objeto de la metafísica. La filosofía clásica trata al hombre como ente categorial y lo hace objeto de una filosofía segunda en la que la libertad es una propiedad de la voluntad. Esto, siendo verdad, según Polo, es susceptible de ampliación. Se lograría así realizar el intento fallido de la antropología moderna de la subjetividad, fallido por haber interpretado ésta como fundamento, en simetría con el ser del universo infrahumano.

La existencia personal del hombre aparece, al abandonar el límite del saber humano, como libertad, que es el primer trascendental antropológico. Uno de ellos es el que aquí nos interesa: el coexistir. El ser del hombre no puede ser único. Coexiste con el Absoluto, con el otro y con el universo. El hombre coexiste con el Absoluto en la forma de una búsqueda de aceptación personal. Es la forma suprema de reconocimiento: la ratificación del *esse* humano, libertad creada, por Quien es capaz de refrendar en lo más alto el donar humano. El hombre coexiste con el alter, precisamente por su mutua condición personal, en la forma de un perfeccionamiento común de la esencia humana y, en la historia, en la forma de satisfacción de las necesidades propias y ajenas. Aunque la naturaleza humana es radicalmente hipostática, en cada hombre puede, y debe, ser perfeccionada en común. En conexión con esta segunda dimensión de la coexistencia, aparece otra, cuyo sentido es en cierto modo más impropio pero no independiente: coexistir con el universo.

El hombre es –según Polo– el perfeccionador que se perfecciona. Este es el ámbito de la praxis técnico productiva. Y es perfeccionante de sí en coexistencia con sus semejantes: ámbito de la praxis ética. La vinculación de estas dimensiones

c. Este respecto creatural constituyente del ser creado, pone en acto el complejo entramado de relaciones que configuran – constituyéndola– la identidad de "personas" y "cosas", con el concurso de la libertad personal creada forjadora de la historia, activada por Sabiduría creadora. Ella da origen a la identidad del ser individual según el complejo haz de relaciones intramundanas que fijan el límite esencial que Dios da a cada una: el modo de ser, la naturaleza que le es propia en función de la totalidad. Así, en cada hombre, la animalidad racional, no le es dada en abstracto, sino en "tal" concreta situación como esencia individual ("esse in") y como parte del mundo y miembro del cuerpo social ("esse ad") en tal coyuntura histórica. Por eso cada hombre es todo de Dios y todo de sus padres. Todo de Dios, pues de El emana todo su ser inmediata e integralmente. Y todo de sus padres, de sus ascendientes, de sus raíces humanas y cósmicas por las que está constitutivamente inmerso en el mundo, como miembro de la comunidad humana y de su propia ciudad.

Se puede decir que el "libre consentimiento al ser propio", según sus relaciones constituyentes: a Dios Creador, y derivadamente sus orígenes intramundanos (a sus padres, nación, civilización, etc.) se expresa en el amor benevolente, como exigencia ética cuyo libre cumplimiento contribuye al logro de la

de la coexistencia es neta: el perfeccionamiento del universo se endereza al perfeccionamiento social de la esencia humana. Ahora bien, el sentido último y el valor definitivo de todas las posibilidades humanas sólo se desvela en la estructura última de la coexistencia humana, en la cual la persona invoca su aceptación radical, más allá del tener y del hacer, y se da, se destina en su ser. La intimidad libre de la dación ha de ser más radical que la inmanencia del tener e incluso que la inmanencia de la virtud. La intimidad es lo que define estrictamente la persona: ser capaz de dar, de aportar, como única manera de refrendar el tener y el ser.

Para aproximarse a la Filosofía de Polo es útil leer la interesante entrevista que le hace Juan CRUZ CRUZ "*Filosofar hoy*" que sirve de prólogo al número de Anuario Filosófico (XX–VI,1992) que recoge las ponencias del simposio a él dedicado. Cf. también los trabajos de I. Falgueras, J. A. García y R. Yepes recogidos en los "Cuadernos" del mismo Anuario, nº11, 1993, y –sobre todo– el grueso volumen que recoge las numerosas ponencias y comunicaciones del Congreso internacional sobre la Filosofía de Leonardo Polo, celebrado en Pamplona en 1996, editado aquel mismo año por Anuario Filosófico.

vocación personal. No hacer honor al orden relacional en que nos sitúa el el respecto creatural a Dios Creador –expresión en el orden ejecutivo de la Sabiduría creadora y providente– sería un comportamiento "desnaturalizado". La libertad creada no puede autorrealizarse sino en la naturaleza que le es dada a título de instrumento para el logro de la vocación personal en el conjunto del universo; consintiendo, amando y sirviendo a los vínculos de existencia –filiación– y a los libremente contraídos de forma espontánea. Reconocerlos equivale a "ser más"; rehusarlos es aislarse y quedarse en le "ser menos". Aquí es donde emerge la dimensión creadora de la libertad, que se manifiesta en el establecimiento de nuevas relaciones, por voluntad del hombre, de amor conyugal, de amistad, de procreación y de producción. Todos hemos nacido de la relaciones de nuestros padres, vivimos en relación con nuestros contemporáneos, y proyectamos un porvenir venturoso para nuestros descendientes y sucesores²⁰.

20 Siete son, a mi modo de ver, las dimensiones esenciales del hombre como persona mutuamente implicadas, (fundadas en la primera las otras seis): "*Homo religatus*" por su respecto creatural constituyente originario; "*Homo dialogicus*", por su esencial respecto de socialidad a los otros (cuyo fundamento originario no es otro que la dimensión esencialmente "coexistencial" de la persona, que se expresa en el hombre, en su condición corpórea o reiforme del "hombre", en la necesaria disyunción constituyente de la diversidad más radical de la persona humana, varón, mujer); "*Homo sapiens*", por su constitutiva apertura al orden trascendental; "*Homo viator*", por su libre autorrealización ética heterónoma; "*Homo faber et oeconomicus*", por sus relaciones de dominio cuasicreador al cosmos infrahumano mediante la ciencia y la técnica; "*Homo historicus*", por su libre autorrealización en sociedad, desde la temporeidad propia de su condición 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, "*Curso policopiado de Antropología filosófica de 1970*" profesado en la Universidad de Navarra. A su vez se pueden encontrar algunos desarrollos en mi libro, *Metafísica de la relación y de la alteridad*, cit., Eunsa, 1998.

He aquí porqué nuestra verdadera personalidad consiste en la calidad de nuestras relaciones, que configuran nuestra situación y nuestra vocación, nuestra suerte y nuestro valor²¹. Por eso nuestro bien mayor y nuestro consiguiente deber primero, no consiste en potenciar al máximo la búsqueda y conquista de la propia perfección corporal y espiritual –ser y tener en sí, por sí y para sí– de la propia sustancia individual, sino en reconocer, conservar, honrar y multiplicar libre y creadoramente lo más y mejor posible nuestro "ser con" nuestros semejantes, más allá de todo solipismo egocéntrico, buscando las raíces y extendiendo creadoramente sus ramificaciones en simbiosis con la tierra de los antepasados, con el suelo de los vivos y con el cielo de la eternidad, según los tres grandes órdenes de relaciones con los otros.

El hombre, en efecto, busca su realización en y a través de sus relaciones de filiación (*ser–por*), de conyugalidad y convivencialidad (*ser–con*), y de procreación y producción (*ser–para*). Ellas configuran su "nombre nuevo". Si no se malogran por desatención culpable a la propia vocación personal, en y a través de ellas, encuentra su propia felicidad. En la relación: jamás en el aislamiento infecundo y destructor a que conduce una interpretación del hombre en clave de sustancialismo "solipsista"²².

21 Puede verse un amplio estudio sobre la mal llamada –y pésimamente interpretada– relación trascendental (habría que llamarla, "ordenación entitativa" o "relación constitutiva"), predicamental (en sus conexiones con la primera) y lógicas, en J. FERRER ARELLANO, *Filosofía de la relaciones jurídicas*. (La relación en sí misma, las relaciones sociales, las relaciones de derecho). Madrid 1963, cuya 2ª edición de Eunsá es inminente y –sobre todo– en mi estudio *Metafísica de la relación y de la alteridad*, cit. c. II. Ahí sostengo la tesis de la no distinción de la relación predicamental con el fundamento. Esta es siempre dinámica. Las relaciones estáticas (identidad: "unum in substancia" y distinción esencial; semejanza –simile "unum in qualitate"– y desemejanza; e igualdad –aqual: unum in quantitate dimensiva"– y desigualdad, no son accidentes reales, sino relaciones lógicas fundadas en la realidad extramental. Cf. pp.239–256.

22 "L'homme" n'est totalement soi qu'à la condition de ne pas rester en soi. On ne s'accomplit qu'en se dépassant; l'on ne se dépasse qu'en se rapportant... l'union mutuelle des êtres dans l'action est la condition et l'expression de leur accord avec l'Être".

"L'immanence affecte, chez le vivant, cela même qui, par nature, est tout orienté vers le dehors: la generation". (J. de FINANCE, *Être et agir*, París 1943.,243).

El sistema correlacionista de Amor Rubial (cuya tesis nuclear se formula así: "el Universo no es más que un sistema de seres en relación, como cada ser sensible no es sino un sistema de elementos primarios relativos") cf. CARLOS BALIÑAS, *El pensamiento de A. Rubial*, Madrid 1968.

Escribe acertadamente J. RATZINGER que recibimos la vida no sólo en el momento del nacimiento, sino todos los días desde fuera, desde el otro, desde aquél que no es mi yo pero al que le pertenece. El hombre tiene su mismidad no sólo dentro de sí, sino también fuera: vive para aquellos a los que ama; por aquellos gracias a los cuales vive y por los cuales existe. El hombre es en relación y tiene su vida, a sí mismo, sólo como relación. Yo sólo no soy nada, sólo en el tú soy yomismo. Verdadero hombre significa estar en la relación del amor, del "de", del "por" y del "para". Y pecado significa estorbar la relación o destruirla. Cf. *Creación y pecado*, p.103 ss.

También ZUBIRI describe y considera estos dos caracteres clausura y como "momentos" estructurales de la persona. En cuanto al primero, describe la persona como "realidad en propiedad", pues, a diferencia de las cosas, tiene como suyas no sólo sus propiedades, sino su propio carácter de realidad. "La realidad humana es no sólo un simple sistema de notas que "de suyo" la constituyen, sino que es, ante todo y sobre todo la realidad que le es propia en cuanto realidad. Todas las demás realidades tienen de suyo las propiedades que tienen, pero su realidad no es formal y explícitamente suya. En cambio el hombre es, en virtud de su apertura intelectual, formalmente suyo, es suidad. La suidad no es un acto ni una nota o sistema de notas, sino que es la forma de la realidad humana en cuanto realidad". X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, cit. 1986, 202

Respecto a la dimensión relacional de la persona Zubiri la engarza también en la estructura misma del "sí mismo" personal. Así afirma: "Cada hombre tiene en sí mismo, en su propio sí mismo, y por razón de sí mismo, algo que concierne a los demás hombres. Y este algo es un momento estructural de mi mismo. Aquí los demás no funcionan como algo con lo que hago mi vida, sino como algo que en alguna medida soy yo mismo. Y sólo porque esto es así a radice, sólo por esto puede el hombre después hacer su vida con los demás hombres. El mí mismo desde el cual hago mi vida es estructural y formalmente un mí mismo respecto de los demás" X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid 1989, 251

De ahí la afirmación zubiriana de la diferencia de orden trascendental entre el Cosmos y las personas. El primero –las cosas– es esencia cerrada, las otras esencias abiertas. Aquella actúa porque es real, pero las segundas actúan teniendo en cuenta su momento de realidad que les corresponde en propiedad. Además, y en virtud de su misma apertura, introduce la dimensión relacional a nivel de estructura de la persona, por tanto a nivel constitutivo. En el orden trascendental, que para él es el de la realidad, hay un ascenso: no es lo mismo la realidad de las cosas que la de las personas. A esto lo denomina "tipicidad trascendental" Cf. B. CASTILLA CORTÁZAR, *Noción de persona en X. Zubiri*. Una aproximación al género, Madrid 1996. La autora piensa acertadamente –lo exponemos a continuación– que también se da una tipicidad trascendental entre persona masculina (ser–desde) y persona femenina (ser–en), pues afecta a su misma constitución ontológica.

d. Castilla propone, muy acertadamente a mi juicio, en numerosos escritos (que parecen inspirados en el magisterio de Juan Pablo II que hemos resumido antes), en integrar la condición sexuada del hombre en la estructura de la persona, como había ya hecho J. Marías en su *Antropología filosófica* (159–221)²³ (aunque sin desarrollar tan valiosa intuición). La sexualidad humana a diferencia de la animal que cumple un papel meramente reproductor, supone ante todo un medio de comunicación, que permite establecer lazos estables entre las personas y organizar las relaciones humanas básicas. La persona tiene, en efecto, una estructura familiar, que tiene su raíz en la diferencia varón–mujer, y en la relación esponsal básica que subyace a esa diferencia. De ahí surge, al menos en los seres humanos, la relación de la filiación, que es también constitutiva y permanente en la persona humana.

La condición sexuada es fundamentalmente un modo de comunicación. Pero recuérdese que la persona tiene dos dimensiones fundamentales: su *incomunicabilidad* (clausura) y su máxima *comunicabilidad* (apertura). Pues bien, la condición sexuada, se sitúa en esta última; en la estructura personal de la comunicación, de la coexistencia. *Ser varón y ser mujer son dos modos de abrirse a los demás, dos modos de comunicarse que son relativos el uno al otro y, por ello, resultan complementarios.*

Fenomenológicamente, en efecto, se advierte que el varón al darse sale de sí mismo. Saliendo de él se entrega a la mujer y se queda en ella. La mujer se da pero sin salir de ella. Es apertura pero acogiendo en ella. Su modo de darse es distinto al del varón y a la vez complementario, pues acoge al varón y a su amor.

Partiendo de las descripciones fenomenológicas la apertura del varón que se manifiesta como salida se puede describir con la preposición "DESDE", y la de la mujer que se plasma como acogida en sí, con la preposición "EN". La coexistencia humana tiene, pues, dos modos diversos de abrirse al otro: la salida y el reposo, interdependientes y complementarios.

23 J. MARIAS trata también del mismo tema –del que es pionero– en *La muJr y su sombra*, Madrid 1987. Son muy sugerentes también las aproximaciones al tema de E. LÉVINAS, especialmente en *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca 1977, 261 ss, que estudia B. CASTILLA (*La noción de persona*, cit. 394)

Según eso, el acto de ser propio del subsistir irreductible de cada persona humana, está internamente diferenciado por una relación constitutiva que funda, en su complementariedad una unidad dual. El co-esse humano, o la COEXISTENCIA del hombre es disyuntivamente, *coexistencia-desde* o *coexistencia-en*.

La diferencia sexual humana consistiría, entonces, en una diferencia en el mismo interior del ser personal –constituyente de la persona–, como "*persona masculina*" diferente de la "*persona femenina*". Vendrían a ser ambas personas complementarias, porque de la unión de ambas se derivaría una unidad de un rango superior: el familiar. Un rango, sin embargo, que hunde sus raíces en la persona misma, porque la persona tiene una estructura familiar.

La coexistencia constitutiva de la persona humana estaría, pues, según B. Castilla, internamente diferenciada por la *diada trascendental*, de un modo analógico a como Tomás de Aquino afirmaba que le número TRES en Dios era trascendental²⁴.

También el P. Abelardo Lobato, fundador, director de la SITA, infatigable propagador por todo el mundo de la doctrina de Sto. Tomás (llamado por Juan Pablo II "Doctor humanitatis"), lo afirma: "Ser varón o ser mujer es algo constitutivo, afecta al individuo radicalmente. Es intrínseco a la corporeidad, modula las vivencias del alma en todos sus niveles, afecta a la personalidad. La unidad de ambos en la misma especie humana, sin que uno pueda decirse ser más humano y el otro menos, la identidad incomparable en la realidad personal, sin que se puede afirmar trascendencia del uno sobre el otro, no quita la real diferencia entre ambos²⁵. Juan Pablo II ha dedicado a estas relaciones constitutivas una larga serie de sus catequesis de las audiencias semanales"²⁶.

Las dos dimensiones más radicalmente constitutivas de la persona a las que cabe reconducir todos sus caracteres –que si

24 Cf. B. CASTILLA CORTÁZAR, En torno a la diada trascendental, Actas del Congreso internacional sobre la Filosofía de Leonardo POLO, Pamplona 1996 en Anuario Filosófico, del mismo año), donde expone de modo claro y resumido su pensamiento sobre este tema, expuesto en numerosos escritos, que juzgo del mayor interés.

25 A. LOBATO, *Dignidad y aventura humana*, Salamanca 1997, 186.

26 JUAN PABLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*. Città Nuova Editrice, Libreria Editrice Vaticana, 1985.

pueden parecer incompatibles, ya hemos visto cómo se concilian a la luz de la experiencia ontológica— son, pues:

1. su intimidad única e irrepetible, que los clásicos denominaban *subsistencia e incomunicabilidad*. Por esta propiedad cada persona es un quién, y no simplemente un *qué*.

2. su apertura a los demás, es decir, su máxima *comunicabilidad* o apertura constitutiva. Esta ha sido denominada también *coexistencia*, que nosotros diferenciamos aquí en la distinción ternaria como *ser-de*, *ser-con* —diferenciado este a su vez en la "tipicidad trascendental" en *ser-desde* y *ser-en*, según sea varón o mujer— y *ser-para* (diversas expresiones de la constitutiva respectividad al orden de participación en el ser —implícito en la metafísica de Tomás de Aquino— que exponemos a continuación).

Ambos caracteres no sólo no son incompatibles, sino que el segundo —la comunión— funda aquella subsistencia que es constitutivamente respectiva al orden de participación, según la variada expresión relacional que acabamos de precisar.

Una apertura a la sabiduría revelada del Misterio de Dios Uno y Trino, de la que no tratamos aquí temáticamente, nos permitiría profundizar con una nueva claridad en el último por qué de esta dimensión relacional y comunitaria de la persona. La realidad divina tal como nos la muestra la Revelación, es comunidad de tres Personas en una sola Naturaleza divina, en un solo Dios. Dios es uno y único, pero no un solitario, sino familia trinitaria (pues hay paternidad, hay filiación, y la esencia de la familia que es el amor). La diferencia de Personas va unida en Dios a la absoluta unidad de la Esencia común. La explicación teológica ha entendido el constitutivo de cada una de ellas como "Relatio subsistens". El ser personal no dice en Dios, pues, nada "absoluto": no significa "estar desligado o encerrado en sí mismo", sino que consiste en apertura, comunión, es "esse ad" (relación); y son solamente las distintas clases y direcciones del "esse ad", (Generación activa (Padre), Filiación (Hijo), vínculo de amor entre el Padre y el Hijo (Espíritu Santo)), las que distinguen en Dios tres Personas.

Si el hombre —"imago Dei", según la tradición cristiana— es imagen fiel del Ser Divino, debe poderse definir también como un ser—hacia. No basta con decir que el ser personal del hombre procede de la relación del Amor Difusivo del Dios Creador, sino que

él es íntimamente respectivo a los demás. Si la humanidad refleja a la Divina Realidad como una imagen fiel, las personas que la componen no pueden subsistir desligadas y aisladas, sino que han de estar mutuamente unidas en su esencia e existencia; debe haber entre ellas una comunión que sea su constitutivo esencial –como el ser de las tres divinas Personas está "constituido" por su esencia una y común– a manera de pálido reflejo de aquella eminente Comunidad Trinitaria de la cual es imagen. La comunidad en el orden de participación en el ser, que se manifiesta en la estructura familiar y convivencial de la vida humana, es una revelación especial de la gloria de Dios que es uno y único, pero no es un solitario, sino comunión de Amor de la Familia trinitaria. Es Familia porque hay Paternidad, hay Filiación, y la esencia de la familia que es el Amor²⁷.

27 JUAN PABLO II, *Homilía*, 28–1–1979. En la carta a los Efesios se afirma que la verdad de la Iglesia como Esposa de Cristo se basa en la creación del hombre como varón y mujer, a imagen de Dios, llamados a un amor esponsal como "unidad de los dos" en "comunio personarum" en el matrimonio". "El hombre, tanto varón como mujer es una persona y, por consiguiente, la única criatura sobre la tierra que Dios ha amado por sí misma", y al mismo tiempo precisamente esta criatura única e irreplicable "no puede encontrar su propia plenitud sino en la entrega sincera de sí mismo a los demás" (GS,13) a imagen del misterio Trinitario de comunión. De ahí surge la relación de "comunión" en la que se expresan la "unidad de los dos" en la dignidad de persona tanto del hombre como de la mujer" (MD,10), que se realizan en la alianza con Dios, en su unión con El (MD,9).

"El hombre, tanto varón como mujer es una persona y, por consiguiente, la única criatura sobre la tierra que Dios ha amado por sí misma", y al mismo tiempo precisamente esta criatura única e irreplicable "no puede encontrar su propia plenitud sino en la entrega sincera de sí mismo a los demás" (GS,13) a imagen del misterio Trinitario de comunión. De ahí surge la relación de "comunión" en la que se expresan la "unidad de los dos" en la dignidad de persona tanto del hombre como de la mujer" (MD,10), que se realizan en la alianza con Dios, en su unión con El (MD,9).

La creación refleja el "movimiento" perpetuo de "circumcesión" trinitaria. Dios ha creado al hombre y a la mujer para vivir en comunión no para ilustrar las riquezas de la naturaleza humana, sino para manifestar la vida íntima de la Comunión trinitaria.

Según la tradición del Oriente cristiano el varón refleja especialmente al Hijo y la mujer al Espíritu Santo. Mejor fundada me parece la analogía que propone B. Castilla. La Filiación del Verbo se refleja en todo hombre, o sea, varón o mujer, por la común relación constitutiva –de origen filial– a su padre y a su madre. La paternidad sería la imagen –propia del varón– de Dios Padre, y la Maternidad, exclusiva de la mujer, sería un reflejo del Espíritu Santo. Cf. Blanca Castilla

“El misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir (Rom 5, 14), es decir, Cristo nuestro Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación” (GS 22). Por esto, como enseña Juan Pablo II, la Iglesia posee, gracias al Evangelio, *la verdad sobre el hombre*. Esta se encuentra en una antropología que la Iglesia no cesa de profundizar y de comunicar. La afirmación primordial de esta antropología es la del hombre como imagen de Dios, irreductible a una simple parcela de la naturaleza, o de un elemento anónimo de la ciudad humana”.

<<Que todos sean uno (...) como nosotros somos uno (Jn 17, 21–22), abre ante la razón humana perspectivas inaccesibles, esto es, desvela el misterio trinitario: Dios en la unidad absoluta de su divinidad y, al mismo tiempo, la Trinidad, o sea, una comunión de Personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Y a la vez Cristo explica de un modo nuevo en que consiste esta semejanza del hombre con Dios, a la que ya alude el libro del Génesis. A la unidad de las personas en Dios debe corresponder “la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad” (cfr. *Gaudium et Spes*, n. 24). Esta analogía es posible, precisamente porque el hombre, la única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí misma, no puede encontrar su propia identidad sino es en la entrega sincera de sí mismo a los demás.

Como el Padre y el Hijo, con el Espíritu Santo, existen en la unidad de la divinidad mediante un don absolutamente gratuito, de igual modo el hombre no se realiza sino a través de un don sincero de sí mismo. Este don constituye la actuación plena de la finalidad propia del hombre–persona. Su autoteología no consiste en ser para mí mismo, en encerrarse en sí mismo de una manera egoísta, sino en ser para los demás, ser don. Cristo es modelo inalzable y, a su tiempo, modelo supremo de dicha humanidad. El hombre se realiza, se encuentra plenamente superándose a sí mismo. En esto se

CORTÁZAR, *¿Fue formada la mujer antes que el hombre?*, *Annales theologici*, 6 (1992) 319–366. “*La Trinidad como familia*”, en *Annales Theologici*, 10 (1996), 381–416. *El Espíritu Santo en la Trinidad y su imagen humana*, Madrid, 1997.

confirma su identidad como persona y también la índole divina de la humanidad.

La cita del Concilio se refiere al mismo tiempo a la ontología y a la deontología del hombre: a la ética. Representa una correcta clave para toda la antropología en sentido cristiano>>. (Alocución al mundo de la cultura. Varsovia, 18-IV-1991).

Esta antropología filosófica, dialógica y relacional, está subyacente en la Revelación bíblica. Así lo ha mostrado cumplidamente el más reciente Magisterio –arriba sistematizado– que la ha asumido en buena parte, como reconociendo en ella la imagen revelada del hombre en sus orígenes, en su más íntima constitución y en su finalidad trascendente.

Recogemos para concluir este apartado, algunos textos –de especial fuerza expresiva y extraordinariamente sugerentes para una imagen cristiana del hombre– del Magisterio del actual Pontífice que exponíamos en síntesis en el capítulo segundo.

Juan Pablo II comenta en el segundo relato "yahvista" de la Creación (Gn 2,5-6), donde se dice que el hombre fue puesto en la tierra para trabajarla, que el hombre siente, con la experiencia de su "soledad originaria", la necesidad de encontrar un semejante.

<<El hombre puede dominar la tierra, porque sólo él –y ningún otro de los seres vivientes– es capaz de cultivarla y transformarla según sus propias necesidades. El trabajo es propio sólo del hombre. De manera que en el trabajo, toma también conciencia de su "soledad" es decir, de su identidad y distinción respecto a los demás seres. Pero también siente la necesidad de encontrar un "semejante". En esto se manifiesta el carácter social del hombre: *necesita otros seres como él*>>.

Esta tendencia a la relación personal es exclusiva y típica del ser humano, un componente esencial de la persona. Las relaciones interpersonales pertenecen al "ser" del hombre no sólo a su "haber", en el sentido de la distinción de G. Marcel. <<La creación comporta para el hombre tanto la relación con el mundo como la relación con el otro ser humano la relación hombre–mujer, así como también con los otros semejantes suyos. El someter de la tierra pone de relieve el carácter relacional de la existencia humana. Las dimensiones con los otros, entre los otros y para los otros, propias de la persona humana en cuanto imagen de Dios establecen desde el principio el puesto del hombre entre las criaturas. Con esta finalidad es llamado el hombre

a la existencia como sujeto como yo concreto, dotado de la conciencia intelectual y de libertad>>²⁸.

En la carta *Mulieris dignitatem*, interpretando ese texto yahvista de la creación del hombre a la luz de la verdad sobre la imagen y semejanza de Dios del primer relato sacerdotal (Gn. 1,2-27) escribe Juan Pablo II: <<El hecho de que el ser humano creado como hombre y mujer, sea imagen de Dios, no significa solamente que cada uno de ellos individualmente es semejante a Dios como ser racional y libre; significa además que el hombre y la mujer, creados como unidad de los dos están llamados a vivir una comunión de amor que se da en Dios". Y añade: "Esta unidad de los dos indica que en la creación del hombre se da también una cierta semejanza con la comunidad divina (*communio*)". Es una semejanza que se da en el origen y que debe crecer hacia la unidad final que la Iglesia promete; por eso añade que : "Esta semejanza se da al mismo tiempo como una llamada y tarea". En efecto, la comunión no llega a su plenitud de manera espontánea, sino que exige una dedicación, una donación, que es lo propio del amor entre personas>>. (MD 7, 1)

Que el hombre es un ser social no significa sólo, entonces, que necesite de los demás sólo para poder vivir o alimentarse. Es – radicalmente– sobreabundancia comunicativa que precisa para actualizarse darse a los demás. Cada hombre –también radicalmente– es un ser social porque está constituido para amar a sus semejantes. Con razón propone J. Marías definir al hombre como "criatura amorosa" a título más radical y exacto que "animal racional", como imagen que es de Dios²⁹. "Dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza: llamándolo a la existencia por amor, lo ha llamado al mismo tiempo al amor. Dios es amor y vive en sí mismo un misterio de comunión personal de amor. Creándola a su imagen y conservándola continuamente en el ser, Dios inscribe en la humanidad del hombre y de la mujer la vocación y consiguientemente la capacidad y responsabilidad del amor y de la comunión. El amor es, por tanto, la vocación fundamental e innata en todo ser humano"³⁰.

28 JUN PABLO II, *Audiencia general*, 23-IV-1986.

29 J. MARÍAS, *Persona*, cit, 75.

30 JUAN PABLO II, *Familiaris consortio*, 11,1. La persona no puede ser meramente entelecheia –una esencia ordenada al autocumplimiento y a la autorrealización, como se ha entendido a menudo a partir de Aristóteles. La persona

Caben diversos grados de relaciones entre personas y cada una de ellas es, en cierto modo, una *comuni3n*³¹. Y la comuni3n m1s perfecta entre personas es el amor. Amar no es el simple "sentir" una inclinaci3n de afecto espont1neo hacia alguien que nos cae bien. Amar es querer bien al otro, un afecto que lleva a la entrega. Por eso, la perfecci3n del amor requiere donaci3n". *Parad3jicamente, el hombre crece en el amor cuando da*. Esta idea aparece fuertemente reforzada en la Enc3clica de Juan Pablo II *Dominum et vivificantem*, donde se recuerda que el Esp3ritu Santo es, al mismo tiempo "amor"

es, m1s bien, una Transentelecheia, que tiene su primera determinaci3n en poder conocer y juzgar adecuadamente lo que es y, sobre todo, en amar y poder amar propter se ipsum, amar aquello que es digno de ser afirmado por s3 mismo. Esto es, ante todo, el t3 personal, la persona del otro.

En esta evidencia tiene su r1az la denomina 3tica personalista polaca que ha elegido como principio fundamental el principio del Concilio Vaticano Segundo (*Gaudium et Spes*), a saber, el hombre (toda persona creada) es la 3nica criatura que Dios ha querido por s3 misma. En el centro de esta 3tica est1 la exigencia moral, que Kant expresa en la versi3n personalista del imperativo categorico y que desarrolla expresamente KAROL WOJTYLA en su obra *Amor y responsabilidad en la critica del hedonismo*, de que la persona nunca puede ser considerada y tratada como medio, sino como fin en s3 mismo, est1 en el centro de esta 3tica.

S3lo as3 puede comprenderse que la ley de la vida personal sea la entrega a las otras personas, a un t3, por su dignidad de ser afirmado por s3 mismo, y que la felicidad no es fin al cual la moral y el amor sirven como medio, sino un fruto superabundante de la entrega a las otras personas y a Dios por ellos mismos. Amar al T3, porque es digno de ser amado, amar a Dios y alabarle propter magnam gloriam suam (por su gran gloria) abre el coraz3n y las fuentes de la felicidad de la persona que se ha de perder a s3 misma para encontrarse. J. SEIFERT, *Essere e persona*, Mil1n, 1989.

31 Cfr. J. L. LORDA, *Antropolog3a*, cit. 158 ss. <<El hombre no puede vivir sin amor. El permanece para s3 mismo un ser incomprensible, su vida est1 privada de sentido de sentido si no se revela el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y lo hace propio, si no participa en 3l vivamente. Por esto precisamente, Cristo Redentor, como se ha dicho anteriormente, revela plenamente el hombre al mismo hombre. Tal es ... la dimensi3n humana del misterio de la Redenci3n. En esta dimensi3n el hombre vuelve a encontrar la grandeza, la dignidad y el valor propios de su humanidad. El hombre que quiere comprenderse a fondo a s3 mismo, debe, por as3 decirlo, entrar en Cristo con todo su ser, debe "apropiarse" y asimilar la realidad de la Encarnaci3n y de la Redenci3n para encontrarse a s3 mismo. Si se act3a en 3l este hondo proceso, entonces 3l da frutos no s3lo de adoraci3n a Dios, sino tambi3n de profunda maravilla de s3 mismo. ¡Que valor debe tener el hombre a los ojos del Creador, si ha merecido tener tan gran Redentor!, si Dios ha dado a su Hijo" a fin de que el hombre "no muera, sino que tenga la vida eterna">>. (Enc *Redemptor hominis*, n. 10).

y "don". Decir que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de la Comunidad trinitaria quiere decir, también, que *el hombre está llamado* a existir para los demás, *a convertirse en un don*. Hay muchos tipos de relaciones humanas, y en todas se debe realizar, en diversos grados, lo que es la comunión de personas, *el amor y la donación de sí mismo*³².

32 Se está promocionando incluso una economía de comunión en la empresa, que gana dinero, pero a la vez crea empleo y se enorgullece de favorecer unas relaciones de comunión personal en una economía libre de mercado, pero no desde el liberalismo, sino desde el cristianismo. En la II semana de la solidaridad celebrada en Madrid en 1997.

Alberto FERRUCHI, prestigioso empresario italiano, consultor de Naciones Unidas, e impulsor de la "Economía de Comunión" en libertad, dió a conocer en una conferencia la iniciativa socio-económica ideada por Chiara Lubich, fundadora de los Focolares. Más de 700 empresas de todo el mundo se adhieren a este modelo, haciendo un reparto tripartito de sus ganancias: inversión en la propia empresa, promoción de proyectos sociales y caritativos, y formación de hombres nuevos según la cultura de dar. Es una nueva mentalidad en la que la persona pasa a ser objeto primordial de la empresa económica. Son extraordinariamente positivas las experiencias de estas empresas, que muestran cómo esta nueva mentalidad favorece su desarrollo económico, a la vez que devuelve al empresario su verdadera identidad, que no es la de quien quiere hacer dinero, como el financiero, sino la de emprender una iniciativa creativa con éxito, para lo cual es necesario que gane dinero, pero, a la vez, que dé puestos de trabajo, y que pueda sentirse orgulloso de su comunidad de trabajo.

CAPÍTULO III

MISTERIO DE INIQUIDAD, MISTERIO DE PIEDAD: EL PECADO DE LOS ORÍGENES

1. El pecado original, una verdad esencial de la fe. Su conexión con el misterio de la Creación y de la Redención.

El tema del pecado se ha convertido en uno de los asuntos más silenciados de nuestro tiempo. La predicación religiosa intenta, a ser posible, eludirlo. El cine y el teatro utilizan la palabra irónicamente o como una forma de entretenimiento. La sociología y la psicología intentan desenmascararlo como ilusión o complejo. El Derecho mismo intenta cada vez más arreglarse sin el concepto de culpa. Prefiere servirse de la figura sociológica que excluye en la estadística los conceptos de bien y de mal y distingue, en lugar de ellos, entre el comportamiento desviado y el normal. J. Pieper describe ampliamente todo esto y llama la atención sobre la frase de Goethe según la cuál “no podemos reconocer un error hasta que nos hemos librado de Él”¹. Escribe Simone Weil que “el conocimiento del bien sólo se tiene mientras se hace (...). Cuando uno hace el mal huye de la luz. El bien se reconoce sólo si se hace. El mal sólo si no se hace, y si lo hemos realizado, en cuanto nos arrepentimos”².

Pero el pecado está presente en la historia del hombre: sería vano intentar ignorar o dar a esta oscura realidad otros nombres. La filosofía, la literatura, las grandes religiones tratan no poco de las raíces del mal y del pecado, y con frecuencia ansian una luz de

1 Cfr. J. PIEPER, *El concepto de pecado*, Barcelona, 1986, pp. 9-23.

2 S. WEIL, *Le pesanteur et la grâce*, París, 1964, p. 145. CEC, n. 387.

redención. Y precisamente en referencia a este terreno común, la fe cristiana trata de llevar a todos la verdad y la gracia de la divina Revelación.

Efectivamente, como enseña el nuevo Catecismo: “La realidad del pecado, y más particularmente del pecado de los orígenes, sólo se esclarece a la luz de la Revelación divina”. Sin el conocimiento que ésta nos da de Dios no se puede reconocer claramente el pecado y se siente la tentación de explicarlo únicamente como un defecto de crecimiento, como una debilidad psicológica, un error, la consecuencia necesaria de una estructura social inadecuada, etc.³.

“Buscaba el origen del mal y no encontraba solución”, dice San Agustín, y su propia búsqueda dolorosa sólo encontrará salida en su conversión al Dios vivo⁴.

Como observa justamente J. Ratzinger, “el hombre puede dejar al lado la verdad, pero no eliminarla y, porque está enfermo de esta verdad relegada, por eso es tarea del Espíritu Santo, “convencer al mundo de pecado“ (*Ioh.* 16, 8 y ss)”.⁵

El tercer capítulo del *Génesis* contiene una de estas actuaciones del Espíritu Santo a través de la historia. Él convence al mundo y nos convence también a nosotros del pecado, no para rebajarnos, sino para hacernos verdaderos y sanos, para salvarnos⁵.

Por eso enseña el Catecismo de la Iglesia Católica: “Para intentar comprender lo que es el pecado, es preciso, en primer lugar, reconocer el vínculo profundo del hombre con Dios, porque fuera de esta relación, el mal del pecado no es desenmascarado en su propia identidad de rechazo y oposición a Dios, aunque continúe pesando sobre la vida del hombre y sobre la historia”⁶.

De hecho, la Sagrada Escritura presenta el primer pecado en el contexto del misterio de la Creación y del anuncio de la Redención. Así lo afirma Juan Pablo II: “El hombre, en el contexto del mundo visible, recibe la existencia como don en cuanto “imagen y semejanza de Dios“, o sea, en su condición de ser racional, dotado de inteligencia y voluntad, y en ese nivel de donación creadora por parte de Dios, se explica mejor incluso la esencia del pecado del “principio“, como oposición tomada por el hombre con el mal uso

3 Cfr. JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 27-VII-1986.

4 *Confesiones*, 7, 7.11.

5 J. RATZINGER, *Creación y pecado*, cit., p. 88.

6 CEC, n. 387.

de tales facultades”⁷.

Pero es sobre todo a la luz del misterio de Cristo –del misterio de piedad– como se esclarece el misterio de iniquidad. Como enseña el Catecismo de la Iglesia Católica: “Con el desarrollo de la Revelación se va iluminando también la realidad del pecado. Aunque el Pueblo de Dios del Antiguo Testamento conoció de alguna manera la condición humana a la luz de la historia de la caída narrada en el *Génesis*, no podía alcanzar el significado último de esta historia, que sólo se manifiesta a la luz de la Muerte y Resurrección de Jesucristo (cfr. *Rom.* 5, 12–21). Es preciso conocer a Cristo como fuente de la gracia para conocer a Adán como fuente del pecado. El Espíritu Paráclito, enviado por Cristo resucitado, es quien vino “a convencer al mundo en lo referente al pecado (*Jn.* 16, 8) revelando al que es su Redentor⁸. Porque “el misterio de iniquidad“ (*2 Ts.* 2, 7) sólo se esclarece a la luz del “Misterio de Piedad” (*1 Tim.* 3, 16). La revelación del amor divino en Cristo ha manifestado a la vez, la extensión del mal y la sobreabundancia de la gracia (cfr. *Rom.* 5, 20)”⁹.

He aquí por qué “la doctrina del pecado original es, por así decirlo, “el reverso“ de la Buena Nueva de que Jesús es el Salvador de todos los hombres, que todos necesitan salvación, y que la salvación es ofrecida a todos gracias a Cristo. La Iglesia, que tiene el sentido de Cristo (cfr. *1 Cor.* 2, 16), sabe bien que no se puede lesionar la revelación del pecado original sin atentar contra el Misterio de Cristo”¹⁰.

Debemos, por tanto, examinar la cuestión del origen del mal, fijando la mirada de nuestra fe en quien es su único vencedor (cfr. *Lc.* 11, 21–22; *Jn.* 16, 11; *1 Jn.* 3, 8).

(Ya hicimos antes la observación de que el relato yahwista de *Gn.* 3, presenta la caída en la perspectiva del anuncio del Redentor en el Protoevangelio, a modo de una “teodicea”, o justificación de la permisión del mal por parte de Dios).

7 JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 27–VII–1986.

8 CEC, n. 388–398.

9 CEC, n. 385.

10 CEC, n. 389.

2. Tentación y caída.

“Constituido por Dios en la Justicia, el hombre, sin embargo, persuadido por el Maligno, abusó de su libertad, desde el comienzo de la historia, levantándose contra Dios e intentando alcanzar su propio fin al margen de Dios”¹¹.

“La serpiente era el más astuto de todos los animales (bestias) del campo, que había hecho el Señor Dios. Y dijo a la mujer: ¿Conque os ha mandado el Señor Dios que no comáis de ningún árbol del jardín? La mujer respondió a la serpiente: Podemos comer del fruto de los árboles del jardín; pero el fruto del árbol que está en medio del jardín, Dios nos mandó que no lo comiésemos, ni lo tocásemos, para que no muramos. La serpiente dijo a la mujer: No moriréis en modo alguno. Es que Dios sabe que el día que comáis de él se os abrirán los ojos y seréis como Dios, conocedores del bien y del mal. La mujer se dio cuenta de que el árbol era bueno para comer, agradable a la vista y el árbol excelente para adquirir sabiduría. Y cogió de su fruto, comió y dio también a su marido, el cual comió” (*Gn.* 3, 1–6).

El texto nos muestra una verdad, que está más allá de nuestra comprensión, por medio sobre todo de dos grandes imágenes: la del jardín, a la que pertenece la imagen del árbol, y la de la serpiente. El jardín es imagen de un mundo que no es para el hombre una selva, ni un peligro, ni una amenaza, sino su patria, que lo mantiene a salvo, que lo nutre y los sostiene. Es expresión de un mundo que posee los rasgos del Espíritu, de un mundo que se ha hecho de acuerdo con el deseo del Creador, al que el hombre reconoce como un don, y lo construye para aquello para lo que ha sido creado, respetando las leyes de la creación¹².

La imagen de la serpiente está tomada de los cultos orientales de la fecundidad, que constituyeron la tentación de Israel de abandonar la Alianza¹³.

“En la época en la que el relato del paraíso adquirió su forma literaria definitiva, era muy grande el peligro de que Israel sucumbiera a la proximidad, al sentido y al espíritu fascinante de aquellas religiones, y de que desapareciera y fuera olvidado el Dios,

¹¹ GS., n. 13.

¹² J. RATZINGER, *ibid.*, p. 91.

¹³ Cfr. CASCIARO – MONFORTE, *Dios, el mundo y el hombre*, cit., p. 470.

que parecía tan lejano, de la Promesa y de la Creación. Sobre la base de esta historia, que nosotros conocemos, por ejemplo, por los relatos del profeta Elías, se puede comprender mucho mejor este texto. “Y como viese la mujer que el árbol era bueno para comer, apetecible a la vista y excelente para lograr sabiduría“ (*Gn.* 3, 6). La serpiente, en aquella religiosidad, era el símbolo de la sabiduría, que domina al mundo, y de la fecundidad, con la que el hombre se sumerge en la corriente divina de la vida, para un momento saberse a sí mismo fundido con su fuerza divina. La serpiente es también el símbolo de la atracción que estas religiones significaban para Israel frente al misterio del Dios de la Alianza.

A través del culto de la fecundidad le habla la serpiente al hombre: no te aferres a ese Dios lejano, que no tiene nada que darte. No te acojas a esa Alianza que está tan distante y te impone tantas limitaciones. Sumérgete en la corriente de la vida, en su embriaguez y en su éxtasis, así tú mismo podrás participar de la realidad de la vida y de su inmortalidad.

“Como un reflejo de la tentación de Israel coloca la Sagrada Escritura la tentación de Adán, en realidad la esencia de la tentación y del pecado de todos los tiempos. La tentación no comienza con la negación de Dios, con la caída en un abierto ateísmo. La serpiente no niega a Dios; al contrario, comienza con una pregunta aparentemente razonable, que solicita información, pero que en realidad, contiene una suposición hacia la cual arrastra al hombre, lo lleva de la confianza a la desconfianza: ¿Podéis comer de todos los árboles del jardín? Lo primero no es la negación de Dios, sino la sospecha de su Alianza, de la comunidad de fe, de la oración, de los mandamientos en los que vivimos por el Dios de la Alianza. Queda muy claro aquí que, cuando se sospecha de la Alianza, se despierta la desconfianza, se conjura la libertad, y la obediencia a la Alianza es denunciada como una cadena, que nos separa de las auténticas promesas de la vida. Es tan fácil convencer al hombre de que esta Alianza no es un don ni un regalo, sino expresión de envidia frente al hombre, de que le roba su libertad y las cosas más preciadas de la vida. Sospechando de la Alianza, el hombre se pone en peligro de construirse un mundo para sí mismo”¹⁴. El tentador trata de poner en

14 Así resume J. RATZINGER (*ibid.*, p. 91 ss) las ideas expuestas ampliamente por G. VON RAD, en *Das erste Buch Mose*, Göttingen, 1964, que aparecen en la encíclica *Dominum et Vivificantem* de Juan Pablo II (y en su catequesis).

la conciencia del hombre la duda, la semilla de la duda, presentando al Creador como un “usurpador” y “enemigo” del hombre, rehusando, por egoísmo, transferirle al hombre una ciencia que estaba a su alcance. De este modo, la verdad se troca en “mentira” y, por ese camino, el hombre llega a buscarse y a amarse a sí mismo, olvidándose y despreciando a Dios. *Amor sui usque ad contemptum Dei*¹⁵.

He aquí cómo expone estas ideas Juan Pablo II: “En el relato del *Génesis*, bajo la apariencia de una trama irrelevante, a primera vista, se encuentra el problema fundamental del hombre, ligado a su misma condición de criatura: el hombre como ser racional debe dejarse guiar por la Verdad primera: sólo Dios es la fuente de todo ser, sólo Dios es la Verdad y Bondad absolutas, en quien se mide y desde quien se distingue el bien del mal. Sólo Dios es el Legislador eterno, de quien deriva cualquier ley en el mundo creado y, en particular, la ley de la naturaleza humana (*lex naturae*). El hombre, en cuanto criatura racional, conoce esta ley y debe dejarse guiar por ella en la propia conducta. No puede pretender establecer él mismo la ley moral, decidir por sí mismo lo que está bien y lo que está mal, independientemente del Creador”. No puede, ni el hombre ni ninguna otra criatura, ponerse en el lugar de Dios, atribuyéndose el dominio del orden moral, contra la constitución ontológica misma de la creación, que se refleja en la esfera psicológico-ética con los imperativos fundamentales de la conciencia y, en consecuencia, de la conducta humana.

El pecado humano es, en cierto sentido, el reflejo y la consecuencia del pecado ya ocurrido anteriormente en el mundo de los seres invisibles. “A este mundo pertenece el tentador, “la serpiente antigua”. En ellos había surgido la duda que, como dice *Gn. 3*, inyecta el tentador en los primeros padres. Ya antes, aquellos seres habían sospechado y habían acusado a Dios que, en cuanto Creador, es la sola fuente de la donación del bien a todas las criaturas y, especialmente, a las criaturas espirituales. Habían contestado la verdad de la existencia, que exige la subordinación total de la criatura al Creador. Esta verdad había sido suplantada por una soberbia originaria, que les había conducido a hacer de su propio espíritu el principio y la regla de la libertad. Ellos habían sido los primeros en pretender poder “ser concedores del bien y el mal

15 S. AGUSTÍN, *De civitate Dei*, XIV, 28.

como Dios“, y se habían elegido a sí mismos en contra de Dios, en lugar de elegirse a sí mismos “en Dios“, según la existencia de su ser de criaturas: porque ¿Quién como Dios? Y el hombre, al ceder a las sugerencias del tentador, se hizo secuaz y cómplice de los espíritus rebeldes”¹⁶.

(Se ha observado que en un texto de la tradición yahwista aparece en el diálogo, contra lo que era de esperar, el nombre de *Elohim*. Probablemente es para evitar poner el nombre sagrado en boca de la serpiente, como ocurre en otros pasajes con los paganos).

El nuevo Catecismo de la Iglesia Católica resume espléndidamente todo lo dicho: <<Dios creó al hombre a su imagen y lo estableció en su amistad. Criatura espiritual, el hombre no puede vivir esta amistad más que en la forma de libre sumisión a Dios. Esto es lo que expresa la prohibición hecha al hombre de comer del árbol del conocimiento del bien y del mal, “porque el día que comieres de él, morirás“ (Gn. 2, 17). El árbol del conocimiento del bien y del mal, evoca simbólicamente el límite infranqueable que el hombre en cuanto criatura debe reconocer libremente y respetar con confianza. El hombre depende del Creador, está sometido a las leyes de la Creación y a las normas morales que regulan el uso de la libertad>>¹⁷.

3. Diálogo de Yahwéh después de la caída (Gen. 3, 7–12)

“Entonces se les abrieron a ambos los ojos y descubrieron que estaban desnudos; entrelazaron hojas de higuera y se hicieron unos ceñidores. Y cuando oyeron la voz de Yahwéh Dios que paseaba por el jardín a la hora de la brisa, el hombre y su mujer se escondieron por entre los árboles del jardín de la presencia de Yahwéh Dios. Pero Yahwéh Dios llamó al hombre y le dijo: ¿Dónde estás? Éste contestó: Oí tu voz en el jardín y tuve miedo porque estoy desnudo; y me escondí. Dios preguntó: ¿Quién te ha descubierto que estabas desnudo? ¿Acaso has comido del árbol que te prohibí comer? El hombre contestó: La mujer que me diste por compañera, ella me dio

¹⁶ *Audiencia general*, 10–IX–1986.

¹⁷ CEC, n. 396. Esta misma doctrina aparece ampliamente comentada en la *Veritatis Splendor*, de 6–VIII–1993, especialmente en el n. 35.

del árbol y comí” (*Gn.* 3, 1–12).

Dos intervenciones de la serpiente y una de la mujer fueron suficientes para inducir a la primera rebelión de la criatura humana contra Dios.

La serpiente le había prometido que sus ojos “se abrirían“. Y así fue; pero de un modo muy distinto a como pudo soñarlo Eva.

La ciencia prometida por la serpiente no apareció, pero sí la conciencia confusa todavía de su culpabilidad expresada en la desnudez. Es decir, la caída acarreó la pérdida de la inocencia original y del dominio sobre el instinto del sexo.

La concupiscencia aparece como consecuencia de la culpa y no como su causa. El equilibrio del estado de justicia original se desvanece con la caída; y así, el descubrimiento del significado esponsalicio del cuerpo, dejará de ser para ellos una simple realidad de la revelación y la gracia. Después del pecado aparecen la vergüenza y el pudor, y permanece este significado esponsalicio dentro del desorden propio de su naturaleza caída¹⁸.

Tras el pecado, al primer indicio de la proximidad de Yahwéh – sus pasos por el jardín–, Adán y Eva se esconden. Dios llama a los culpables. Se entabla un diálogo. Adán no responde directamente. Dios llama al hombre, no a la mujer. (En realidad Dios no tenía necesidad de buscar y llamar a Adán porque lo sabe todo. Una vez más apreciamos el estilo popular y artístico yahwista: nos presenta a Dios actuando como un hombre). Quiere obtener de Adán una confesión explícita de su pecado, para facilitar con su reconocimiento el arrepentimiento. Dios además es justo, y quiere que el hombre se dé perfecta cuenta de que su castigo no es arbitrario, sino justa retribución de la falta que ha cometido, cuya gravedad sólo puede ser conocida a la luz de la conversión que comienza por el reconocimiento sin el cual no puede haber arrepentimiento. Pero dada la honda unidad psicósomática del hombre, mientras el pecado no es “confesado” en la “encarnación” del pensamiento que es la palabra –llamándolo por su nombre– no puede ser reconocido. “Mientras callé consumíanse mis huesos, gimiendo durante todo el día. Confesaré mi pecado y no ocultaré mi iniquidad. Dije: confesaré a Yahwéh mi pecado, y Tú me perdonaste la culpa de mi pecado” (*Ps.* 32). “Llegue a mis oídos la grata noticia del perdón, y saltarán de júbilo mis huesos humillados” (*Ps.* 51)

18 CASCIARO – MONFORTE, o.c., p. 477 ss.

“Ahora te han visto mis ojos, por eso me retracto y hago penitencia sobre polvo y cenizas” (*Job* 42, 6). Sólo entonces pueden los hombres advertir la falsedad de la imagen de un Dios celoso de sus prerrogativas, enemigo del bien del hombre. Por eso tenían miedo: se ocultan de Dios porque han concebido una imagen falsa de Él¹⁹.

Observa Juan Pablo II que el padre de la mentira, presentando a Dios como un usurpador y enemigo del hombre, intenta inocular el germen de la ideología de la alienación. Esta palabra, con diversos matices en las diversas formulaciones, agnósticas, ateas, y antiteístas, indica la usurpación de lo que es la propiedad de otro. Todas ellas coinciden en considerar la religión como la forma fundamental de alienación, mediante la cual el hombre se deja expropiar. “Al crearse una idea de Dios, se aliena a sí mismo”, es expropiado de sí mismo, de su dignidad, de sus derechos. Observa el Papa: “Lo que lleva a la alienación del hombre es precisa y únicamente el pecado. Santo Tomás muestra que así como en cada acto moralmente bueno el hombre se hace mejor, así también en cada acto moralmente malo se hace peor” (*Summ Theol.* I–II, q. 55 c)²⁰.

El pecado es, por lo tanto, no sólo “contra” Dios, sino también contra el hombre. Tal como enseña el Concilio Vaticano II: “El pecado merma al hombre, impidiéndole lograr su propia plenitud“. Es ésta una verdad que no necesita probarse con elaboradas argumentaciones. Basta simplemente constatarla. Por lo demás, ¿no ofrecen quizás elocuente confirmación de esto tantas obras de la literatura, del cine, del teatro? En ellas el hombre aparece debilitado, confundido, privado de un centro interior, enfurecido contra sí y contra los otros, dominado por no-valores, esperando a alguien que nunca llega, casi con la experiencia del hecho de que, una vez perdido el contacto con el Absoluto, acaba perdiéndose a sí mismo.

Por eso es suficiente referirse a la experiencia, tanto a la interior como a la histórico-social en sus distintas formas, para convencerse de que el pecado es una enorme *fuerza destructora*: destruye con virulencia engañosa e inexorable el bien de la convivencia entre los hombres y las sociedades humanas. Precisamente por eso se puede

19 Cfr. CEC, n. 399.

20 *Audiencia general* 12–XI–1986.

hablar justamente del *pecado social*²¹.

4. La sentencia de Yahwéh–Elohim (Gen. 3, 14–24)

“Dijo entonces el Señor Dios a la serpiente: Por cuanto hiciste esto, maldita seas entre todos los animales y bestias de la tierra: andarás arrastrándote sobre tu pecho, y tierra comerás todos los días de tu vida. Yo pondré enemistades entre ti y la mujer, y entre tu stirpe y la descendencia suya: ella quebrantará tu cabeza y tú andarás acechando su calcañar. Dijo asimismo a la mujer: Multiplicaré tus trabajos y miserias en tus preñeces: con dolor parirás los hijos y estarás bajo la potestad o mando de tu marido, y él te dominará. Y a Adán le dijo: Por cuanto has escuchado la voz de tu mujer, y comido del árbol que te mandé no comieses, maldita sea la tierra por tu causa: con grandes fatigas sacarás de ella el alimento en todo el discurso de tu vida. Espinas y abrojos te producirá, y comerás de los frutos que den las hierbas o plantas de la tierra. Mediante el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas a confundirte con la tierra de que fuiste formado: puesto que polvo eres y a ser polvo tornarás.

>>Y Adán puso a su mujer el nombre de Eva, esto es, Vida: atenta a que había de ser madre de todos los vivientes. Hizo también el Señor Dios a Adán y a su mujer unas túnicas de pieles y los vistió. Y dijo: Ved ahí a Adán que se ha hecho como uno de nosotros, conocedor del bien y del mal; ahora, pues, echémosle de aquí, no sea que alargue su mano, y tome también del fruto del árbol de conservar la vida, y coma de él y viva para siempre. Y lo echó el Señor Dios del paraíso de deleites para que labrase la tierra de que fue formado. Y desterrado Adán, colocó Dios delante del paraíso de delicias un querubín con espada de fuego, el cual andaba alrededor para guardar el camino que conducía al árbol de la vida>>.

La sentencia tiene tres partes, cada una de ellas dirigida a los tres protagonistas de la caída: la serpiente, la mujer y Adán.

Maldice primero a la serpiente, en orden inverso al del

²¹ *Ibid.* Sobre el sentido de la expresión "pecado social" y "pecado del mundo", cfr. *Audiencia* del 5–XI–1986, que comenta la doctrina de la Exhort. Apost. *Reconciliatio et poenitentia*, n. 16 (2–XII–1984). Un resumen de esta idea del pecado como alienación contra el bien del hombre aparece en CEC, n. 398.

interrogatorio precedente. Con la doble imagen de “te arrastrarás por el suelo y comerás del polvo de la tierra” anuncia la derrota de satanás.

Se trata de expresiones significativas de la mayor humillación y ruina frecuentes en otros pasajes bíblicos (*Ps.* 72, 9; *Miq.* 7, 17; *Js.* 42, 23, etc.) y extrabíblicos. Es como un anticipo del anuncio del Protoevangelio en el versículo siguiente, que será comentado más adelante²² con la amplitud que merece este oráculo –justamente llamado la reina de las profecías, pues en un sólo versículo se haya contenida toda la historia del mundo–, en el que se anuncia la definitiva derrota de la serpiente. Su cabeza será aplastada en el árbol de la vida en la Pasión y muerte del Mesías, el nuevo Adán, anunciado como la descendencia de la Mujer, la nueva Eva. En El se daría cumplimiento la promesa hecha a Abraham, su padre según la carne, de retorno al Paraíso que anuncia –al final de revelación bíblica– el Apocalipsis de San Juan: los “nuevos cielos y la nueva tierra” que prefiguraba la promesa hecha a Abraham al comienzo de la historia –pública y oficial– de la salvación: la tierra de promisión de Canáan, que mana leche y miel.

A continuación se dirige a la mujer: “Con dolor parirás y hacia tu marido será tu tendencia y él te dominará”. La intención del hagiógrafo es aludir a las penalidades que afligen a la humanidad, mencionando los dolores del parto como especialmente intensos. Obviamente no se opone a la medicina paliativa. Aunque se lograsen evitar, nunca faltarían penalidades como signo y consecuencia del pecado.

Se menciona también el drama moral de la mujer: hacia su marido irá su apetencia, pero la triple concupiscencia romperá la armonía inicial prevista para la comunión conyugal, y la mujer será convertida con frecuencia en objeto de dominio y placer, sufriendo discriminación, como expone ampliamente Juan Pablo II en la carta *Mulieris dignitatem* (n. 11).

Por último, la sentencia recae sobre el varón. Por su causa será maldita la *adamah*, no en el sentido restringido de tierra de labor, sino en el genérico de la tierra entera (*he ge*, en la versión de los LXX), sometida a vanidad, en la esperanza de ser liberada de la corrupción (*Rom.* 8, 20. ss) en la restauración mesiánica, trocándose

22 Vid. Capítulo V.

la maldición en bendición²³.

La fatiga en el trabajo –“con el sudor de tu frente comerás el pan hasta que tornes a la tierra que te dará espinas y cardos”– y la muerte –“polvo eres y al polvo volverás”–, la muerte como tal y la existencia sometida al miedo de la muerte²⁴, aparecen como signos y consecuencias del pecado original. Juan Pablo II comenta así este versículo: “El pecado es sinónimo de muerte espiritual, porque por el pecado el hombre ha perdido la gracia santificante, fuente de la vida sobrenatural. Signo y consecuencia del pecado original es la muerte del cuerpo, tal como desde entonces la experimentan todos los hombres. El hombre ha sido creado por Dios para la inmortalidad: la muerte, que aparece como un trágico salto en el vacío, constituye la consecuencia del pecado, casi por una lógica suya inmanente, pero sobre todo por castigo de Dios. Esta es la enseñanza de la Revelación y esta es la fe de la Iglesia: sin el pecado el final de la prueba terrena no habría sido tan dramático”²⁵.

Pero no faltan palabras de abierto consuelo que unen a la Justicia punitiva la misericordia. Al parto doloroso se une el anuncio alegre de la descendencia numerosa. “El hombre denominó a su mujer (a la que en el jardín había llamado Adán *ishsháh* –varona–, como procedente de su costado, con el nombre de Eva (*Hawwah*), por haber sido ella madre de todo viviente” (v. 21).

Asimismo, el detalle antropomórfico de vestirlos con túnicas de piel, es una defensa de su virginidad y algún remedio a la concupiscencia que desata el pecado (v. 21), al perder la inocencia original.

La sentencia divina concluye con unas palabras dichas por Dios como para Sí: “Ahí tenéis al que ha llegado a ser como uno de nosotros, concedor del bien y del mal” (v. 21). El plural *como uno*

23 CASCIARO – MONFORTE, o.c., p. 482. R. GUARDINI (*Der Anfang aller Dinge* 90) observa: “qué razón tan inquietante tiene esta revelación; aunque parezca estúpida, sobre todo a la ciencia, es la ‘única sabia’. Nos hace comprender que el mundo y cada ser humano necesita redención –la victoria del nuevo Adán y la nueva Eva en su hostilidad contra la antigua serpiente, y la activación de la gracia que brota de la Cruz salvífica ya desde las puertas del paraíso perdido. La fatiga en el trabajo y el yugo del matrimonio son remedio y curación. “Se necesita la fuerza y el poder de la gracia para sanar las profundas heridas del pecado original”. (Cf. Mons. Ch. SCHÖNBORN, *Amar a la Iglesia*, Madrid 1997, 75 ss).

24 Cfr. *Heb.* 2, 14.

25 *Audiencia general*, 8-X-1986.

de nosotros no es en absoluto un rastro politeísta. Los Padres lo han interpretado como una alusión a la Trinidad, o quizás también a una conversación con los ángeles.

Al comer del árbol de la ciencia del bien y del mal, “han conocido el bien y el mal, pues han tomado el lugar de Dios, estableciendo por su cuenta lo que está bien y lo que está mal”. Conocer significa, según una acepción frecuente en la Biblia, intimidad posesiva en la relación que dispone de otro, cuyo paradigma es la relación conyugal (así denominada eufemísticamente). Alude a la vana pretensión de “dominio creativo” de la libertad sobre lo bueno y lo malo, exclusivo del Creador, denunciada en la *Veritatis Splendor*, y que está implícita en todo pecado grave, no sólo en el original²⁶.

Muchas veces se resume la respuesta de Dios al pecado de Adán y de Eva en el castigo inflingido a los culpables, diciendo que la mujer fue castigada con dolores de parto y el hombre con los sufrimientos de su trabajo. De hecho –lo acabamos de ver–, ya antes de formular estas sanciones Dios había enunciado la promesa de la salvación, en la declaración dirigida a la serpiente designada como el Protoevangelio: <<Pondré enemistad entre ti y la mujer, entre tu linaje y el suyo; él te herirá la cabeza, pero tú sólo herirás su talón>>. (Gn 3, 15).

Este anuncio de la victoria sobre la serpiente, es decir sobre Satanás, pone bien de manifiesto la primera intención de Dios en reacción contra la falta cometida. Se preocupa ante todo por la salvación de quienes le han ofendido y desea incluso asegurarles un destino superior al que tenían. En vez de reaccionar simplemente con una cólera vengativa, Dios se siente lleno de piedad por el hombre y la mujer, víctimas del pecado. No es ni mucho menos insensible ni indiferente por la ofensa cometida contra él. Se siente tanto más herido por la desobediencia humana cuanto más intenso es su amor. Pero es con este amor como él reacciona, abriendo a los culpables un camino de salvación. Incluso las sanciones que ha pronunciado tienen que entenderse dentro del marco de una benevolencia superior, que garantiza la victoria sobre el mal.

A la mujer que se había dejado seducir por la serpiente le opone inmediatamente otro rostro: el de la mujer enemiga del demonio y

²⁶ *Veritatis Splendor*, n. 35.

primera aliada de Dios. En esta mujer la Iglesia ha reconocido sobre todo los rasgos de la Virgen María, totalmente preservada de cualquier sumisión al espíritu del mal desde el primer momento de su existencia.

El linaje de la mujer, que aplastará la cabeza de la serpiente, nos hace vislumbrar la figura del Salvador, que obtendrá una victoria total sobre el enemigo de la humanidad.

Lejos de cerrar su coarazón de Padre a los hijos que le traicionan o se rebelan contra él, lo abre más ampliamente entregándoles a Aquel que él quiere por encima de todo, a su Hijo único. La ofensa suscitó en el Padre el don más profundo de su amor, el del Hijo entregado para la liberación de la humanidad que se había visto arrastrada toda ella al pecado por el drama de los orígenes.

Tras la sentencia, se narra la expulsión del paraíso “a trabajar el suelo de donde había sido tomado” (...). “Puso Dios un querubín de flameante espada para guardar el camino del árbol de la vida” (v. 24). Este gesto parece indicar que el árbol de la vida ya no se encuentra para el hombre caído en el huerto de las delicias.

En el contexto del Protoevangelio se abre aquí el horizonte de otro árbol de vida donde al término del camino que arranca del huerto de los olivos, aplastan la cabeza de la serpiente la mujer y su descendencia, venciendo así en el árbol de la Cruz al que había vencido en el árbol de la ciencia del bien y del mal plantado en medio del huerto de las delicias. Así lo veremos en el cap. V.

5. Naturaleza del pecado original

En la narración de Gn. 3, aparece claro que el pecado de Adán y Eva fue una desobediencia a un mandato divino dado en los orígenes, en el Paraíso. Pero ¿cuál fue la naturaleza de este pecado? ¿Hay que mantener que el pecado original consistió en la comida de un fruto vegetal? Sea lo que fuere de ello no es lo esencial. La creencia vulgar de que fuera una manzana, se funda posiblemente en una palabra del libro del *Cantar de los Cantares*. Tampoco tiene mayor fundamento que fuera una higuera, por el hecho de que después se cubriera con sus hojas la desnudez de nuestros primeros padres.

Santo Tomás opina que se trata esencialmente de un pecado de orgullo, aunque no han faltado otras interpretaciones que hacen

consistir el pecado original en un pecado sexual, o incluso de hechicería o magia. De todas formas, ni la desobediencia, ni el orgullo constituyen la última raíz del pecado de los orígenes.

En efecto, en todo pecado grave se da en primer término una crisis de fe, acompañada del deterioro de la esperanza y del amor, junto con la aparición de la soberbia que acaba en la práctica de la desobediencia. Parece metafísicamente anterior la crisis en las virtudes teologales que la aparición de la soberbia, de modo parecido a como el agujero en la pared es previo a la entrada del clavo, si bien ambas acciones son simultáneas física y temporalmente hablando²⁷. Pero como leemos en la Sabiduría de Sirac: “El comienzo de todo pecado es la soberbia, y el comienzo de la soberbia es el alejamiento de Dios”²⁸. San Agustín comenta que la corrupción de costumbres es una consecuencia de la impiedad, como afirma San Pablo en el comienzo de la *Carta a los Romanos*, por no tener el corazón puesto en Dios. Tal sería, según Santo Tomás, el principio de malicia de la voluntad²⁹.

Por eso, el tentador “procura poner a Dios en estado de sospecha” –según la conocida expresión de la Encíclica *Dominum et Vivificantem*– para lograr así apartar el corazón humano de Dios, por desatención culpable a “Aquél que es el sólo Bueno”, induciéndole a dudar de su palabra, lo cual afecta a la virtud de la fe. Luego viene la crisis del amor. Dios dice tal cosa no por amor al hombre, sino para mantener unas prerrogativas que no quiere compartir con el hombre. Y, finalmente, la crisis de la esperanza: el hombre confía no ya en Dios, sino en lo que él decide con sus propias luces y fuerzas naturales”³⁰.

27 Cfr. CASCIARO – MONFORTE, o.c., p. 487.

28 Eccli. 10, 14–15.

29 SAN AGUSTÍN, In Ps. 52, 1. PL 36, 614; SANTO TOMÁS, In Ep. ad Rom. cap. 1, lect. 6.

30 Cfr. J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales* (Sobre la fe), Madrid, 1990; *Veritatis Splendor*, n. 35; CASCIARO – MONFORTE, o.c., p. 475. J. MARITAIN, *Neuf Leçons sur les notions fondamentales de la philosophie morale*, París, 1965, p. 185, muestra cómo sólo es posible escapar a la “atadura” de la atracción del bien absoluto de la moralidad (*bonum honestum*) –es decir, al sentimiento de la obligación moral– desviando voluntariamente la atención de la norma que lo propone, para aplicarse al bien “ontológico” del deleite o utilidad egoístas: “vio que era bueno para comer y apetecible a la vista y excelente para alcanzar sabiduría” (Gen. 3, 6).

Sobre este punto no es otra la doctrina del Catecismo de la Iglesia Católica: “El hombre tentado por el diablo dejó morir en su corazón la confianza hacia su creador (cfr. *Gn.* 3, 1–11) y, abusando de su libertad, desobedeció al mandato de Dios. En esto consistió el primer pecado del hombre (cfr. *Rom.* 5, 19). En adelante todo pecado será una desobediencia a Dios y una falta de confianza en su bondad”³¹.

La misma doctrina aparece profundamente expuesta en la Encíclica *Dominum et Vivificantem* (n. 33): “Esta desobediencia originaria presupone el rechazo, por lo menos el alejamiento, de la verdad contenida en la Palabra de Dios que crea el mundo. Esta Palabra es el mismo Verbo (...). Cuando Jesús, la víspera de su pasión, habla del pecado de los que “no creen en Él”, en estas palabras tuyas llenas de dolor, encontramos como un eco lejano de aquel pecado, que en su forma originaria se inserta oscuramente en el misterio mismo de la creación (...). La “desobediencia”, en el misterio del principio, presupone en cierto modo la misma “no fe”, aquel mismo “no creyeron” que volverá a repetirse en el misterio pascual (...). Por tanto, en la raíz del pecado humano está la mentira como radical rechazo de la verdad contenida en el Verbo del Padre”.

El pecado de origen afectó a toda la humanidad. “El primer ser humano (hombre o mujer) recibió, en efecto, de Dios la gracia santificante no sólo para sí mismo, sino en cuanto cabeza de la humanidad, para todos sus descendientes. Así, pues, con el pecado que lo estableció en una situación de conflicto con Dios, perdió la gracia (cayó en desgracia), incluso en la perspectiva de la herencia para sus descendientes. En esta privación de la gracia, añadida a la naturaleza, se sitúa la esencia del pecado original como herencia de los primeros padres, según la enseñanza de la Iglesia, basada en la Revelación”³². Dios no cometió injusticia porque la alianza originaria con el hombre para elevarle a la íntima comunión de amor con la Trinidad es un don gratuito ofrecido a la libertad que trasciende cualquier naturaleza (creada o creable) que –si no es rechazada– habría sido transmitida por generación. El pecado personal de los orígenes frustró el plan originario de Dios. Lo permitió Dios teniendo previsto el remedio en el designio misericordioso del Padre de la historia salvífica, que culmina en la

³¹ CEC, n. 397.

³² *Audiencia general*, 10–IX–1986.

Encarnación redentora del Verbo en el Espíritu, para restaurar la vida sobrenatural perdida en el árbol de la ciencia del bien y del mal en el árbol de la Cruz. Será el tema del capítulo V. Sobre la naturaleza de este pecado originado –como estado de privación de la gracia que se transmite por generación–, se tratará en el capítulo siguiente.

CAPÍTULO IV

PECADO ORIGINAL Y ESTRUCTURAS DE PECADO. NATURALEZA Y CONSECUENCIAS DEL PECADO ORIGINAL ORIGINADO

1. Carácter hereditario y universalidad de la transmisión del pecado original

En el capítulo anterior tratamos del pecado de origen según la descripción contenida en el relato yahwista de *Gn. 3*, en la perspectiva de la transgresión personal de nuestros primeros padres, que desobedecieron al mandato de Yahwéh, y de las consecuencias punitivas que se deducen de la sentencia que sigue al diálogo que con ellos mantiene.

He aquí el resumen que nos ofrece el nuevo Catecismo de tales consecuencias: “La Escritura muestra las consecuencias dramáticas de esta primera desobediencia. Adán y Eva pierden inmediatamente la gracia de santidad original (cfr. *Rom. 3, 23*). Tienen miedo del Dios (cfr. *Gn. 3, 9–10*) de quien han concebido una falsa imagen, la de un Dios celoso de sus prerrogativas (cfr. *Gn. 3, 5*). La armonía en la que se encontraban, establecida gracias a la justicia original, queda destruida; el dominio de la facultades espirituales del alma sobre el cuerpo se quiebra (cfr. *Gn. 3, 7*); la unión entre el hombre y la mujer es sometida a tensiones (cfr. *Gn. 3, 11–13*); sus relaciones estarán marcadas por el deseo y el dominio (cfr. *Gn. 3, 16*). La armonía con la creación se rompe; la creación visible se hace para el hombre extraña y hostil (cfr. *Gn. 3, 17–19*). A causa del hombre, la creación es sometida “a la servidumbre de la corrupción” (*Rom. 8, 21*). Por fin, la consecuencia explícitamente anunciada para el caso de desobediencia (cfr. *Gn. 2, 17*), se realizará: el hombre “volverá al

polvo del que fue formado” (*Gn. 3, 19*). La muerte hace su entrada en la historia de la humanidad (cfr. *Rom. 5, 12*)”¹.

Se trata, pues, de una culpa personal de los primeros padres, que mereció esas justas penas, que les habían sido anunciadas. Pero, por difícil que sea de aceptar para la mentalidad dominante individualista, que rechaza como extraña y absurda la idea de una transmisión por herencia –vinculada a la decisión de uno que es cabeza de una estirpe, y no a la del sujeto interesado– de algo tan personal e intransferible como el pecado, la Revelación nos dice que a ella se une una *condición de pecado* que alcanza a toda la humanidad. La Tradición la llama “pecado original”, término que ha hecho suyo el Magisterio. En realidad el término no aparece en la Escritura, que no ofrece –como es sabido– nociones abstractas, sino hechos, junto con palabras proféticas que descubren su misterio².

Como observa Ratzinger: “El texto bíblico nos dice: el pecado engendra pecado y así todos los pecados de la historia dependen de una misteriosa herencia. Para este hecho la Teología ha encontrado la palabra, seguramente mal comprendida e imprecisa, de pecado original”³. El pecado se propaga como un incendio en el bosque y pasa de una generación a otra. De este modo se aproxima a la doctrina del pecado original hereditario que va a explicitar S. Pablo⁴.

a Como enseña Juan Pablo II en su catequesis sobre el transcurso de *Gn. 3*, la Biblia describe en los siguientes capítulos del *Génesis*, y en otros libros, una auténtica “invasión” del pecado, que inunda el mundo, como consecuencia del pecado de Adán, contagiando con una especie de infección universal a la humanidad entera⁵.

Ya en *Gn. 4* leemos el fratricidio realizado por Caín en Abel su hermano menor. Y en el capítulo 6 se habla de la corrupción universal a causa del pecado: “Vio Yahwéh cuánto había crecido la maldad del hombre sobre la tierra y que su corazón no tramaba sino

1 CEC, n. 400

2 *Dominum et Vivificantem*, n. 2.

3 J. RATZINGER, *Creación y pecado*, cit., p. 98.

4 CASCIARO-MONFORTE, o.c., p. 490, que cita a W. EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento*, Madrid, 1975, vol. 2, p. 233.

5 *Audiencia general*, 17-IX-1986.

aviesos designios todo el día, pues toda carne había corrompido su camino sobre la tierra”. La consecuencia de aquella corrupción universal fue el diluvio en los tiempos de Noé⁶. En el *Génesis* se alude también a la torre de Babel, que se convirtió –contra la intenciones de sus constructores– en ocasión de dispersión para los hombres y de confusión de lenguas. (Aquí el pecado se manifiesta no una acción que se dirige claramente “contra” Dios, sino más bien como un actuar “sin Dios”, como si Dios no existiese; es pretender ignorarlo, prescindir de Él, para exaltar en su lugar el poder del hombre, que se considera así ilimitado)⁷. “Testimonios semejantes los hallamos en el Yahwista, algunos profetas, salmistas, el escrito sacerdotal, *Job*, *Eclesiastés*, *Eclesiástico*, los apócrifos y los rabinos”⁸.

En cada uno de los casos, esta condición universal de pecado es relacionada con el hecho de que el hombre vuelve la espalda a Dios. San Pablo, en la *Carta a los Romanos*, habla con elocuencia singular de este tema: “Y como no procuraron conocer a Dios, Dios los entregó a su réprobo sentir, que los lleva a cometer torpezas, y a llenarse de toda injusticia”. Y sigue una descripción minuciosa de la “situación de pecado” en la época en que nació la Iglesia. Los primeros cristianos afrontaron aquella situación con valentía y firmeza, logrando obtener un cambio radical de costumbres. En amplios estratos de la población, especialmente en determinadas naciones, se sienten aún la benéfica herencia de aquella primera evangelización.

En los tiempos en que vivimos, es sintomático encontrar una descripción, parecida a la de San Pablo, del actual neopaganismo – reflejo de la apostasía de las viejas naciones cristianas, necesitadas de nueva evangelización– en la Constitución *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II: “Cuanto atenta a la vida –homicidios de cualquier clase, genocidios, aborto, eutanasia– (...), todas estas prácticas y otras parecidas son en sí mismas infamantes, degradan la civilización humana, deshonran más a sus autores que a sus víctimas y son totalmente contrarias al honor debido al Creador”⁹. Añade Juan Pablo II: “La presencia de estos hechos es una dolorosa y

6 *Gen.* 7, 9. Cfr. CEC, nn. 56–58.

7 *Gen.* 11, 1–9. Cf. CEC, n. 57. *Reconciliatio et poenitentiae*, nn. 13–15.

8 INSCHOOT, T. del Ant. T., p. 683.

9 *GS*, n. 27.

tremenda prueba más de aquella “infección” de la naturaleza humana, cual se deduce de la Biblia y la enseña el Magisterio de la Iglesia”¹⁰.

b. Desde este contexto bíblico, se pueden entender las palabras de Jesús sobre la “dureza de corazón“. San Pablo la concibe principalmente como debilidad moral, es más, como una especie de incapacidad para hacer el bien: “No pongo por obra lo que quiero, sino lo que aborrezco, eso hago (...). Porque el querer el bien está en mí, pero el hacerlo no (...). Queriendo hacer el bien, es el mal el que se me apega”¹¹. Palabras que, como se ha señalado muchas veces, presentan una interesante analogía con aquellas otras de Ovidio: *Video meliora proboque, deteriora sequor*¹².

c. Pero la Sagrada Escritura no sólo nos enseña a buscar la raíz del pecado en el corazón del hombre, sino que la presenta como un mal congénito y hereditario, con especial fuerza en algunos pasajes que cita el Papa en otra catequesis. Recuerda aquellas dolorosas preguntas de Job: “¿Podrá el hombre presentarse como justo ante Dios? ¿Será puro el varón ante su Hacedor? ¿Quién podrá sacar pureza de lo impuro? ¿Qué es el hombre para creerse puro, para decirse justo el nacido de mujer?”¹³. Y la otra pregunta, semejante a ésta, del libro de los Proverbios: “¿Quién podrá decir: he limpiado mi corazón, estoy libre de pecado?”¹⁴.

El mismo grito resuena en los salmos: “No llores (Señor) a juicio a tu siervo, pues ningún hombre vivo es inocente frente a Ti”¹⁵. “Los impíos se han desviado desde el seno (materno); los mentirosos se han extraviado desde el vientre”¹⁶. “Mira, en la culpa nací, pecador me concibió mi madre”. De tal modo que el hombre “concebido” en el pecado se ve impulsado a gritar a Dios: “Oh Dios, crea en mí un corazón puro”¹⁷.

10 *Audiencia General*, 17-IX-1986.

11 *Rom.* 7, 15-19.

12 OVIDIO, *Metamorphosis*, 7, 20. El comentario de *Rom.* 7, 14-21 es de la Audiencia General que acabo de citar, y que aquí resumo.

13 *Jb.* 4, 17; 14, 4; 15, 14.

14 *Prov.* 20, 9.

15 *Ps.* 142-143, 2.

16 *Ps.* 50-51, 7 y 12.

17 *Ibid.*

Todos estos textos indican una continuidad de sentimientos y de ideas en el Antiguo Testamento y, como mínimo, plantean el difícil problema del origen de la condición universal del pecado, que ya la tradición judía –que recibe S. Pablo– había interpretado como herencia del pecado de Adán.

d. El Catecismo, después de ofrecer un breve resumen de esa invasión de pecado que inunda el mundo atestiguada por la Escritura y la Tradición de la Iglesia, cita el conocido texto de la *Gaudium et Spes*: “Lo que la revelación divina nos enseña, coincide con la misma experiencia. Pues el hombre, al examinar su corazón, se descubre también inclinado al mal e inmerso en muchos males que no pueden proceder de su Creador, que es bueno. Negándose con frecuencia a reconocer a Dios como su principio, rompió además el orden debido con respecto a su fin último y, al mismo tiempo, toda su ordenación en relación consigo mismo, con todos los otros hombres y con todas las cosas creadas”¹⁸. Por eso la enseñanza de la Iglesia sobre el pecado original puede manifestarse sumamente preciosa también para el hombre actual, el cual, tras rechazar el dato de la fe en esta materia, no logra explicarse los subterfugios misteriosos y angustiosos del mal, que experimenta diariamente, y acaba oscilando entre un optimismo expeditivo e irresponsable, y un radical y desesperado pesimismo¹⁹.

2. El paralelismo antitético Adán–Cristo. La teología paulina, fundamento de la enseñanza de la Iglesia sobre el pecado original–originado.

El Magisterio de la Iglesia se ha apoyado en la afirmación paulina de la *Carta a los Romanos*, según la cual el pecado de Adán ha pasado a todos sus descendientes.

“Siguiendo a S. Pablo la Iglesia ha enseñado siempre que la inmensa miseria que oprime a los hombres y su inclinación al mal y a la muerte no son comprensibles sin su conexión con el pecado de Adán y con el hecho de que nos ha transmitido un pecado con que

¹⁸ GS, n. 13, 1. Vid. CEC, n. 401.

¹⁹ *Audiencia General* 29–IX–1986.

todos nacemos afectados y que es *muerte del alma* (Concilio de Trento, Dz. 1512). Por esta certeza de fe, la Iglesia concede el Bautismo para la remisión de los pecados incluso a los niños que no han cometido pecado personal (Concilio de Trento, Dz. 1514). Todos los hombres están implicados en el pecado de Adán. S. Pablo lo afirma: “Por la desobediencia de un solo hombre, todos fueron constituidos pecadores (*Rom. 5,19*)”²⁰.

“A la universalidad del pecado y de la muerte, el apóstol opone la universalidad de la salvación en Cristo: “Como el delito de uno solo atrajo sobre todos los hombres la condenación, así también la obra de justicia de uno solo (la de Cristo) procura a todos una justificación que da la vida“ (*Rom. 5, 18*)”²¹.

San Pablo se mueve en la tradición judaica –aceptada por la cristiana– de que el pecado de Adán se transmite a sus descendientes: se hereda; algo así como el que hereda una enfermedad. “Por tanto, así como por medio de un hombre entró el pecado en el mundo, y a través del pecado la muerte, y de esta forma la muerte llegó a todos los hombres, porque todos pecaron (...)”.

El Papa Juan Pablo II resume el estado actual de la exégesis de este texto de *Rom. 5, 12–13*: “En el original griego se lee: *efh'ho pantes hérmaton*, expresión que en la antigua Vulgata latina se traducía: *in quo omnes peccaverunt*, es decir, “en el cual (en él sólo) todos pecaron”; sin embargo los griegos, ya desde el principio, entendían claramente lo que la Vulgata traduce *in quo* como un “a causa de” o “porque”, sentido tan aceptado comúnmente en las traducciones modernas. Sin embargo, esta diversidad de interpretaciones de la expresión *éf'oh* no cambia la verdad de fondo contenida en el texto de San Pablo; es decir, que el pecado de Adán (de los progenitores) ha tenido consecuencias para todos los hombres (...) Así, pues, San Pablo vincula la situación de pecado de toda la humanidad con la culpa de Adán”.

“Pues, hasta la ley, había pecado en el mundo, pero no se puede acusar de pecado cuando no existe ley”²².

Debe entenderse, como es obvio, en el contexto de *Rom. 2*, en el sentido de que la Ley de Moisés “positiviza” la ley natural. Al estar

20 CEC, n. 403.

21 CEC, n. 402.

22 *Rom. 5, 12–13*.

promulgada una ley se facilita su conocimiento, de modo que quien la infringe es más gravemente reo. La ley mosaica no estaba hecha para que el hombre pecara, sino para facilitarle el cumplimiento de la ley natural. Pero tras la Ley el pecado humano se hizo mayor, pues era más libre su decisión de pecar, al ser más clara e inequívocamente conocida.

“Sin embargo, la muerte reinó desde Adán hasta Moisés, incluso sobre aquellos que no habían cometido una transgresión semejante a la de Adán, el cual es figura del que había de venir”²³.

El paralelismo de Adán–Cristo es antitético: Adán es figura de Cristo por contraste. Cristo es el padre de una nueva humanidad que nace a la gracia por generación no carnal, sino espiritual: es la etapa de la humanidad redimida, a la que se accede por los méritos de Cristo, no por herencia de ninguna generación anterior.

“Es cierto que se introdujo la Ley para que el delito llegara al colmo; pero una vez que llegó al colmo el pecado, sobreabundó la gracia, para que, así como reinó el pecado por la muerte, así también reinase la gracia por medio de la justicia para la vida eterna, por Nuestro Señor Jesucristo”²⁴.

S. Lyonnet comenta el texto paralelo de *Rom. 7, 7 ss.* (“Tomando ocasión el pecado por el precepto –que era en sí bueno– activó en mí toda concupiscencia, porque sin la ley el pecado está muerto (...). Me sedujo, como sedujo la serpiente a Eva, y por él me mató”), como un eco de la transgresión originaria de *Gn. 3*, del mandato de Yahwéh²⁵. La enseñanza paulina es, en esencia, un alegato contra los judíos que pensaban que la ley otorgaba la vida. Su misión es proporcionar un conocimiento más claro del fondo concupiscente de nuestra naturaleza caída, pues con la transgresión esa “serpiente” en letargo (*nekros*) se levanta viva (*ana ezesen*) pues me seduce: es la tentación de esa tendencia al amor desordenado de sí mismo (*amartía*) personificado por la serpiente. Se trata, pues, de “la concupiscencia” que “del pecado procede y al pecado inclina”²⁶: el *fomes peccati*. La ley se da, pues, para implorar la gracia redentora de Cristo, y ésta para cumplir la ley²⁷. Por eso Sto. Tomás

²³ *Rom. 5, 14*.

²⁴ *Rom. 5, 20–21*.

²⁵ *Gen. 2, 17*.

²⁶ Concilio de Trento, vid. infra.

²⁷ S. AGUSTÍN, *De Spiritu et Littera*, 19, 224, cit. en *Veritatis splendor*, n. 23 nota

afirma que la ley nueva es la gracia del Espíritu Santo dada mediante la fe en Cristo”²⁸.

La intención de San Pablo no es exponer de manera directa la doctrina del pecado original. Lo que le importa explicar es la salvación o justificación obrada por Cristo, esto es, la Redención. Ahora bien, para exponer la obra de la salvación parte del pecado original, sin el cual aquella no encuentra una posible explicación. Los dos acontecimientos históricos están estrechamente entrelazados. Los bienes sobrenaturales –no los naturales– no sólo se restablecen, sino que sobreabundan. Por eso, la liturgia de la Iglesia canta el “¡Oh feliz culpa que nos mereció tal Redentor!”.

3. Reflexión teológica sobre el misterio de la transmisión del pecado personal de Adán a sus descendientes

El nuevo catecismo cuestiona: “¿Cómo el pecado de Adán vino a ser pecado de todos sus descendientes? Todo el género humano es en Adán *sicut unum corpus unius hominis* (“como el cuerpo único de un único hombre”²⁹). Por esta “unidad del género humano”, todos los hombres están implicados en el pecado de Adán, como todos están implicados en la justicia de Cristo. Sin embargo, la transmisión del pecado original es un misterio que no podemos comprender plenamente. Pero sabemos por la Revelación que Adán había recibido la santidad y la justicia originales no para él solo sino para toda la naturaleza humana: cediendo al tentador, Adán y Eva cometen un pecado personal, pero este pecado afecta a la naturaleza humana, que transmitirán en un estado caído (cfr. Concilio de Trento, Dz. 1511–1512). Es un pecado que será transmitido a toda la humanidad, es decir, por la transmisión de una naturaleza humana privada de la santidad y de la justicia originales. Por eso, el pecado original es llamado *pecado* de manera análoga: es un pecado contraído, *no cometido*, un estado y no un acto”³⁰.

El hombre, en efecto, no es una mónada aislada. El Beato

30.

28 *Summ. Theol.* I–II, q. 106, a. 1, c, ad 22m. Vid. CASCIARO – MONFORTE, o.c., pp. 493 ss. Cfr. S. LYONNET, “Una reflexión sobre el c. 7 de la Carta a los Romanos”, reproducido en 30 Días, n. 73, 1993, pp. 62 ss.

29 SANTO TOMÁS DE AQUINO, Q. disp. *De malo*, q. 4 a. 1.

30 CEC, n. 404.

Josemaría Escrivá lo expresó en fórmula feliz: “No somos ninguno de nosotros un verso suelto, sino que formamos parte de un mismo poema épico, divino”³¹. Ningún hombre está encerrado en sí mismo, ninguno puede vivir sólo para sí y por sí (Cfr. anexo al cap. II). Como escribe acertadamente J. Ratzinger, recibimos la vida no sólo en el momento del nacimiento, sino todos los días desde fuera, desde el otro, desde aquel que no es mi Yo pero al que le pertenece. El hombre tiene su mismidad no sólo dentro de sí, sino también fuera: vive para aquéllos a los que ama; por aquéllos gracias a los cuales vive y por los cuales existe. El hombre es en relación y tiene su vida, a sí mismo, sólo como relación. Yo sólo no soy nada, sólo en el Tú soy Yo—mismo. Verdadero hombre significa estar en la relación del amor, del “por” y del “para”. Y pecado significa estorbar la relación o destruirla. El pecado es la negación de la relación porque quiere convertir a los hombres en Dios, (olvidando que Dios es todo lo contrario de autarquía solipsística: es, en su intimidad trinitaria, apertura y relación). El pecado es pérdida de la relación, que transforma el mundo y lo perturba. En este sentido escribe Juan Pablo II: “En virtud de una solidaridad humana tan misteriosa e imperceptible como real y concreta, el pecado de cada uno repercute en los demás. Es ésta la otra cara de aquella solidaridad que, a nivel religioso, se desarrolla en el misterio profundo y magnífico de la Comunión de los Santos, merced a la cual se ha podido decir que toda alma que se eleva, eleva el mundo. A esta ley de la elevación corresponde, por desgracia, la ley del descenso, de suerte que se puede hablar de una comunión del pecado, por la que un alma que se abaja por el pecado abaja consigo a la Iglesia y, en cierto modo, al mundo entero”³².

31 *Es Cristo que pasa*, n. 111.

32 *Reconciliatio et poenitentia*, n. 16. Cfr. J. RATZINGER, *Creación y pecado*, cit., p. 99 ss. El tema de la solidaridad con la humanidad del viejo y del nuevo Adán puede verse tratado en J.M. BOVER, *Teología de S. Pablo*, Madrid, 1960 y L. MALEVEZ, *"l'Eglise dans le Christ"*, *Recherches de Sciences Religieuses*, vol. 25, 1935, pp. 492 ss. S. IRENEO y los Padres griegos de la gran época patristica son la fuente de inspiración de GS, n. 22, que hace referencia a este tema: "En la Encarnación, Cristo se unió, en cierto modo, a todo hombre" (cfr A. ORBE, *Parábolas evangélicas de S. Ireneo*, Madrid, 1972, tomo II, pp. 117–177). "Cristo toma al encarnarse a todos los hombres, como la oveja perdida, sobre sus hombros". Esa unión de todo hombre con el Verbo encarnado no debe interpretarse como una especie de santificación "por contagio", que haría inútil el bautismo, en la línea de

Por eso el pecado original no debe ser interpretado como mera transmisión biológica en una relación adventicia de dos individuos que, de suyo, están como aislados: “Hablar de transmisión es afirmar que nadie puede comenzar su existencia en un punto cero – como quería el idealismo alemán– sin relación con la historia. Todos vivimos dentro de unos vínculos que constituyen nuestra existencia concreta que es necesariamente ser–de, ser–con y ser–para. Nadie se halla en su estadio inicial sin relación alguna para realizarse a sí mismo y desplegar sus propias virtualidades”³³. Pero todos esos vínculos están constituidos por la relación original a la cabeza de la estirpe que ha sido perturbada por la ruptura de la alianza con Dios de Adán y Eva provocada “al levantarse contra Dios pretendiendo alcanzar su propio fin al margen de Dios”³⁴.

Por eso, cada uno de los miembros de la estirpe humana está ya desde el comienzo perturbado en sus relaciones, pues nace privado de esa alianza que le hacía partícipe de la vida divina. El pecado le tiende la mano, y él lo comete. Con esto queda claro también que el hombre no se puede salvar solo. Salvados –es decir, libres de verdad– sólo podemos estar cuando dejamos de “querer ser Dios” según una falsa imagen de Dios; cuando renunciamos a la ilusión de la autonomía y de la autarquía. Sólo podemos ser salvos, es decir llegar a ser nosotros mismos, siempre que recibamos y aceptemos las relaciones correctas. Y las relaciones interhumanas dependen de que la medida de la Creación esté en equilibrio por todas partes y es ahí precisamente donde se produce la perturbación, porque la relación de la Creación ha sido alterada desde el pecado de origen.

un falso cristianismo anónimo. Alude a la solidaridad de Cristo con los hombres en cuanto asume el papel de cabeza desempeñado por el primer Adán, formando con ellos "como una persona mística" (*Summ. Theol.* III, q. 46 a. 1), para hacer así posible la Redención por vía de satisfacción. Es, pues, una capitalidad a título de presupuesto de la Redención, distinta –como lo virtual de lo actual– de la capitalidad que le compete respecto al Cuerpo Místico que surge del costado abierto de Cristo, el cual es consecuencia de su acción redentora, consumada en el misterio pascual y actualizada progresivamente por la fe y los sacramentos en aquellos hombres que reciben libremente en sí el fruto de la Redención ya realizada. (Cfr. J. H. NICOLÁS, *Synthèse dogmatique*, París, 1986, p. 441; F. PRAT, *Teología de S. Pablo*, París, 1967, vol. II, pp. 235 ss. y F. OCÁRIZ, L. MATEO SECO y J.A. RIESTRA, *El Misterio de Jesucristo*, Pamplona, 1991, pp. 278 y 386).

33 J. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo*, Barcelona, p. 214. Cfr. también pp. 150 ss.

34 GS, n. 13, 1.

Por eso sólo el Creador mismo puede ser nuestro Salvador: sólo podemos ser redimidos si Aquél al que hemos separado de nosotros, se dirige de nuevo a nosotros en la *synkatábasis* de la Encarnación, “recapitulando”³⁵ a la humanidad dispersa tras el pecado de su cabeza: “omnes censemur in Adam donec recenseamur in Christo”³⁶.

“Tened entre vosotros los mismos sentimientos que tuvo Cristo, el cual, siendo de condición divina, no retuvo ávidamente ser igual a Dios sino que se despojó de sí mismo, tomando condición de siervo”³⁷. Este texto de San Pablo es comentado por el Cardenal Ratzinger en esta perspectiva: “Jesucristo recorre a la inversa el camino de Adán. En oposición a Adán, Él es realmente “como Dios“. Pero este ser –como Dios–, la divinidad, es ser–Hijo y así la relación es completa. “El Hijo no hace nada desde sí mismo“ (*Jn.* 5, 19–30). No tiene nada propio. Por eso, la verdadera divinidad no se aferra a su autonomía, a la infinitud de su capacidad y de su voluntad. Recorre el camino en el sentido contrario: se convierte en la total dependencia, en “el siervo“. El pecado de Adán es, en esencia, una negativa a la verdad, vive en la irrealidad de querer ser un pseudo–dios y se encuentra por eso bajo el dominio de la apariencia o de la muerte. “Si coméis de él (si negáis los límites creaturales) ciertamente moriréis“. Y como Cristo, el Redentor, no va por el camino de la fuerza, sino por el del amor, es capaz de descender hasta el engaño de Adán, hasta la muerte y poner en alto allí la verdad y dar la vida, para “reunir los hijos de Dios dispersos“ por el pecado, “al atraer todo hacia sí“, restaurando el orden relacional”³⁸.

35 Cfr. *Eph.* 1, 10.

36 TERTULIANO, *De anima*, 6.

37 *Phil.* 2, 5–7.

38 J. RATZINGER, *Creación y pecado*, cit. Cfr. P. RODRÍGUEZ, “*Omnia traham ad meipsum. El sentido de Juan 12, 32 en la experiencia espiritual de Mons. Escrivá de Balaguer*”, Romana, vol. VII, n. 13, 1991, pp. 331 ss. Para una metafísica relacional –insinuada por Sto. Tomás en su concepción del “orden” finito de la participación en el Ser, fundado en el respeto creatural al *Ipsum Esse* y cotejada con el correlacionismo de Amor Riubal y la respectividad zubiriana, entre otros sistemas de pensamiento sensibles a la constitutiva dimensión relacional de la persona, tan presente en el Concilio Vaticano II (*Gaudium et Spes*, nn. 12 d, 25, 32 y *Lumen Gentium*, n. 9) y en la antropología de Juan Pablo II– puede encontrarse amplia información en mi estudio “*Fundamento ontológico de la persona*”.

Así, Cristo se convierte en el nuevo Adán, con el que el ser humano comienza de nuevo. “El Hijo del hombre nacido de mujer – dice S. Irineo– recapitula en sí mismo a aquel hombre primordial del que se hizo la primera mujer, para que así como nuestra stirpe descendió a la muerte a causa de un hombre vencido, ascendamos a la vida gracias a un hombre vencedor. El enemigo no hubiera sido vencido con justicia si el vencedor no hubiera sido un hombre nacido de mujer, por la que el enemigo venció”³⁹.

La cruz, el lugar de su obediencia, se convierte en la imagen opuesta de la serpiente, como dice S. Juan en su Evangelio⁴⁰. De este árbol viene no la palabra de la tentación, sino la palabra del amor salvador, la palabra de la obediencia.

Por eso, el misterio eucarístico, como presencia sacramental de la Cruz –verdadero árbol de vida–, atraviesa el fuego inflamado de la espada de fuego del querubín, y la planta como verdadero eje que endereza el universo, cuando con nuestra cooperación acogemos su invitación a imitar la entrega de su amor obediente en unión al nuevo Adán, cabeza de la nueva humanidad redimida.

Se supera así el orden originario del universo centrado en el primer Adán: “*Mirabilius reformasti quam condidisti*”.

Los Salmanticenses dicen que no sería digno de la bondad divina y de su poder el restaurar simplemente al hombre al primer estado. “Sería hasta cruel, permitir tal catástrofe, si iba a ser inútil”. Entonces, ¿por qué Dios ha tolerado la caída? Para construir con las ruinas del primer universo, del universo de la gracia adámica, del “universo de la creación“, un universo más elevado, más misterioso, más divino, el “universo de la gracia crística“, el “universo de redención“. El primer universo estaba centrado en Adán, que era un puro hombre y no debía conocer la muerte. El segundo universo está centrado en Jesús, que es Dios, conocerá la muerte y sus amarguras, para entrar en la resurrección. En el primer universo no tenía parte el mal; en el segundo universo, la parte del mal, que es inmensa, está

Inmanencia y trascendencia", Anuario filosófico, vol. 27 (1994), pp. 893–922. Ahi se citan y resumen los escritos que dediqué al tema en los años 60, intentando justificar la fórmula definitoria de la persona como *distinctum subsistens respectivum*, especialmente en "*Persona y respectividad*", Actas del XIII Congreso Mundial de Filosofía de México, 1963, tomo II, pp. 126–138.

³⁹ SAN IRENEO, *Adversus haereses*, 5, 21, 1.

⁴⁰ *Ioh.* 3, 14.

vencida por un amor más inmenso todavía⁴¹.

San Francisco de Sales lo expresa espléndidamente: “Nuestra perdición nos ha sido provechosa porque, en efecto, la naturaleza humana ha recibido mayor gracia por la Redención de su Salvador que la que jamás hubiera recibido por la inocencia de Adán si hubiera perseverado en ella. Porque, aun cuando la divina Providencia ha dejado en el hombre, entre la gracia misma de su misericordia, grandes huellas de su severidad (como por ejemplo la obligación de morir, las enfermedades, los sufrimientos, la rebelión de la sensualidad), el favor celeste, sobrenadando a todo eso, se place en convertir todas esas miserias para el mayor provecho de los que le aman. Así como el arco iris al acariciar el aspálato lo vuelve más oloroso que el lirio –dice en un delicioso barroquismo muy de la época–, así la redención de Nuestro Señor llegándose a nuestras miserias las vuelve más útiles y amables de los que hubiera nunca llegado a ser la inocencia original. Ciertamente, con el riego de la Sangre de Nuestro Señor hecho con el hisopo de la cruz, hemos sido devueltos a una blancura incomparablemente más excelente que la de la nieve de la inocencia”⁴².

4. Las enseñanzas de la Iglesia sobre las consecuencias del pecado original para la humanidad

Los textos bíblicos sobre la universalidad y sobre el carácter hereditario del pecado, como “congénito“ a la naturaleza, en el estado en el que todos los hombres la reciben en la misma concepción por parte de los padres, nos introduce en el examen más directo de la doctrina católica sobre el pecado original.

El nuevo Catecismo de la Iglesia Católica presenta una síntesis espléndida de la historia del dogma: “La doctrina de la Iglesia sobre la transmisión del pecado original fue precisada sobre todo en el siglo V, en particular bajo el impulso de la reflexión de S. Agustín contra el pelagianismo, y en el siglo XVI, en oposición a la Reforma protestante. Pelagio sostenía que el hombre podía, por la fuerza natural de su voluntad libre, sin la ayuda necesaria de la gracia de

41 Ch. JOURNET, *Charlas sobre la gracia*, Madrid, 1979, p. 136 ss.

42 S. FRANCISCO DE SALES, cit. por Journet.

Dios, llevar una vida moralmente buena: así reducía la influencia de la falta de Adán a la de un mal ejemplo. Los primeros reformadores protestantes, por el contrario, enseñaban que el hombre estaba radicalmente pervertido y su libertad anulada por el pecado de los orígenes; identificaban el pecado heredado por cada hombre con la tendencia al mal (*concupiscentia*), que sería insuperable. La Iglesia se pronunció especialmente sobre el sentido del dato revelado respecto al pecado original en el II Concilio de Orange en el año 529 (cfr. Dz. 371–372) y en el Concilio de Trento, en el año 1546 (cfr. Dz. 1510–1516)⁴³.

El concilio de Trento (sesión V), a veces sigue a la letra las definiciones antipelagianas de los sínodos de Cartago y de Orange. Nuestros primeros padres (el Decreto dice: *Primum hominem Adam*), en el paraíso terrenal –por tanto, en el estado de justicia y perfección originales– pecaron gravemente, transgrediendo el mandato divino. Debido a su pecado perdieron la gracia santificante; perdieron, por tanto, además, la santidad y la justicia en las que habían sido constituidos desde el principio, atrayendo sobre sí la ira de Dios. Consecuencia de este pecado fue la muerte como nosotros la experimentamos. El Tridentino condena la doctrina de que Adán perdió para sí sólo, y no también para nosotros, la justicia y la santidad que había recibido de Dios; y aquella otra de que Adán transmitió a sus descendientes únicamente la muerte y los sufrimientos corporales, pero no la “culpa” del pecado. Positivamente enseña que el pecado, que *es muerte del alma*, se propaga de Adán a todos sus descendientes por generación, no por imitación, y que es inherente a cada individuo: *inest unicuique proprium*. Tal pecado se borra por los méritos de la redención de Jesucristo, los cuales se aplican ordinariamente tanto a los adultos como a los niños por medio del sacramento del Bautismo. Por eso, aún los niños recién nacidos reciben el bautismo para remisión de los pecados.

Juan Pablo II puntualiza: “En este contexto aparece claro que el pecado original en ningún descendiente de Adán tiene el carácter de culpa personal. Es la privación de la gracia santificante en una naturaleza que, por culpa de los progenitores, se ha desviado de su fin sobrenatural. Es un “pecado de la naturaleza”, referible sólo analógicamente al “pecado de la persona”. En el estado de justicia

43 CEC, n. 406.

original, antes del pecado, la gracia santificante era como la “dote” sobrenatural de la naturaleza humana. En la “lógica” interior del pecado, que es rechazo de la voluntad de Dios, dador de este don, está incluida la pérdida de Él. La gracia santificante ha dejado de constituir el enriquecimiento sobrenatural de esa naturaleza que los progenitores transmitieron a todos sus descendientes en el estado en que se encontraban cuando dieron inicio a las generaciones humanas. Por esto el hombre es concebido y nace sin la gracia santificante. Precisamente este “estado inicial” del hombre, vinculado a su origen, constituye la esencia del pecado original como una herencia (*peccatum originale originatum*, como se suele decir)⁴⁴.

5. Pecado del mundo y pecado original.

Algunos autores confunden el “ambiente de pecado” –que de algún modo induce a pecar a los hombres– con el pecado original (Hulsboch, Dubarle, Schoonenberg, Catecismo holandés)⁴⁵. En general, suelen estos autores negar valor dogmático a la definición tridentina en sí misma, a no ser que sea reinterpretada en clave desmitologizante. Consideran que repugna con la idea de evolución la visión de un hombre primitivo dotado de integridad e inmortalidad. Es decir, niegan el estado de justicia original de una pareja primordial. Adán sería símbolo de la humanidad (nombre colectivo) dominada por el ambiente pecaminoso –educación y ejemplo inductores del mal– que afectaría intrínsecamente a cada sujeto personal en cuanto constituido por las relaciones interpersonales. Por su condición pecaminosa, el mundo impide que el individuo llegue a una justa percepción de los valores morales y religiosos y que reciba la gracia, con la cual podría vencer la fuerza del pecado, ya que dicha gracia se recibe ordinariamente mediante la acción de los demás. Privado así de ayuda, el hombre es llevado necesariamente a pecar. Ese ambiente pecaminoso está formado por

44 *Audiencia General*, 6–X–1986.

45 Cfr. C. POZO, *Correcciones al Catecismo holandés*, Madrid, 1966. Es muy clarificadora, en orden a evitar el confusionismo dominante, la distinción que se hace de tres sentidos de la expresión de moda “pecado social”, en la *Reconciliatio et poenitentia*, n. 16.

las culpas de todos los hombres (*peccatum mundi*), simbolizadas por la de Adán o integrándose en un todo con ésta. El pecado original equivaldría, pues, a la incapacidad en que se encuentra la criatura de realizarse moral y sobrenaturalmente en cuanto situada en un mundo y en una humanidad pecadores.

Juan Pablo II expone en su catequesis la clarificación conceptual que hace la *Reconciliatio et poenitentia*, al distinguir el pecado original del pecado del mundo. El pecado original es contraído, no cometido, como propio de cada uno y tiene –analógicamente– razón de “culpa” en cuanto, por vía de generación, enlaza con la voluntad de Adán, cabeza de estirpe humana (el cual perdió para sí y sus descendientes el don gratuito de justicia original). El “pecado del mundo”, es consecuencia del ambiente pecaminoso causado por el pecado original y los personales que fueron siguiendo “como una invasión de pecado”. El nuevo Catecismo lo resume bien: “Las consecuencias del pecado original y de todos los pecados personales de los hombres confieren al mundo en su conjunto una condición pecadora, que puede ser designada con la expresión de S. Juan: “el pecado del mundo” (*Jn. 1, 21*). Mediante esta expresión se significa también la influencia negativa que ejercen sobre las personas las situaciones comunitarias y las estructuras sociales que son fruto de los pecados de los hombres (cfr. *Reconciliatio et poenitentia*, n. 16)”⁴⁶.

Por lo demás, mientras puede defenderse, según las declaraciones del Magisterio, un evolucionismo moderado, “cuando se trata de otra hipótesis, la del llamado poligenismo, los hijos de la Iglesia no gozan de la misma libertad. Porque los fieles no pueden abrazar la sentencia de los que afirman o que después de Adán existieron en la tierra verdaderos hombres que no procedieron de aquél como del primer padre de todos por generación, o que Adán significa una especie de muchedumbre de primeros padres. No se ve en modo alguno cómo puede esta sentencia conciliarse con lo que las fuentes de la verdad revelada y los documentos del Magisterio de la Iglesia proponen sobre el pecado original, que procede del pecado verdaderamente cometido por un solo Adán y que, transmitido por generación, es propio de cada uno” (Pío XII, Enc. *Humani generis*,

46 CEC, n. 405. La Audiencia General del 5-XI-1986 fue dedicada íntegramente a este tema de la dimensión social del pecado personal y al concepto bíblico "pecado del mundo" (*Jn. 1, 29*), que no puede identificarse con el pecado original.

Dz. 3897). Volveremos sobre el tema al exponer la evolución y el origen del hombre, en la IV parte de este estudio (“aproximación científica”).

6. Estado del hombre caído. (Consecuencias punitivas del pecado original)

El nuevo Catecismo ofrece también un espléndido resumen de la doctrina de la Iglesia sobre este punto.

“Aunque propio de cada uno (cfr. Concilio de Trento, Dz. 1513), el pecado original no tiene, en ningún descendiente de Adán, un carácter de falta personal. Es la privación de la santidad y de la justicia originales, pero la naturaleza humana no está totalmente corrompida: está herida en sus propias fuerzas naturales, sometida a la ignorancia, al sufrimiento, y al imperio de la muerte e inclinada al pecado (esta inclinación al mal es llamada “concupiscencia”). El Bautismo, dando la vida de la gracia de Cristo, borra el pecado original y devuelve el hombre a Dios, pero las consecuencias para la naturaleza, debilitada e inclinada al mal, persisten en el hombre y lo llaman al combate espiritual”⁴⁷. Analicemos el texto.

6.1 Despojo de los bienes sobrenaturales (spoliatus gratuitis)

Aunque no perdió el hombre los dones naturales, la privación – no simple carencia– de la gracia y de los bienes preternaturales configuran una situación de despojo y de pena.

La ausencia de gracia santificante, si se considera como una aversión del hombre respecto a Dios, tiene carácter de culpa, mientras que, si se considera como aversión de Dios respecto al hombre, tiene carácter de pena o castigo.

Por su parte, la carencia de los dones preternaturales lleva consigo que el hombre se halla sometido a la concupiscencia, a los sufrimientos y a la muerte. Jesucristo Redentor nos devuelve el más importante de esos dones, esto es, la gracia santificante, pero no la

⁴⁷ CEC, n. 408.

inmortalidad, ni la inmunidad de la concupiscencia. Éstas persisten aún después de haber sido quitado el pecado original, aunque no ya como pena o castigo, sino como oportunidades para ejercitar la virtud⁴⁸.

6.2 Vulneración de los bienes naturales (*vulneratus in naturalibus*).

Frente a lo que sostendrían Bayo y Jansenio, a saber, que por causa del pecado original la naturaleza humana se había corrompido esencialmente –y, como consecuencia de ello, que se había extinguido totalmente el libre albedrío– el Concilio de Trento había definido que éste, aunque quedó atenuado, no se perdió después del pecado de Adán (Canon 5 sobre la justificación)⁴⁹. “El hombre fue mudado en peor según el cuerpo y el alma”, precisa el Concilio de Orange en el canon 1, del que se hace eco el Decreto tridentino. En cuanto al cuerpo, la mortalidad y la pasibilidad, cuyo fundamento radica en la pérdida de los dones preternaturales de inmortalidad e impassibilidad; en cuanto al alma, el deterioro o “herida” se basa en la pérdida del don preternatural de la inmunidad de concupiscencia. Los teólogos, siguiendo en esto a Santo Tomás, enumeran cuatro heridas que afectan a las cuatro virtudes cardinales: a) la ignorancia que afecta a la prudencia; b) la malicia a la justicia; c) la fragilidad a la fortaleza; d) la concupiscencia (apetito desordenado) que afecta a la templanza.

En la situación en la que ha llegado a encontrarse la naturaleza

48 CASCIARO – MONFORTE, o.c., p. 496, señalan la importancia que tiene para el diálogo teológico el texto sapiencial de Sirac: "El hizo al hombre desde el principio y lo dejó en manos de su albedrío. Si tú quieres, guardarás mis mandamientos, cumplirás fielmente su beneplácito. Ante ti he puesto fuego y agua: a donde quieras extenderás tu mano. Ante los hombres está la vida y la muerte: lo que apetece a cada uno se le dará, porque grande es la sabiduría del Señor" (Sir. 15, 14–18). Este texto da a entender que no sólo Adán y Eva fueron seres libres, sino que incluso en el estado de humanidad lapsa (caída), en que se mueve el Antiguo Testamento, o mejor, lapsa sed nondum redempta, el hombre sigue teniendo libertad y no ha perdido una cierta capacidad de sabiduría.

49 J. IBÁÑEZ – F. MENDOZA, *Dios Creador y Enaltecedor*, Madrid, 1983, pp. 334–338. Expone muy bien la equilibrada doctrina de Sto. Tomás, que no ha sido en modo alguno superada.

después del pecado, y especialmente por la inclinación del hombre más hacia el mal que hacia el bien, se habla de “fomes al pecado” (*fomes peccati*), que fue llamado por el Concilio de Trento también “concupiscencia”. El Decreto tridentino precisa claramente que la “concupiscencia” en sí misma aún no es pecado, pero: *ex peccato est et ad peccatum inclinat*.

Juan Pablo II subraya que, “según las enseñanzas de la Iglesia, se trata de un deterioro relativo, no absoluto, ni intrínseco a las facultades humanas. Pues el hombre, después del pecado original, puede conocer con la inteligencia las fundamentales verdades naturales, también las religiosas y los principios morales. Puede también hacer buenas obras. Así pues, se debería hablar de un oscurecimiento de la inteligencia y de un debilitamiento de la voluntad, de “heridas” de las facultades espirituales y de las sensitivas, más que de una pérdida de sus capacidades esenciales también en relación con el conocimiento y el amor de Dios”⁵⁰. De ahí la necesidad moral de la gracia sanante para conocer y practicar en su integridad la verdad religiosa y la verdad del bien ético–natural y la absoluta necesidad de la gracia elevante de Cristo para poder “orientarse hacia los bienes sobrenaturales que constituyen su plena realización y salvación”⁵¹.

Aceptando que la naturaleza humana no quedó “esencialmente corrompida” como dicen los protestantes, los teólogos católicos se preguntan si el pecado original llegó a “deteriorar intrínseca o extrínsecamente” las fuerzas de la naturaleza humana, por ejemplo, las potencias del alma. La opinión más equilibrada y segura es la de Santo Tomás, según el cual la naturaleza humana no fue intrínsecamente deteriorada por el pecado original, de suerte que éste no destruyó ni disminuyó en nada los principios intrínsecos que constituyen la naturaleza humana; pero sí la deterioró extrínsecamente, ya que el hombre tiene ahora mayores obstáculos para guardar la ley natural. Del pecado original se deriva cierta inclinación al pecado, no directamente –como ocurre con los pecados personales– sino indirectamente, al removerse los impedimentos que obstaculizan el pecado, es decir, la justicia original, que impedía los movimientos desordenados, de la misma forma en que de una enfermedad natural surgen indirectamente

⁵⁰ *Audiencia General*, 8–X–1986.

⁵¹ *Ibidem*.

movimientos corporales desordenados⁵².

El Credo del pueblo de Dios de 1968 –profesión de fe, pronunciada por Pablo VI al concluir el Año de la Fe– ofrece una excelente síntesis de toda esta doctrina: “Creemos que en Adán todos pecaron, lo cual quiere decir que la falta original cometida por él hizo caer la naturaleza humana, común a todos los hombres, en un estado en que experimenta las consecuencias de esta falta y que no es aquel en el que se hallaba la naturaleza al principio de nuestros padres, creados en santidad y justicia y en el que el hombre no conocía ni el mal ni la muerte. Esta naturaleza humana caída, despojada de la vestidura de la gracia, herida en sus propias fuerzas naturales y sometida al imperio de la muerte, se transmite a todos y en este sentido todo hombre nace en pecado. Sostenemos, pues, con el Concilio de Trento, que el pecado original se transmite con la naturaleza humana, no por imitación, sino por propagación y que por tanto es propio de cada uno. Creemos que nuestro Señor Jesucristo, por el sacrificio de la Cruz, nos rescató del pecado original y de todos los pecados personales cometidos por cada uno de nosotros, de modo que, según afirma el Apóstol, donde había abundado el pecado, sobreabundó la gracia”.

Este texto luminoso de Pablo VI confirma también que “toda la doctrina revelada sobre el pecado, y en particular sobre el pecado original, hace siempre rigurosa referencia al misterio de la Redención”⁵³, tal y como ha sido presentada por Juan Pablo II en su autorizada catequesis.

⁵² *Summ. Theol.* I-II q. 82 a. 1 ad 3m. IBÁÑEZ – MENDOZA, o.c., p. 338 ss, donde se exponen las tres opiniones clásicas de la teología católica.

⁵³ *Audiencia General* 8-X-1986. Subrayado por JUAN PABLO II en el texto de l' *Observatore romano*.

CAPÍTULO V

EL PROTOEVANGELIO, REINA DE LAS PROFECÍAS, SÍNTESIS DE LA MARIOLOGÍA Y DE LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN

“Tras la caída, el hombre no fue abandonado por Dios al poder de la muerte. Al contrario, Dios lo llama (cfr. *Gn.* 3, 9) y le anuncia de modo misterioso la victoria sobre el mal y el levantamiento de su caída (cfr. *Gn.* 3, 15). Este pasaje del *Génesis* ha sido llamado “Protoevangelio“, por ser el primer anuncio del Mesías redentor, anuncio de un combate entre la serpiente y la Mujer, y de la victoria final de un descendiente de ésta”. (CEC, 415)

1. El Protoevangelio en el contexto de la sentencia de Dios tras la caída original.

El contexto es bien conocido (cfr. Capítulo II). Después de un juicio sumario, Dios pronuncia su sentencia no sólo contra los progenitores que habían prevaricado, sino también y principalmente contra la serpiente que los había inducido a la prevaricación. Los castigos que anuncian las tres sentencias divinas a los tres culpables –hombre, mujer y serpiente– son concebidos de forma que los reos de culpa son castigados por Dios y al mismo tiempo por sus víctimas. Eva recibirá el castigo de Dios y de su marido; Adán, además del castigo divino vendrá castigado también por los efectos de la maldición de la tierra, y, finalmente, la serpiente, lo será a su vez por Dios y por Eva. En esta línea se sitúa, por contraste, el anuncio del Protoevangelio, prometiendo una futura revancha del

género humano contra la serpiente, que es maldecida de forma incondicional. Con esta profecía, pues, Dios consuela a nuestros progenitores, con la esperanza de una victoria plena y perfecta sobre la serpiente diabólica triunfante¹.

He aquí el texto de la profecía, o sea, las palabras de condenación dirigidas por Dios a la serpiente engañadora según el original hebreo: “Pongo enemistad entre Ti (la serpiente), y la mujer, entre tu linaje y el suyo. El linaje de la mujer te quebrantará la cabeza y tú le morderás a él el calcañar”.

Hace notar Juan Pablo II que la primera respuesta del Señor Dios al pecado del hombre, contenida en *Gn.* 3, nos permite conocer desde el principio a Dios como infinitamente justo y al mismo tiempo infinitamente misericordioso. “Tenemos así la certeza de que Dios, que en su santidad trascendente aborrece el pecado, castiga justamente al pecador, pero en su inefable misericordia, al mismo tiempo, lo abraza con su amor salvífico, pues anuncia esta victoria salvífica del bien sobre el mal, que se manifestará en el Evangelio mediante el misterio pascual de Cristo crucificado y resucitado”².

En el momento en que el enemigo acaba de alcanzar una victoria sobre el hombre y la mujer, Dios anuncia un cambio total de situación. Ofrece la garantía de su propio triunfo sobre el poder del mal, de manera que queda asegurada la felicidad más alta que está reservada al destino de los hombres.

El Padre es el primero en sufrir por los pecados que se cometen, ya que el pecado es una ofensa que hiere su amor. El pecado no puede causar ningún daño al Padre ni quitarle lo que posee, pero le hiere y le entristece.

Sin embargo, según la parábola del hijo pródigo, el padre está dispuesto a perdonar, siempre que su hijo se arrepienta: su perdón es total, borra todas las culpas y restablece al hijo en su dignidad. Y ese perdón se concede con gozo.

El Padre revela su proyecto de enviar a su propio Hijo para el combate decisivo contra Satanás y la liberación de la humanidad. Se trata, por tanto, de un proyecto en el que se manifiesta en el más alto grado la generosidad divina³.

El que anunciaba la victoria tenía que consentir en pagar el

1 Cfr. CASCIARO – MONFORTE, o.c., p. 498.

2 *Audiencia General*, 17–XII–1986.

3 J. GALOT, *Dieu et la femme*, Sintal, Louvain 1986, 39–43. 188–190. 248–249.

mismo precio de esa victoria. El Padre realizó el gesto más generoso al enviar a la muerte a su Hijo querido; lo hizo en favor de aquellos que habían merecido un castigo por su pecado.

El versículo, muy comentado por exégetas, teólogos y mariólogos, comenzó a ser llamado “Protoevangelio” por el teólogo protestante Lorenzo Rethius, quien escribe en 1638: “Merece ese nombre, porque es el primer evangelio, esta buena noticia que alentó al género humano privado de la gracia de Dios”⁴. Este “oráculo de Yahwéh” ha sido llamado la “reina de todas las profecías”, la primera y el fundamento de todas las que vienen luego, que no son más que determinaciones ulteriores de la misma. “Es como el primer símbolo de fe propuesto por Dios desde la aurora del mundo a la humanidad pecadora en las primeras páginas de su historia. Este oráculo divino, colocado sobre la cuna del género humano, fue llevado por él en sus migraciones y en sus dispersiones por la tierra, pero dividido y alterado como él mismo, de modo que no ofrecía ya, fuera del pueblo hebreo, más que fragmentos de verdad mezclados con fábulas. Sin embargo, en estos fragmentos lo que más se ha conservado es el gran papel otorgado a la mujer que debe traer al mundo al Liberador”⁵. Es verdaderamente “el oráculo de los oráculos, todo el Nuevo Testamento en el Antiguo, toda la historia del mundo en un versículo”⁶.

Juan Pablo II explica en su catequesis que “el anuncio de *Gn.3* se llama Protoevangelio, porque se ha encontrado su confirmación y su cumplimiento sólo en la Revelación de la Nueva Alianza que es el Evangelio de Cristo. En la Antigua Alianza, este anuncio se recordaba constantemente de diversos modos, en los ritos, en los simbolismos, en las plegarias, en las profecías, en la misma historia

4 Cit. por C. POZO, *María en la Obra de la Salvación*, Madrid, 1990, 2ª ed., p. 147.

5 Cfr. ROSCHINI, *La Madre de Dios según la fe y la teología*, Madrid, 1959, vol. I, p. 230.

6 *Ibidem*. Cita como ejemplo el famoso pasaje de Isis y Osiris de Plutarco, donde después de haber dicho que la serpiente Tifón había trastornado todo por su envidia y malignidad, y llenado de males el cielo y la tierra, añade él: “Y después fue castigado por ello y la mujer y la hermana de Osiris tomaron venganza, extinguiendo y superando su rabia y su furor”. Es, en efecto, frecuente encontrar en las tradiciones religiosas de muchos pueblos, la idea de una mujer que debe traer al mundo al Salvador de los hombres; como un eco, quizás, de ese oráculo de Yahwéh pronunciado en los orígenes del género humano.

de Israel como “pueblo de Dios” orientado hacia un final mesiánico, pero siempre bajo el velo de la fe imperfecta y provisional del Antiguo Testamento. Cuando suceda el cumplimiento del anuncio en Cristo, se tendrá la plena revelación del contenido trinitario y mesiánico implícito en el monoteísmo de Israel. El Nuevo Testamento hará descubrir entonces el significado pleno de los escritos del Antiguo Testamento, según el famoso aforismo de San Agustín: *in vetere Testamento novum latet, in novo vetus patet*⁷.

Pero es, sobre todo, de gran interés su estudio en el diálogo con la Ortodoxia y el «mundo» de la Reforma que inaugurara Lutero. Me parece de especialísimo valor, por razones ecuménicas, la imagen de la Mujer del Génesis y del Apocalipsis, anuncio y cumplimiento, alfa y omega, del misterio de salvación que se realiza en la Iglesia. No se ha advertido suficientemente que esta imagen de la Mujer Esposa del nuevo Adán, cabeza de la estirpe espiritual de la Mujer, evoca –en síntesis– los aspectos complementarios del misterio de Comunión que es la Iglesia, cerrando así, el camino al peligro de reduccionismos, especialmente en los que se refiere a aquellos aspectos de la dogmática católica que ofrecen dificultad, sea a los teólogos ortodoxos, sea a los protestantes. Estoy personalmente convencido de que la imagen de la Mujer, esposa y madre, es privilegiada para mostrar tanto la razón formal del *munus petrinum* como un servicio indispensable a la comunión radicalmente subordinado a la dimensión mariana y sacramental de la Iglesia, como también la necesaria cooperación activa con el *Unus Mediator* que niega la Reforma.

La imagen de la Mujer Esposa evoca, en efecto, la perspectiva de la Alianza salvífica de Dios con su Pueblo. Como Esposa está llamada la Mujer –María, la Iglesia– a cooperar con el nuevo Adán en el nacimiento y desarrollo de la nueva vida. No tengamos miedo en recorrer la vía mariológica. La Ortodoxia nos acompaña en ese camino, y, en todo caso, María atrae a sus hijos, conduciéndolos al Primogénito entre muchos hermanos. El gran obstáculo en el camino ecuménico está en los prejuicios de viejas raíces históricas y malentendidos, pues nuestras pupilas no están suficientemente purificadas y dilatadas por el amor.

Pero desde un punto de vista más doctrinal, el obstáculo estaría –no sin alguna dependencia con lo que acabo de apuntar– en los

⁷ *Audiencia General*, 17–XII–1986.

hábitos mentales que nacen de presupuestos noéticos de la fe. Coincidiendo con el juicio de K. Barth cuando afirma que el *motivo* (todos los demás parecen *cortos de vista y poco serios*) por el que un reformado *no puede hacerse católico*, está precisamente en un presupuesto o preámbulo de la fe misma: la *analogía entis* que sería la misma larva diabólica del Anticristo. Creo que es el nominalismo de la Filosofía subyacente a la Reforma –confesado por el mismo Lutero– el que impide el acceso noético a la noción de participación, que funda esa analogía, (sin la que no es posible ninguna *analogía fidei*). Pero, sin ella como perspectiva metódica, el verdadero sentido de la mediación maternal de María (y la de la Iglesia como comunidad sacerdotal, que de ella deriva), son imposibles de entender. *Unus Mediator*, sí. Pero aquella mediación participada nada añade a la plenitud fontal de Mediación y de gracia capital de Cristo, como la creación nada añade al Ser (no hay *plus entis, sed plura entia*). Aquel *pleroma* de la Cabeza <<*no excluye*, sino que suscita en sus criaturas una múltiple cooperación que participa de la fuente única>>.

Creo que se pueden descubrir en Gén. 3, 15 (en estado latente y síntesis armoniosa) la historia salvífica en su dimensión mariana y eclesiológica, dentro del sentido pleno de ese versículo, si tenemos en cuenta la unidad de la Sagrada Escritura (partiendo de un cuidadoso análisis textual como punto de partida irrenunciable), la tradición viva y la analogía de la fe. Anticipo como orientación al lector lo que puede concluirse de esa hermeneútica comprensiva.

El linaje en sentido colectivo, no es sólo, como suele decirse, la estirpe física de Eva, de la que Cristo se hace solidario como nuevo Adán, en el seno de la nueva Eva (María), en el *fiat* de la Encarnación. Es también en un segundo plano, el linaje espiritual de la nueva Eva, o pueblo de Dios, cuerpo místico del <<*descendiente* de la Mujer, que participa en el triunfo de su cabeza sobre la serpiente, al que asocia a su Madre (*conteret caput*). Es, pues, el *pueblo mesiánico*, que tiene por cabeza a Cristo>>, el linaje en singular, en el que *habita el Espíritu Santo como en un templo* (Cf. LG, 9b), que nace, como nueva Eva, a imagen de la Mujer, María, en el sueño de la muerte del Calavario (la mordedura del talón); como esposa que adquiere para sí, radiante de belleza, con el don de su vida, por el que le entrega el don del Espíritu Santo, purificándola, abrigándola y alimentándola con *dones jerárquicos y carismáticos* (LG, 4^a). Siendo esposa, está llamada a tener parte en

la lucha con la serpiente enemiga de su Esposo y Cabeza en la unión esposnal –libre don del Esposo– por la cual forman un solo cuerpo con la fuerza del Espíritu del que es Templo por Él vivificado, hasta la consumación del Reino de Dios.

Analicemos en texto de este versículo bíblico verdaderamente capital, cuya plenitud de sentido apenas puede subrayarse.

2. Exégesis de las tres frases del versículo

En tres breves frases el *Protoevangelio*, es decir, primera buena nueva, dejan entrever la voluntad salvífica de Dios ya desde los orígenes de la humanidad. En efecto, frente al pecado, según la narración del autor sagrado, la primera reacción del Señor no consistió en castigar a los culpables, sino en abrirles una perspectiva de salvación comprometerlos activamente en la obra redentora, mostrando su gran generosidad también hacia quienes lo habían ofendido.

Las palabras del Protoevangelio revelan, además, el singular destino de la mujer que, a pesar de haber precedido al hombre al ceder ante la tentación de la serpiente, luego se convierte, en virtud del plan divino, en la primera aliada de Dios. Eva fue la aliada de la serpiente para arrastrar al hombre al pecado. Dios anuncia que, invirtiendo esta situación, él hará de la mujer de la mujer la enemiga de la serpiente⁸.

8 JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 24-I-1996, n. 2.

2.1. Pongo enemistad entre ti y la mujer.

2.1.1. “Pongo” (*ashit*). En primera persona del singular y referido a Dios que habla, indica que es Dios quien establece la enemistad, de la que se habla enseguida. Una vez rota por el pecado la amistad con Dios, sólo Dios puede restablecerla poniendo una enemistad contraria, es decir, una enemistad con respecto al demonio, con el que el hombre, la humanidad, tenía una cierta connivencia o amistad a consecuencia del pecado: la salvación viene de Dios⁹.

Para entender todo el alcance salvífico de este oráculo de Yahwéh debe tenerse en cuenta que el diablo adquirió, tras la caída, “un cierto dominio del hombre, aunque éste permanezca libre”¹⁰. El pecado original entraña “la servidumbre del que poseía el imperio de la Muerte, es decir, del diablo”¹¹. De estas palabras del oráculo de Yahwéh –comenta Juan Pablo II– se deduce que “si el pecado desde el principio está ligado a la libre voluntad y a la responsabilidad del hombre, también es verdad que el hombre, a causa del pecado, está enzarzado “en una dura batalla contra el poder de las tinieblas“. Está implicado y como “aherrojado entre cadenas“ (GS, n. 13), en el dinamismo oscuro de ese *mysterium iniquitatis*, que es más grande que él y que su historia terrena”¹².

2.1.2. “Enemistad” (*ebáh*). En hebreo y en el griego de los LXX no está en plural (en la Vulgata se dice: “pongo enemistades”), sino en singular, que connota una mayor radicalidad. El término *ebáh* alude a un tipo de enemistad que se da sólo entre personas –la serpiente lo es, como figura del demonio– habitual, implacable y que sólo se satisface con el derramamiento de sangre. Pero, por otra parte, la forma verbal hebrea (*ashit*) es un imperfecto que empieza ahora, pero que va a perdurar en el futuro en un *crescendo* de intensidad en la lucha dramática que concluye con la derrota final de la serpiente por la mujer¹³. “Enzarzado en esta pelea, el hombre ha

9 POZO, o.c., p. 148.

10 Concilio de Trento, Dz. 1511.

11 *Heb.* 2, 14.

12 *Audiencia General*, 10–XII–1986.

13 POZO, *ibid.* Vid. COPPENS, “*Le Protoevangile. Un nouvel essai d'exégèse*”, *Eph. Theol. Lov.*, n. 26, 1950, pp. 5–36.

de luchar continuamente para acatar el bien, y sólo a costa de grandes esfuerzos, con la ayuda y gracia de Dios, es capaz de establecer la unidad en sí mismo”¹⁴.

De ahí –en palabras del nuevo Catecismo de la Iglesia Católica– la situación dramática del mundo: “Todo entero yace en poder del maligno (*1 Jn.* 2, 19; cfr. *1 Pet.* 5, 8), hace de la vida del hombre un combate”¹⁵. “Ignorar este hecho –la necesidad de luchar con “una naturaleza inclinada al mal“, que está en triste complicidad con los ángeles rebeldes– da lugar a graves errores en el dominio de la educación, de la política de acción social (cfr. *Centesimus annus*, n. 25) y de las costumbres”¹⁶.

2.1.3. “Entre ti (la serpiente) y la mujer”. Como vimos en el Capítulo I, la serpiente era una divinidad pagana a la que se daba culto en no pocas religiones de los pueblos vecinos a Palestina. Ahora bien, una idea muy repetida en la Escritura es que los dioses de los paganos son demonios¹⁷. El autor sagrado, al introducir en el relato –primero como tentador y después como sujeto al que Dios dirige una profecía de castigo– una serpiente, es decir, una divinidad pagana, está presentándonos de modo simbólico al demonio como tentador y como sujeto sobre el que recae el anuncio de un castigo que culmina en la destrucción de su poder¹⁸.

“La mujer” (*ha-ishsháh*) (con artículo determinado). Algunos ven ahí una referencia exclusiva a María¹⁹. Arguyen sus defensores que estamos ante una profecía –la primera entre todas ellas– pronunciada por Dios mismo en forma absoluta, no condicionada. La profecía siempre se refiere por su naturaleza a un suceso futuro y, por tanto, contiene siempre algo de nuevo, no existente aún, que puede ser diverso de las personas y de las cosas expresadas en el contexto. Sin embargo, el texto y el contexto parecen exigir, que la promesa hecha en *Gn.* 3, 15 se refiera de algún modo a Eva. En efecto el texto no nombra hasta entonces ninguna otra mujer fuera de Eva, y el contexto habla después de una victoria de la mujer

¹⁴ GS, n. 37.

¹⁵ CEC, n. 409.

¹⁶ CEC, n. 407.

¹⁷ Cfr. *Dt.* 32, 17; *Lev.* 17, 7; *Ps.* 106, 37; *1 Cor.* 10, 20; *Ap.* 9, 20.

¹⁸ POZO, o.c., p. 150.

¹⁹ Por ejemplo, ROSCHINI, que cita un elenco de autores de esa opinión (*ibid.*). La *Lumen Gentium* n. 56 parece favorecer la exégesis que ahí hacemos nuestra.

contra la serpiente.

La mujer del Protoevangelio es inicialmente Eva, pero sólo en cuanto es punto de partida de aquella enemistad y del anuncio del vencedor en la pelea –el linaje–. Por eso emplea un nombre genérico, no propio, y así no se pierde de vista a Eva –la mujer pecadora– y prevé que la enemistad continuará con una larga serie de mujeres, y sobre todo la que daría lugar a la victoria y al vencedor²⁰.

La lucha comienza con Eva, pero se perpetúa a través de los siglos con otras mujeres, hasta la Mujer por antonomasia, la nueva Eva, “madre de los vivientes”, de los que viven de la vida del Mesías triunfador de la muerte, asociada a Él en su victoria sobre la serpiente, como se afirma proféticamente al final del versículo. Así lo declara la proclamación dogmática de la Inmaculada *Munificentissimus Deus*: “Dios establece entre la mujer y la serpiente infernal “las mismas enemistades“ que entre el linaje de la mujer (Cristo) y el linaje de la serpiente”. Ahora bien, las enemistades de Cristo con la serpiente infernal son plenas, perfectas, triunfales, lo cual sólo puede decirse de María, la nueva Eva, hija de Eva, de su estirpe, representante –en virtud del principio de solidaridad– de Eva y de todas las mujeres, de toda su estirpe.

La clave hermeneútica está en la índole oracular del texto. Como ocurre con frecuencia en los textos proféticos de la Sagrada Escritura, además de un nivel inmediato y superficial, se da otro nivel más profundo en el que el texto se refiere a la mujer futura, según la doctrina hermeneútica del sentido eminente (en este caso literal *plenior* y espiritual típico).

Un ejemplo distinto puede hacer comprender en qué consiste este procedimiento literario. Unas palabras de Jesús que anunciaban que en el templo de Jerusalén no quedaría piedra sobre piedra, dieron pie a los discípulos para hacerle una pregunta: “Dinos cuándo será todo esto y cuál será la señal de tu venida y de la consumación del mundo” (*Mt.* 24, 3). Jesús responde con el conocido *discurso escatológico* (“Apocalipsis sinóptico”). Hasta tiempo relativamente reciente hubo una tendencia entre los escrituristas a dividir el discurso, señalando alternativamente qué versículos se referían a la ruina de Jerusalén y cuáles a los acontecimientos escatológicos. Hoy

20 CASCIARO – MONFORTE, o.c., p. 500.

se piensa, mas bien, que todo el discurso se refiere en un primer plano a la ruina de Jerusalén y que, en planos más profundos, hay que entenderlo del juicio de las naciones y del juicio final. Estos acontecimientos estarían ligados entre si como “tipo” y “antitipo”; la realización incoada es imagen de otro acontecimiento que constituiría el cumplimiento pleno de la profecía. Lo que se toma como tipo debe ser de orden inferior al antitipo (puesto que el tipo representa sólo la sombra de la verdad)²¹.

Un indicio claro para sospechar la existencia de un doble plano es que las afirmaciones bíblicas, entendidas del acontecimiento o la persona aludidos en el plano superficial, sólo pueden tener un cumplimiento imperfecto. Así ocurre en *Gn.* 3, 15. No olvidemos que estamos ante una sentencia de castigo. En este contexto, la oposición entre la “serpiente” y la “mujer” es ya un elemento punitivo para “la serpiente” y triunfal para “la mujer”. Sin excluir a Eva de esa oposición, es claro que ella nunca aparece después en la Biblia aureolada por esta luz triunfal, sino constantemente bajo la triste penumbra de la mujer vencida y seducida²². Por eso, detrás de Eva (“la mujer” en sentido inmediato) hay, en un nivel más profundo –en sentido *plenior*– otra mujer, una “nueva Eva”, en la que la enemistad con la serpiente –en su sentido de castigo para la serpiente y de triunfo para “la mujer”– tendría pleno cumplimiento²³.

La mujer del Protoevangelio sería, en conclusión, tanto Eva como María: Eva de modo inicial, imperfecto, y María de modo perfecto. La razón fundamental es ésta: las enemistades (imperfectas) entre el diablo y Eva con su linaje comienzan desde la penitencia de Eva, y debían tener un perfecto cumplimiento –a través de una larga serie de mujeres santas, en las que la tradición ha visto tipificada a María²⁴– entre María y su Hijo. En el v. 15 se habla proféticamente de otra mujer, de una mujer futura, diversa de aquella de la que el texto había hablado hasta aquel momento, puesto que sólo a esta mujer futura pueden atribuirse las enemistades absolutas (y por tanto, la impecabilidad) enunciadas en

21 C. POZO, *María en la Escritura y en la fe de la Iglesia*, Madrid, 1979, 4ª ed., 1988, p. 47.

22 Eclo. 25, 24; 2 Cor. 2, 3; I Tim. 2, 14.

23 POZO, *ibid.* Para la doctrina hermeneútica del sentido eminente, cfr. VACCARI, *De libris didacticis V.T.*, Romae, 1933, p. 23 y 125.

24 ROSCHINI, o.c., pp. 258–300 estudia amplísimamente esa tipología.

ese versículo.

“Los exegetas y los teólogos consideran que la luz de la nueva Eva, María, desde las páginas del Génesis se proyecta sobre toda la economía de la salvación, y ven ya en ese texto el vínculo que existe entre María y la Iglesia. Notemos aquí con alegría que el término *mujer*, usado en forma genérica por el texto del Génesis, impulsa a asociar con la Virgen de Nazaret y su tarea en la obra de la salvación especialmente a las mujeres, llamadas, según el designio divino, a comprometerse en la lucha contra el espíritu del mal.

Las mujeres que, como Eva, podrían ceder ante la seducción de Satanás, por la solidaridad con María reciben una fuerza superior para combatir al enemigo, convirtiéndose en las primeras aliadas de Dios en el camino de la salvación.

Esta alianza misteriosa de Dios con la mujer se manifiesta en múltiples formas también en nuestros días: en la asiduidad de las mujeres a la oración personal y al culto litúrgico, en el servicio de la catequesis y en el testimonio de la caridad, en las numerosas vocaciones femeninas la vida consagrada, en la educación religiosa en familia...

Todos estos signos constituyen una realización muy concreta del oráculo del Protoevangelio, que, sugiriendo una extensión universal de la palabra *mujer*, dentro y más allá de los confines visibles de la Iglesia, muestra que la vocación única de María es inseparable de la vocación de la humanidad y, en particular, de la de toda mujer, que se ilumina con la misión de María, proclamada primera aliada de Dios contra Satanás y el mal”²⁵.

25 JUAN PABLO II, *Audiencia general* (24-I-1996, n. 5).

2.2. Entre tu linaje y su linaje.

La palabra linaje –descendencia o semilla (*zera'*)– cuando se aplica a la posteridad humana, tiene normalmente un sentido colectivo²⁶, aunque a veces se aplica a un descendiente concreto individual²⁷. La palabra admite también un sentido moral que engloba a toda una colectividad que sigue el mismo fin (así, por ejemplo, *Is.* 1, 4). No hay aquí elemento alguno que suponga una limitación del sentido normal colectivo de la palabra *zera'* a su significado, más bien excepcional, de individuo. El modo absoluto de hablar de ambos “linajes” o “descendencias” impone el sentido colectivo.

Con respecto a la mujer, el “linaje” tiene su sentido inmediato de descendencia física (el Mesías); hace referencia también, en su sentido pleno, a la colectividad del “pueblo de Dios que tiene por Cabeza a Cristo”, que “recapitula” a los hijos de Dios dispersos por el pecado²⁸, en virtud de la misteriosa solidaridad del nuevo Adán con el linaje humano, con el que forma como “una persona mística” desde el *fiat* de la Encarnación, germen de la Iglesia que nacerá del misterio Pascual, en el corazón traspasado de la Mujer, madre de la Iglesia. Tal es “la descendencia espiritual de la Mujer” que participa de su virginal fecundidad el pueblo de Dios peregrinante, en lucha con la antigua serpiente, en una cooperación corredentora en la obra salvífica; ésta incluye las tribulaciones que esa enemistad provoca en sus miembros hasta el fin de la Historia.

La palabra “linaje” aplicada a la serpiente no puede tener más que un sentido moral. Se trata de una colectividad que sigue fines diabólicos. No se puede saber con certeza, por el análisis textual, si en esa colectividad hay que entender sólo a los demonios o han de incluirse también los hombres que siguen los principios del diablo, las “almas tentadoras”, juguete fácil de los “ángeles rebeldes”. Pero a la luz de la analogía de la fe, atendiendo al paralelismo bíblico –especialmente *Apoc.* 12– parece evidente la segunda opción. En todo caso, la enemistad individual entre la mujer y la serpiente (A) se prolonga en una enemistad colectiva entre sus respectivos linajes

²⁶ *Gen.* 13, 15; 17, 7; 22, 17, etc.

²⁷ *Gen.* 4, 25; 21, 13.

²⁸ *Jn.* 11, 52.

(B)²⁹.

2.3.– Él te aplastará la cabeza y tu le morderás el calcañar.

De nuevo la enemistad y la lucha se individualizan. Sin duda, “Él” hace referencia al linaje de la mujer. Pero en esta parte final de la frase no puede tratarse ya de linaje en sentido colectivo, sino de un individuo concreto del linaje de la mujer, un descendiente de la mujer. Nótese que como contrincante suyo no aparece ya el linaje de la serpiente, sino un ser muy concreto: la serpiente misma. Además, la descripción de la lucha está hecha con rasgos absolutamente individualizados: un pie se dirige contra una cabeza (de la serpiente) y la aplasta, mientras esa cabeza hace un movimiento instintivo de defensa, contra el calcañar de ese pie³⁰.

“Él” (*hu'*). Contra lo que supone la traducción de la Vulgata Clementina, según la cual sería la mujer (*ipsa*) la que aplastará la cabeza de la serpiente, hay que leer “Él” (*hu'*), y no “ella” (*hi'*),

29 POZO, o.c., p. 151. He desarrollado el sentido eclesiológico del versículo en J. FERRER ARELLANO, "*Eclesiología implícita en el Protoevangelio*", en *Eclesiología*, 30 años después de "Lumen Gentium". Actas del XV Simposio de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1994.

30 *Ibid.*, p. 153. Los autores hacen notar que en la traducción griega de los LXX, el linaje (*sperma*: neutro) no concierne con el pronombre él (*hu'*: masculino) que aplasta la cabeza, para indicar que no se trata de una colectividad, sino de un Mesías personal. Dentro del sentido pleno, sin embargo, debe verse aludida la Pasión mística del Pueblo de Dios peregrino que, unida a la de Cristo, realiza hasta la consumación escatológica del Reino, por mediación del misterio Eucarístico, la obra de la Redención. Es el triunfo del Cristo total, que incluye una participación corredentora en el triunfo sobre la antigua serpiente del *Unus Mediator*. De ahí el carácter personal del texto hebreo, que insinúa la dualidad relacional (uni-dual) del nuevo Adán con María y la Iglesia, Cristo. Cfr. mi estudio cit. en la nota anterior. La Persona mística de la Iglesia forma con su Esposo la unidad del Cristo total, reflejando el misterio de María, la nueva Eva, íntimamente unida al nuevo Adán en el ser y en el obrar; misterio salvífico, como lo fueron la pareja originaria, tanto en la inicial comunión con Dios, como en la caída ("unidualidad relacional" en el designio de Dios, a la que confió Dios no sólo la obra de la procreación y la vida de familia, sino la construcción misma de la historia. Cfr. JUAN PABLO II, *Carta a las Mujeres*, n. 8). De ahí la suma conveniencia –que subraya la Tradición, desde S. Ireneo– de que el plan salvífico incluya a la Mujer, en profunda unión ontológica y dinámica con el nuevo Adán.

como ya lo hicieron los masoretas. Tal lectura es la única posible por las formas hebreas del verbo y del sufijo verbal *ka* (a ti). El sujeto, por tanto, que aplastará la cabeza de la serpiente es el “linaje de la mujer”, un descendiente –en sentido individual– de la mujer.

La victoria en la batalla “se anuncia con las misteriosas palabras: “El te aplastará la cabeza“, en hebreo *hu' yeshufkaros*: “El te hará una herida en la cabeza“ (mortal). Es decir, con estas palabras se afirma el fracaso final del linaje de la serpiente. ¿Cuál es la reacción del diablo? “Y tú le acecharás el calcañar“, en hebreo, *we attah teshufnû `aqueb*: “tú le harás una herida en el talón“ (no grave). Como se ve, tanto al hablar del ataque–victoria, como de la defensa–reacción, se emplea el mismo verbo hebreo *shuf*. Sin embargo, el alcance es distinto en ambos casos: el ataque del linaje de la mujer recae sobre un órgano vital, “la cabeza“, mientras que la serpiente logra solamente alcanzar “el talón“, un órgano secundario”³¹.

C. Pozo se adhiere a una tendencia exegética basada en recientes estudios de lingüística hebrea en torno al verbo *shuf*, que niegan que éste signifique morder o herir, sino lanzar o chocar. Ahora bien, un pie que se lanza para chocar contra la cabeza, la aplasta; una cabeza de serpiente pisada por un pie que la oprime, destrozándola, no puede hacer sino un movimiento inútil de defensa. Por eso el texto no aludiría a una herida hecha al Mesías por el diablo que habría tenido lugar en los dolores de la Pasión, sino a la victoria total de Cristo sobre el demonio: la buena noticia –como diría Lorenzo Rethius– de nuestra salvación futura por obra de Cristo³². Pero, aunque el sentido final no varía, esta interpretación tiene en contra toda la tradición de los Padres –estudiada por P. Orbe³³– que ha referido explícitamente la “mordedura del talón” a la Pasión de Cristo, como hace también Juan Pablo II en su catequesis, que citamos a continuación.

31 CASCIARO – MONFORTE, o.c., p. 500.

32 Es la tesis de Goldberg, a la que se adhiere COPPENS, o.c. y otros autores citados por POZO, o.c., p. 156.

33 P. ORBE, "*Ipse tuum calcabit caput (S. Ireneo y Gen. 3, 15)*", *Gregorianum*, n. 522 (1971), pp. 95–149 y 215–269.

3. Sentido mesiánico, mariológico y eclesiológico de la profecía de Gen. 3, 15 (promesa del nuevo Adán, Salvador de la estirpe de la Mujer, solidario de todos los hombres en el misterio de María y de la Iglesia)

3.1. Sentido mesiánico.

El nuevo Catecismo enseña que “la tradición cristiana ve en este pasaje un anuncio del “nuevo Adán“ (cfr. *1 Cor.* 15, 21–22, 45) que, por su obediencia hasta la muerte de cruz (*Flp.* 2, 8), repara con sobreabundancia la descendencia de Adán (cfr. *Rom.* 5, 19–20)”³⁴.

Juan Pablo II confirma lo mismo: “La lucha entre aquél que representa “las fuerzas de las tinieblas“ y Aquél que el *Génesis* llama “la estirpe de la mujer“, “su estirpe“ –singular, el Mesías– acabará con la victoria de Cristo (“te aplastará la cabeza“) al precio del sacrificio de la Cruz (“cuando tú le hieras en el talón“). El “misterio de la piedad“ disipa el “misterio de la iniquidad“. Aquí Cristo es anunciado por primera vez como el nuevo Adán. Más aún, su victoria sobre el pecado obtenida mediante la “obediencia hasta la muerte de cruz“ comportará una abundancia tal de perdón y de gracia salvífica que superará desmesuradamente el mal del primer pecado y de todos los pecados de los hombres”³⁵.

3.2. Sentido mariológico.

El Protoevangelio es también anuncio profético de María, nueva Eva, asociada al nuevo Adán en su obra salvífica, que realiza a través de la Iglesia peregrina, sacramento universal de reconciliación de los hombres con Dios y entre sí, hasta la plenitud del Reino. Es una verdadera síntesis de la Mariología.

El nuevo Catecismo así lo enseña: “Numerosos Padres y Doctores de la Iglesia ven en la mujer anunciada en el “protoevangelio“ la madre de Cristo, María, como “nueva Eva“. Ella ha sido la que, la primera y de una manera única, se benefició de la victoria sobre el pecado alcanzada por Cristo: fue preservada de toda

³⁴ CEC, n. 411.

³⁵ *Audiencia general*, 17–XII–1989.

mancha de pecado original (cfr. Pío IX, Dz. 2803) y, durante toda su vida terrena, por una gracia especial de Dios, no cometió ninguna clase de pecado (cfr. Concilio de Trento, Dz. 1573)³⁶.

Juan Pablo II hace notar “que los comentaristas, desde tiempos muy antiguos, subrayan que la antigua serpiente se dirigió (*Gn.* 3, 4) primero a la mujer, y a través de ella consiguió su victoria. Ahora Dios (*Gn.* 3, 15), cuando anuncia al Redentor, constituye a la mujer como “primera enemiga” del demonio, príncipe de las tinieblas; la primera destinataria de la definitiva Alianza, en la que las fuerzas del mal serán vencidas por el Mesías, su estirpe”. Este es un detalle especialmente significativo si se tiene en cuenta que, en la historia de la Alianza, Dios se dirige antes que nada a los hombres (Noé, Abraham, Moisés). En este caso la precedencia parece ser de la mujer, naturalmente por consideración a su Descendiente, Cristo. En efecto, muchísimos Padres y Doctores de la Iglesia ven en la mujer anunciada en el “protoevangelio”, a la Madre de Cristo, María³⁷.

Como ha observado el P. Pozo, aunque es cierto que –en la línea de la tradición– no puede hablarse de un consentimiento patrístico sobre esta exégesis, en el progreso dogmático y también en el progreso con que se llega a conocer el verdadero sentido de un pasaje bíblico hay frecuentemente una fase previa de dispersión hasta que se llega a la unanimidad moral, que se hace vinculante para el católico. “Este tipo de unanimidad ha existido en la exégesis católica de este pasaje desde el periodo postpatrístico hasta nuestros días, sin que pueda decirse que ese consentimiento se ha formado como consecuencia de la equivocada traducción latina de la Vulgata, “Ella”, (en lugar de “Él”) te aplastará la cabeza³⁸.

Como dice el Vaticano II³⁹, no pocos antiguos Padres presentan en su predicación a María, Madre de Cristo, como la nueva Eva (así como Cristo es el nuevo Adán, según San Pablo). María toma su sitio y constituye lo opuesto a Eva, que es la “madre de todos los

36 CEC, n. 411.

37 *Audiencia general*, 17–XII–1989.

38 POZO, *María en la Escritura...*, cit. Gallus ha probado que son más numerosas las interpretaciones mariológicas de la patrística de lo que ciertos autores, como Drewniak, pretenden. En todo caso no es esencial para el argumento de tradición del que se hace eco el Magisterio (cfr. ROSCHINI, *ibid*). Una excelente exposición de conjunto sobre el tema puede verse en T. SPIDLIK, *Eva–María, nella tradizione dei Padri*, “en *María Corredentice*, Frigento 1998, 141–160.

39 *Lumen Gentium*, n. 56.

vivientes“, pero también la causa, con Adán, de la universal caída en el pecado; en cambio, María es para todos *causa salutis*, por su obediencia al cooperar con Cristo en nuestra redención (S. Ireneo). “A la Encarnación ha precedido la aceptación por parte de la Madre predestinada, para que de esta manera, así como la mujer contribuyó a la muerte, también la mujer contribuyese a la vida. Lo cual se cumple de modo eminentísimo en la Madre de Jesús por haber dado al mundo la Vida misma que renueva todas las cosas”⁴⁰.

El Protoevangelio es como una síntesis luminosa de toda la Mariología, que está basada en la singular misión de María como Madre de Dios. Madre del linaje, el Mesías, nuevo Adán, que es el Hijo de Dios. Ella está asociada al Mediador en su misión salvífica – en las enemistades– como Madre espiritual de los hombres, en la lucha y el triunfo sobre la antigua serpiente, que son los títulos de su realeza.

En esta “enemistad” de oráculo, está pues indicada y radicada la corredención de María, única asociada, como nueva Eva al nuevo Adán, en el orden de la redención objetiva en la Pasión y muerte del Salvador, cuando lo atraía todo hacia sí⁴¹

Pero además de la singular misión mediadora y corredentora de María, encontramos implícitos en el Protoevangelio los diversos privilegios que le han sido concedidos en atención a su misión. Encontramos la inmunidad de culpa –tanto original como actual– a causa de la profetizada enemistad absoluta y perenne entre Ella y el demonio; la plenitud de gracia, con todo el cortejo de las virtudes y de los dones, puesto que en la situación actual de elevación del hombre al orden sobrenatural no se da inmunidad de culpa sin la

40 LG, n. 56; cfr. también, *Mulieris dignitatem*, n. 11.

41 “En el texto del Protoevangelio, exegéticamente, se contiene más claramente esa asociación que los privilegios personales de la Inmaculada Concepción y de la Asunción”. (...) “El texto en sus palabras no consideraba tanto a la mujer en su condición de madre de la descendencia triunfadora, cuando en el de asociada a luchar y a triunfar”, escribe acertadamente M. PEINADOR, *María asociada a la Obra Redentora*, en *Estudios Marianos* 17 (1958), 19. Para este tema, cfr. S. M. MANELLI, *María corredentice nella Sacra Scrittura*, en AAI. VV. *María corredentice, Storia e Teologia*, Frigento 1998. J. L. BASTERO, *La mediación materna de María*, “*Scripta Theologica*” XXXII (2000), 135-159. (Ofrece un buen recorrido histórico y estado de la cuestión sobre la asociación de María a la mediación redentora de su Hijo, en virtud de su divina maternidad, y las controversias sobre su definibilidad).

presencia de la gracia. La perpetua virginidad de María resulta del hecho de que el Redentor prometido en el Protoevangelio es llamado “linaje de la mujer” solamente. Es, pues, una flor brotada de la virginidad de María. Además, exenta la Virgen de culpa original, como se manifiesta en nuestro texto, hubo de estar exenta también de la pena correspondiente (especialmente de los dolores del parto, puesto que fue virginal) y del dominio del hombre (por su virginidad antes y después del parto). De las palabras del Protoevangelio se puede también deducir su gloriosa Asunción, que no es otra cosa que la victoria de María sobre la muerte, consecuencia y pena del pecado; Ella, en efecto, vence a la muerte y, en unión con su linaje, resulta inmune al pecado. Así lo ha proclamado Pío XII en la Bula dogmática *Munificentissimus Deus*. He aquí, pues, cómo las principales prerrogativas del alma y del cuerpo de María brotan límpidas de la célebre profecía⁴².

“Así, los títulos de Inmaculada Concepción y Cooperadora del Redentor, que la fe de la Iglesia ha atribuido a María para proclamar su belleza espiritual y su íntima participación en la obra admirable de la Redención, manifiestan la oposición irreductible entre la serpiente y la nueva Eva”⁴³.

En María y por María, así, se ha transformado la situación de la humanidad y del mundo, que han vuelto a entrar de algún modo en el esplendor de la mañana de la Creación.

42 Cfr. ROSCHINI, o.c., p. 230.

43 JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 24-I-1996, nn 4 y 5.

3.3. Sentido eclesiológico.

En el Protoevangelio aparece también una implícita síntesis del misterio de la Iglesia, a la luz del paralelismo bíblico con los textos de la Escritura que hacen referencia a la Mujer del *Génesis*. “La hora” de “la Mujer”⁴⁴, asociada al “Redentor” –en “su hora”, es decir, la de la glorificación del “Hijo de Hombre”⁴⁵– es la hora de la maternidad espiritual de María, Madre de la Iglesia, con una maternidad ejercida en y a través de la Iglesia misma. Veámoslo.

Ya apuntamos antes, en el análisis textual de *Gn.* 3, 15, que la estirpe de la Mujer del Protoevangelio alude al Cristo total, Cabeza y miembros. Este Cristo total es el templo del Espíritu Santo⁴⁶ en la nueva Jerusalén, que es la Iglesia, esposa de Cristo, nueva Eva asociada al nuevo Adán. El nuevo Adán, como Cabeza de su obra salvífica, asocia al resto de la descendencia de la Mujer, a la cual toma como Esposa que brota de su costado abierto en el sueño de la muerte en el árbol de vida de la Cruz salvadora. Como Esposa, participa de la fecunda virginidad de la Mujer, nueva Eva asociada al nuevo Adán en el misterio de su transfixión dolorosa. Para alcanzar este sentido pleno es preciso tener en cuenta el paralelismo bíblico.

La *Dei Verbum* enseña que para obtener “el sentido exacto de los textos sagrados hay que atender no menos diligentemente al contenido y a la unidad de toda la Sagrada Escritura, teniendo en cuenta la tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe”⁴⁷. Si aplicamos este criterio hermeneútico descubrimos paralelismos convergentes con numerosos textos bíblicos. *Gn.* 3, 15 había hablado de una asociación de María al Mesías en su lucha contra el demonio. El relato de la anunciación nos daba a conocer la realización de esa asociación por el “sí” de María. *Lc.* 2, 35 nos descubre la prolongación de esa asociación hasta una comunidad de dolores en la Pasión y el Calvario. María no es sólo la Madre de Jesús, sino la Madre dolorosa que acompaña a su Hijo, participando en sus sufrimientos. “Mujer, ahí tienes a tu hijo”. Emplea un título solemnísimo, título de corredención; la Mujer del Protoevangelio

⁴⁴ *Jn.* 16, 21.

⁴⁵ *Jn.* 12, 23.

⁴⁶ Cfr. *Is.* 11, 1; *Jn.* 1, 16.

⁴⁷ *Dei Verbum*, n. 12, d.

que –como nueva Eva– alumbró a la Iglesia que nace del costado abierto del nuevo Adán y de la espada de dolor de la Mujer del Calvario. Se cumple entonces la profecía de Simeón⁴⁸, de pie junto a la cruz⁴⁹.

En efecto, con ocasión de la purificación de María y la presentación de Jesús en el templo, el anciano Simeón, “impulsado por el Espíritu”⁵⁰, profetizó presentando a Jesús como piedra de contradicción⁵¹. Se evoca veladamente la Pasión de Cristo, en la que participará también la Madre: “Y a tu misma alma la traspasará una espada”⁵². El tema de la “transfixión” del Mesías había sido profetizado varias veces en el Antiguo Testamento⁵³. La exégesis ha relacionado este pasaje también con aquel otro de *Ap.* 12, 2–5. Aquí, la Pasión de Cristo, presentada como un nacimiento doloroso al que sigue inmediatamente la exaltación celeste del Mesías, es evocada sólo a partir de los sufrimientos atroces de su Madre. Es “la hora” de la Mujer, de la nueva Eva, que Jesús predice en *Jn.* 16, 21–22 aludiendo a “su hora” y recogiendo una imagen aplicada por el judaísmo a la tribulación previa al advenimiento del Reino Mesianico. María es presentada así como la corredentora, pues con sus dolores⁵⁴ alumbrará la salvación y vendrá a ser madre espiritual de todos los creyentes de la Iglesia, *congregatio fidelium*⁵⁵. Veámoslo.

“Una gran señal apareció en el cielo: una Mujer vestida de sol, y la luna debajo de sus pies, y sobre su cabeza una corona de doce estrellas, la cual llevaba un hijo en su seno, y clamaba con dolores de parto y con la tortura de dar a luz”⁵⁶. Aquí se atribuye esta situación de dolores a una mujer cuya dignidad participa de lo divino y celeste. De hecho, esta mujer, “dio a luz un hijo varón,

48 *Lc.* 2, 35.

49 Cfr. *Jn.* 19, 25.

50 *Lc.* 2, 27.

51 *Lc.* 2, 34.

52 *Lc.* 2, 35.

53 *Is.* 53, 5; *Ps.* 22, 17 y 21 (que menciona, como *Lc.* 2, 32, la espada y la transfixión), *Zac.* 12, 10.

54 *Lc.* 1, 35.

55 R. FEUILLET, “*Quelques observations sur les récits de l'enfance chez Saint Luc*”, *Sprit et vie*, n. 82 (1972) p. 722 y G. ARANDA, “*Los Evangelios de la infancia*”, *Scripta Theologica*, 1978, p. 811; cfr. nota a *Ap.* 12, 2 de la Biblia de Jerusalén, Bilbao, 1967.

56 *Ap.* 12, 1–2.

destinado a regir todas las gentes con vara de hierro”⁵⁷. Esta última expresión –que aparece también en *Ps.* 2, 9 y *Ap.* 19, 15– se refiere, sin duda alguna, al Mesías, aunque, por participación, en *Ap.* 2, 27 se atribuye a su vez al cristiano que permanece fiel hasta el final: “al que venciere y guardare hasta el final mis obras”⁵⁸. En este texto es imposible no ver primariamente a la Iglesia. La identificación corresponde al sentido general del *Apocalipsis*, cuyo argumento de fondo es mostrarnos a Dios como rey del mundo, que dirige la historia y protege a la Iglesia en la persecución.

Por Iglesia hay que entender aquí a la de los dos testamentos. Así se comprende que en la figura de la mujer veamos primariamente el pueblo de Dios, tanto del Antiguo Testamento –el cual, a través de María, nos ha dado al Mesías– como del Pueblo de Dios del Nuevo Testamento, es decir, la Iglesia en sentido estricto, que sigue dando a luz nuevos hijos de Dios y que en sí y en esos hijos suyos es perseguida por el dragón. De ahí que sea conducida por Dios a la seguridad del desierto y protegida en él durante todo el tiempo de la persecución.

No obstante, es evidente que el texto posee un plano ulterior en el que la figura de la Mujer se refiere a María. El capítulo 12 del *Apocalipsis* tiene demasiados paralelismos con el capítulo 3 del *Génesis* para suponer que no se aluda a él, y, a través de él, a la figura de la nueva Eva, María. Nótese unos cuantos elementos paralelos: “La serpiente me ha seducido” (*Gn.* 3); “La serpiente antigua que seduce todo el mundo” (*Ap.* 12); “Pondré enemistad entre ti y la mujer” (*Gn.* 3); “El Dragón se puso a perseguir a la mujer” (*Ap.* 12); “Entre tu descendencia y la suya” (*Gn.* 3); “Y se fue a hacer guerra contra el resto de su descendencia” (*Ap.* 12); “Parirás con dolor los hijos” (*Gn.* 3); “Y clamaba con dolores del parto y con la tortura de dar a luz” (*Ap.* 12)⁵⁹.

Salta, pues, a la vista que *Ap.* 12 está lleno de alusiones al Protoevangelio y a su contexto. Pero el sentido profundo del Protoevangelio no es primariamente eclesiológico sino mariológico. Todo esto nos obliga a pensar que Juan ha visto a la Iglesia en el capítulo 12 del *Apocalipsis* (sentido primario e inmediato del texto) con rasgos de María (sentido profundo del pasaje).

57 Versículo 5.

58 *Ap.* 2, 26.

59 POZO, o.c., p. 103.

Los dolores de parto (versículo 2) aluden, pues, a la participación dolorosa de María en el paso de Jesús de esta tierra al Padre (nacimiento para el cielo), a sus dolores junto a la cruz del Hijo. Es allí donde María fue proclamada Madre de “los que guardan los preceptos de Dios y tienen el testimonio de Jesús”⁶⁰, declarando así su maternidad espiritual con respecto a los fieles discípulos de Jesús. Por eso Juan es evocado –“ahí tienes a tu Madre”– en su condición de discípulo; todo discípulo debe acoger a María como Madre, en su intimidad⁶¹.

En efecto, la Maternidad virginal de María, aunque no sufrió en el nacimiento de Cristo, Cabeza de la Iglesia, comportó mayores dolores durante toda su vida, hasta el Calvario, donde “por un nuevo título de dolor y de gloria, quedó constituida en Madre de todos sus miembros”. La imagen apocalíptica se refiere, pues, a la Iglesia, acosada por satanás hasta el fin del mundo. Pero la Iglesia no excluye a María; más aún, es su reproducción: María es el “prototipo de la Iglesia” (Vaticano II), la “Madre de la Iglesia” (Pablo VI)⁶².

Estamos aquí ante la “hora de la mujer”⁶³, que coincide con la “hora de Jesús” a la que hace referencia en Caná (y con tanta frecuencia después). En el Evangelio de San Juan, “la hora de Jesús” es un término preciso con el que se designa el tiempo de la Pasión y Resurrección, por virtud de las cuales Jesús salva a la humanidad entera y pasa al Padre⁶⁴. Por eso, “la hora de Jesús”, hasta *Jn.* 8, 20 inclusive, aparece como futura, y desde *Jn.* 12, 23, como una hora que ya ha llegado: “ha llegado la hora de la glorificación del Hijo del hombre (...) *cum exaltatus fuero a terra omnia traham ad Meipsum*”.

60 *Ap.* 12, 17.

61 Cfr. Juan Pablo II, *Redemptoris Mater*, n. 45.

62 Por eso, algunos exégetas ven incoados en el capítulo apocalíptico todos los privilegios de María: Maternidad virginal, Inmaculada Concepción e incluso Asunción. Cfr. PÍO XII, Enc. *Mystici Corporis*, n. 713; P. PARENTE, *María con Cristo en el designio de Dios*, Madrid, 1987, p. 335. Exégetas como Allo y Romeo, y teólogos como Jugie y Roschini son del mismo parecer; cfr. el estudio de J.M. SALGADO en el Congreso Mariológico Internacional de Santo Domingo, publicado en la colección de la Pontificia Academia Romana, al cuidado de R. Balic, Colegio de San Antonio, Roma, 1967, vol. V, pp. 293–360.

63 “La mujer, cuando da a luz, está triste, porque llega su hora” (*Jn.* 16, 21–22).

64 *Jn.* 13, 1 lo formula así: “El día antes de la fiesta de la Pascua, sabiendo Jesús que había llegado su hora de pasar de este mundo al Padre (...)”.

La aparente dureza de la respuesta de Jesús en Caná a la indicación de su Madre –“Mujer ¿qué a ti y a mí?”– se entiende a la luz de lo que dice a continuación, “aún no ha llegado mi hora”. Es “la hora de la glorificación del Hijo del hombre”⁶⁵, que es el término temporal llegado al cual cesa la necesidad de que María se mantenga –durante el ministerio apostólico de Jesús– en un *discreto segundo plano*⁶⁶. Llegada la “hora de Jesús”, María volverá a tener su puesto preeminente junto a Jesús en la obra universal de salvación y en la Iglesia que brota de esa obra.

Por eso Jesús le responde en Caná llamándola con el nombre que ya en el Protoevangelio la designa como “nueva Eva”, como en el Calvario y en el *Apocalipsis*⁶⁷. Le está diciendo: Madre mía, ¿te he rehusado jamás algo? Ya llegará “la hora”, pero hoy no es todavía el día de la boda. Sin embargo, realiza su petición de cambiar el agua en vino, como figura, imagen de las bodas futuras del Cordero con su esposa la Iglesia. En Caná María se pone –ya mediadora– entre Jesús y... Adán y Eva, representados por los dos esposos. Habiendo aceptado ya toda la Pasión redentora, dueña del Corazón del Redentor, puede dirigirse a Jesús como verdadera dueña de la situación: “no tienen vino”.

La obra salvífica universal había comenzado en la Encarnación –esponsales de la alianza de Dios con el hombre–, en la que Jesús se hizo solidario con todos los hombres asumiendo una naturaleza humana, y en la que comenzó a construirse el gran organismo de salvación –el Cuerpo Místico de Cristo– por incorporación al cual pueden salvarse todos los hombres. En esa obra, ya en su comienzo, María había tenido parte activa y había colaborado con su *fiat* al anuncio del ángel⁶⁸; por eso María estará de nuevo activamente presente junto a la cruz de Jesús⁶⁹, y en el origen de la Iglesia –constituida como Esposa de Cristo adquirida en la Cruz– al ratificar el *fiat* de Nazaret con el del Calvario, asociándose así a la ofrenda del Sacrificio y aportando su propia “transfixión” como víctima de reconciliación.

Se comprende así no sólo la reaparición de María junto a la cruz

65 *Jn.* 1, 23.

66 Cfr. BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Camino*, Madrid, 1973, 27ª ed., n. 507.

67 *Jn.* 2, 4; cfr. *Gen.* 3, 15; *Jn.* 19, 26; *Ap.* 12, 1.

68 *Lc.* 1, 38.

69 *Jn.* 19, 25.

del Señor⁷⁰ una vez llegada la “hora de Jesús”, sino también su presencia entre los Apóstoles, reunidos en oración, en Pentecostés⁷¹. “Como fruto de la Cruz, se derrama el Espíritu Santo”⁷², “Señor y dador de vida” que vivifica el templo de la nueva Jerusalén según el Espíritu, que es nuestra Madre⁷³. La Iglesia, gestada *quasi in occulto* del costado abierto y de la espada de dolor de la Mujer, nace a la luz pública –por obra del Espíritu– de su maternidad, que se ejerce en el seno de la Iglesia peregrina hasta el nacimiento a la gloria de cada uno de sus hijos. La presencia de María en la Iglesia naciente se prolongará a lo largo de su historia. “La hora de Jesús” ya ha llegado, y no va a pasar hasta la consumación de los tiempos⁷⁴, en íntima asociación con su Madre en el misterio de su mediación materna; Mediadora en el Mediador para la donación del Espíritu Santo a la Iglesia hasta la consumación del Reino⁷⁵.

70 *Ibidem*.

71 *Hech.* 1, 14.

72 BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Es Cristo que pasa*, Madrid, 1988, 25ª ed., nn. 118–137.

73 Cfr. *Gal.* 4, 26 ss.

74 POZO, o.c., p. 96. En el título del capítulo VIII de *Lumen Gentium* –“La Santísima Virgen María en el misterio de Cristo y de la Iglesia”– I. de la Potterie percibe un eco del célebre texto de los Efesios: “Gran misterio es este, pero yo lo aplico a Cristo y a la Iglesia” (*Eph.* 3, 32). “En este pasaje, el Apóstol alude al misterio fundamental de la Sagrada Escritura, el misterio de la Alianza entre Dios y su pueblo. En la Biblia, el símbolo constante de esta alianza, de este pacto, es la unión del hombre y la mujer en el matrimonio: Dios es el Esposo, e Israel (llamado con frecuencia la Hija de Sion) es la esposa; después Cristo sería el Esposo y la Iglesia la esposa (cfr. 2 *Cor.* 11, 2; *Eph.* 5, 32). Ahora bien, el Concilio nos invita también a situar a la Virgen María en este contexto del misterio “esponsal” de Cristo y de la Iglesia. Su virginidad consiste en el don total de su persona, que la introduce en una relación sponsal con Dios” (cfr. I. DE LA POTTERIE, *María en el misterio de la Alianza*, Madrid, 1993, pp. 4–5). María aparece como “primera Iglesia” (vid. J. RATZINGER – H. U. VON BALTHASAR, *Marie, première Eglise*, Madrid, 1981), como la Mujer que representa a todas las criaturas, al Israel de Dios, a la humanidad pre–rescatada, que Dios ha desposado, para divinizarla en Él (vid. G. HONORÉ, *La femme et le mystère de l'Aliance*, París, 1985), como hija de Sión en la que se cumple y culmina la historia de la salvación en el misterio de la Alianza, a cuya imagen está hecha la Iglesia, que brota de su materna mediación.

75 El capítulo 3 de la Enc. *Redemptoris Mater* de JUAN PABLO II expone la mediación materna de María que –como Madre del Mediador y asociada a su obra salvífica– es el único instrumento de la donación de la gracia del Espíritu a la Iglesia, en inseparable unión con Cristo Cabeza (de cuya plenitud todos recibimos). (Cfr. F. OCÁRIZ, “*La Mediazione materna*”, Romana, vol. III, n. 5, 1987, pp. 311–

El signo grandioso que aparece en el cielo –*Apocalipsis* 12– cumple la promesa hecha en el *Génesis* 3. Los dos textos se corresponden punto por punto como para “recapitular” toda la obra salvífica de Dios –la historia de la salvación– desde el comienzo (*Alpha*) hasta el fin (*Omega*)⁷⁶ en el corazón de la nueva Eva, Madre del Salvador y Madre de la Iglesia, instrumento universal de salvación en su fase histórica hasta la plenitud escatológica del Reino. A título de Esposa, la Iglesia se hace un sólo Cuerpo con su Esposo Cristo, en la fuerza del Espíritu que lo habita como un templo. Así es como la estirpe de la Mujer (el Cristo total) es “pueblo de conquista”, “sacerdocio real”, para pregonar las excelencias del que os llamó de las tinieblas a su luz admirable⁷⁷.

4. Conclusión

La imagen de la Mujer en el Protoevangelio alude, precisamente, al “misterio”⁷⁸ más íntimo de la Iglesia, verdadera razón formal de su existencia, como culminación que es del misterio de la “alianza”. Se trata siempre de la voluntad divina de no salvar a los hombres sino asociándolos, a título de instrumentos libres, a la obra de la salvación, propia y ajena, para que todos cooperaran con Dios –para decirlo con la conocida formulación de la Encíclica de Pio XII *Mystici Corporis*– a comunicarse mutuamente los frutos de la Redención: “No por necesidad, sino a mayor gloria de su Esposa inmaculada”⁷⁹. Tal es la ley de la alianza nupcial de Dios con los hombres, preparada y proféticamente prefigurada en la antigua alianza con Israel, y realizada en la nueva y definitiva alianza en Jesucristo, en las tres fases o momentos que distingue la tradición de los Padres: esponsales en la Encarnación, bodas en el Calvario –en el misterio Pascual⁸⁰– y consumación de las bodas en el misterio

319).

76 *Ap.* 1, 8; 28, 6; 22, 3.

77 1 *Pet.* 2, 9–10.

78 *Eph.* 5, 32.

79 AAS, 1943, 217.

80 "Mientras que al octavo día de su vida recibió la señal que le hacía pertenecer a una nación", en el misterio Pascual –como al octavo día de la nueva creación en Cristo que todo lo renueva– surge el hombre universal. "Sobre ese hombre universal

eucarístico, fuente de toda la vida sobrenatural del Cuerpo místico⁸¹, como prenda y anticipación sacramental de las bodas del Cordero con la Esposa que desciende del Cielo, la nueva Jerusalén escatológica del Reino consumado⁸².

“La alianza” de Dios con el hombre ha sido considerada como la categoría clave y la síntesis de toda la Historia de la salvación, expresada en la aportación de la Esposa, mediadora partícipe de la plenitud de mediación del Esposo, en la comunicación salvífica de la Historia de aquella plenitud de verdad y de vida que nos ha merecido en la Cruz. Una plenitud de mediación y de gracia de Cristo Cabeza, participada por María en el misterio de su mediación materna, y por la Iglesia en el misterio de su mediación sacerdotal, en la cual se ejerce aquella materna mediación, y cuya raíz última está en la solidaridad de Cristo en virtud del *fiat* de la Encarnación, con todos los hombres llamados a ser hijos de Dios, partícipes de la Filiación del Unigénito del Padre, primogénito entre muchos hermanos⁸³ en el seno maternal de la nueva Eva. María aceptó ser Madre del Redentor no como un instrumento pasivo sino con toda la libertad y generosidad de una fe viva que acepta cooperar a la obra de ese Salvador que se le anuncia como Hijo: el Verbo por quien todo fue hecho, que venía a recapitular en sí a todos los hombres, y a quienes se unió en radical solidaridad capacitándolos para aceptar libremente el don de la vida sobrenatural, fruto de su función salvadora que culmina en el Misterio Pascual. Sería un error interpretar aquella “unión, en cierto modo, con todo hombre”⁸⁴, en virtud de la Encarnación, como una santificación pasiva por contagio.

La iniciativa es del Esposo. Pero la función de la Esposa no es

podrá edificarse la Iglesia mundial, cuyos miembros no serán ya judíos, ni griegos, ni bárbaros" (cfr. F.X. DURRWELL, *La Resurrección de Jesús misterio de salvación*, Barcelona, 1967, p. 160). Constituido Cabeza de la humanidad en la Pascua, "ha hecho saltar todas las barreras que nos separaban". Ya no hay "muros de separación –circuncisos e incircuncisos–, una nueva estirpe acaba de nacer que está más allá de todas las divisiones humanas, el *genus christianorum*, la raza de los hijos de Dios unidos al Padre en Cristo por obra del Espíritu" (L. CERFAUX, *La theologie de l'Eglise*, París, 1968, p. 192).

81 Cfr. 1 *Cor.* 10, 7; SC, n. 9.

82 Cfr. *Ap.* 21, 2.

83 *Rom.* 8, 29.

84 GS, n. 22.

meramente pasiva. Debe aportar “el don de la Esposa”, que propiamente no añade nada a la obra salvífica del *Unus Mediator*, pues de ella participa y muestra su necesidad. Con su sacrificio redentor, suscita una participación en su plenitud de Mediación y de Vida en la Esposa que adquiere en el trono triunfal de la Cruz, a la cual capacita –enriqueciéndola con dones jerárquicos y carismáticos– para tener parte en la obra de la Redención. De ahí la asociación de María como nueva Eva en la Obra de la Salvación y, de manera derivada, de la Iglesia, que participa en su misterio reflejando su imagen trascendente de mediación materna y de santidad inmaculada.

He aquí el misterio de la Iglesia contemplado en su fundamento radical, la Encarnación, en su constitución formal como Esposa y Cuerpo de Cristo –como instrumento maternal, *cuasi* sacramento de salvación universal de la humanidad rescatada en la Cruz salvadora– Y en su fin, la recapitulación de los hijos de Dios (los elegidos) dispersos por el pecado no se alcanzará hasta la plenitud escatológica del Reino⁸⁵. Tal será el Cristo total consumado – formado por la estirpe espiritual de la Mujer–, el fin último de la creación que no puede ser frustrado por el pecado, pues éste fue permitido en virtud del decreto salvífico por el que sobreabundaría la gracia del Redentor, ya que “así como la voluntad de Dios es un acto y se llama mundo, así su intención es la salvación de los hombres y se llama Iglesia”, según la feliz fórmula de Clemente de Alejandría⁸⁶.

En el siguiente capítulo tratamos la ejecución en el tiempo de ese plan providente de la sabiduría creadora de Dios que es la historia de la salvación, desde el *alfa* de los relatos del Génesis hasta el *omega* del Apocalipsis, cuando “juntamente con el género humano también la creación entera –que está íntimamente unida al hombre y por el hombre alcanza su fin–, será perfectamente renovada en Cristo”.(LG, 48).

85 Este tema lo he desarrollado ampliamente en J. FERRER ARELLANO, "La Persona mística de la Iglesia, Esposa del nuevo Adán. Fundamentos antropológicos y mariológicos de la imagen tradicional de la Iglesia como nueva Eva: su valor ecuménico", Scripta Theologica, vol. XXVII, fasc. 3, septiembre-diciembre 1995, pp. 789-859.

86 *Pedagogo* I, 6. Cfr. CEC, n. 760.

CAPÍTULO VI

LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN COMO “INCARNATIO IN FIERI.

1. las dos manos del Padre en la historia de la salvación.

“Dios es Amor” (1 Jn 4, 16) significa que Dios es Dios, precisamente porque, desde toda la eternidad, el Padre genera *en el amor*, libremente, al Hijo y, con el Hijo, espira al Espíritu Santo, vínculo de amor entre el Padre y el Hijo en la Familia Trinitaria¹.

¹ Cfr. *El Espíritu del Señor* (Texto oficial preparado por la comisión teológica del Comité para el jubileo del año 2000. Prólogo del Card. R. Etchegaray) Trad. esp. de Medina de Marcos, Madrid 1997, 29. <<Dios, aún permaniendo totalmente Otro, el inefable, el incommunicable, precisamente porque es amor-comunión, encuentra el modo de realizar lo irrealizable: donarse a su creatura y unirse a ella. Ello es posible “en el Espíritu” porque Este representa al eterno mutuo amor entre el Padre y el Hijo, es su ser-en-comunión. El Espíritu Santo es “el Nosotros en persona”, según la fórmula de H. MÜHLEN, *Una mystica persona*, que ha hecho fortuna. Yo personalmente creo que esta justa perspectiva debe completarse con una propuesta de la teología oriental que ve una implicación de las tres Personas en las relaciones trinitarias. Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Metafísica de la relación y de la alteridad*, etc., Anexo II, donde expongo resumidamente –como aplicación a la metafísica de la relación que me parece justa, en la que se justifica la existencia de tales relaciones triádicas–, una línea de reflexión teológica del Oriente cristiano que basa en ellas los orígenes immanentes de la segunda y tercera Personas, que nada tienen que ver con FOCIO. Ellas han inspirado las interesantes investigaciones sobre el “filioque” de J. Miguel Garrigues. Y entre nosotros de B. CASTILLA CORTAZAR, que recuerda la analogía patristica –boca, aliento, palabra: el Padre

<<Dios ha querido comunicar libremente al hombre la gloria de su vida bienaventurada. Tal es el designio benevolente (Ef 1, 9) que concibió antes de la creación del mundo en su Hijo amado. Se despliega *en la obra de la creación*, en toda la historia de la salvación

pronuncia eternamente la Palabra con la fuerza del soplo (el Espíritu) procedente de su boca—, o la sugerencia de una metafórica interpretación del Espíritu Santo como maternidad hipostática. No hay que asustarse de esa metáfora si se entiende con la debida flexibilidad analógica que excluye cualquier alusión al género en Dios (más bien es la unidialidad del género el que refleja en su imagen humana —analogía “fidei” descendente— aspectos del misterio de la intimidad trinitaria, como comenta Juan Pablo II con reiteración. Debe excluirse toda alusión que no sea meramente relacional —de coimplicación triádica— evitando así la atribución de cualidades propias, de la mujer madre —ternura, dulzura de amor, reposo en las fatigas, acogida comprensiva— como marca hipostática del Espíritu Santo; pues todos los atributos son comunes a las tres Personas y tienen su fuente y origen en la monarquía del Padre (*nihil maius aut minus*). cfr. J. FERRER ARELLANO, *Dios Padre, de quien procede toda familia en el cielo y en la tierra y la maternidad de María y de la Iglesia*, Actas XX Simp. Int. Theol. Pamplona 2000, 324-342). Estas analogías metafóricas pueden, con todo, contribuir a defender el dogma —irrenunciable— del FILIOQUE sin caer en banales y falsas interpretaciones “filioquistas”, que justamente rechaza Garrigues.

<<Imaginar al Padre y al Hijo como previamente constituidos en sus personas trinitarias, por anterioridad de naturaleza o de razón, con respecto a la persona del Espíritu, es incurrir en un *paralogismo*, es decir, en una deducción de la realidad a partir de nuestra manera abstracta de conocer y de razonar. Este paralogismo teológico “filioquista” reduce la Trinidad a dos pares de relaciones “binarias” *consecutivas* entre ellas, en las cuales el segundo, que constituye a la persona del Espíritu, está subordinado *sin reciprocidad con respecto al primero, que constituye las personas del Padre y del Hijo*>>. Cfr. Jean Miguel GARRIGUES, *La reciprocidad trinitaria del Espíritu Santo con respecto al Padre y al Hijo*, en “Scripta Theologica”, XXX (1998, 3) 807 ss.

En palabras de Paul Eudikimov: "La monarquía del Padre (...) Fuente y Principio de la vida divina, es lo que asegura la unidad, la consubstancialidad y la igualdad de las tres Personas divinas. No se trata jamás de relaciones entre el Padre y una de la Dos Personas, sino que se trata siempre, explícita o implícitamente, de las relaciones de Aquél que se revela y de los Otros dos, de Aquellos que le dan a conocer, siempre en una unidad triple. Es en esta perspectiva que la fórmula per Filium significa que el Filioque latino deber ser equilibrado por la fórmula correspondiente del Spirituque, pues el Padre engendra en el amor —in sinu Patris— implica necesariamente al Espíritu, en tres relaciones triádicas: “Padre”, “Hijo” y “Espíritu Santo”. Las tres son coimplicadas en la perikoresis trinitaria (“nihil prius nec posterius”), dentro del orden —taxis— de los orígenes: generación y procesión en el amor. (P. EUDIKIMOV, p., *Panagion et Panagia*, en "Bulletin. de la Société française d'Etudes Mariales" 27 (1970) 62).

después de la caída, en *las misiones del Hijo y del Espíritu*, cuya prolongación es la misión de la Iglesia (Cf AG 2–9)>> (CEC, 257).

Dios creó el mundo en orden a la comunión en su vida trinitaria. Frustrado el plan originario de comunión de los hombres con Dios y de los hombres entre sí (cf. CEC 761) comienza a realizarse el designio benevolente del Padre de reunir a los hijos de Dios dispersos por el pecado, *Como reacción al caos, que el pecado provocó, envía al Hijo y al Espíritu (las "dos manos del Padre") para congregarlos en el pueblo de Dios Padre que es la Iglesia del Verbo encarnado unificada por el Espíritu.* Es un proceso que abarca la historia entera de la salvación que culmina en la recapitulación de todas las cosas en Cristo por la fuerza del Espíritu.

La misión de una Persona divina se verifica –según la acertada formulación de J. M. Scheeben– en el hecho y mediante el hecho de que la criatura racional participa de la misma”; es decir, de la propiedad personal del Verbo y el Espíritu: la Filiación y el Amor subsistentes respectivamente. *La irrenunciable premisa de la unidad de las operaciones “ad extra” de Dios, exige afirmar que es la Santísima Trinidad quien comunica ad extra la naturaleza divina, adoptándonos como hijos. Pero esta acción “ad extra”, que es la elevación sobrenatural, tiene un término “ad intra” de Dios: la introducción en la Santísima Trinidad como hijos en el Hijo. Introducción que se realiza por el envío (misión invisible) de Espíritu Santo a nuestro espíritu.* Que somos hijos de Dios por el Espíritu Santo –por el Hijo, de parte del Padre, como “fruto de la Cruz”–, no significa, pues, que el Paráclito sea causa eficiente de la filiación adoptiva (la causa eficiente es Dios Uno y Trino), sino que somos introducidos en la vida intratrinitaria como hijos en el Hijo –partícipes de su Filiación natural– por la participación en el Espíritu Santo, por la caridad; en la fraternidad de los hijos de Dios en Cristo que es la Iglesia, la familia de Dios (cfr. LG 5; GS 40b)².

“Así como la voluntad de Dios es un acto que se llama mundo, su intención es la salvación de los hombres y se llama Iglesia” (Clemente de A., *Pedagogo*).

² Cfr. F. OCÁRIZ, *Hijos de Dios por el Espíritu Santo*, en “Scripta Theologica” XXX (1998) 486 ss.

“En el Protoevangelio, primer anuncio de la victoria sobre el, sobre el pecado... se abre la perspectiva de toda la Revelación, primero como preparación del Evangelio y después como Evangelio mismo" (MD,11)³.

La palabra de la promesa del *Protoevangelio* (cfr. CEC 410) –el triunfo de la descendencia (en singular) de la Mujer sobre la antigua serpiente– se muestra operativa ya en el comienzo de la historia a las puertas del Paraíso, en atención a su pleno cumplimiento en Cristo, cuyo misterio comienza a irradiar salvíficamente –preparando los tiempos mesiánicos y anticipando sus frutos con una providencia de incesante cuidado del género humano–, para dar la vida eterna a todos los que buscan la salvación con la perseverancia en las buenas obras” (Dv 3). Pero, no adquiere perceptibilidad histórica discernible –a la luz de Cristo–, hasta la vocación de Abraham (Cfr. DV3, CEC 55-58).

<<La Promesa hecha a Abraham de una descendencia de la estirpe de Sara, la estéril, en la que serían benditos todos los pueblos, inaugura la Economía de la Salvación, al final de la cual el Hijo mismo asumirá "la imagen" (cf Jn 1, 14; Flp 2, 7) y la restaurará en "la semejanza" con el Padre volviéndole a dar la Gloria, el Espíritu "que da la vida">>. (CEC, 705).

Esta descendencia de Abraham –ya profetizada en el Protoevangelio– será Cristo (cf Ga 3, 16) <<en quien la efusión del Espíritu Santo formará "la unidad del los hijos de Dios dispersos" (vñ Jn 11, 52) (en Cristo total escatológico, que es su *pleroma*). Comprometiéndose con juramento (cf Lc 1, 73), Dios se obliga ya al don de su Hijo Amado (cf Gn 22, 17-19; Rm 8, 32; Jn 3, 16) y al don del Espíritu Santo de la Promesa, que es prenda... para redención del Pueblo de su posesión" (Ef 1, 13-14; cf Ga 3, 14)>>. (CEC, 705 y 706).

Después de la venida de Cristo a la historia no es un más allá de Cristo –como decíamos– en el sentido de un rebasamiento. Cristo resucitado es el centro de esa historia. Esta constituye únicamente el desenvolvimiento en la humanidad entera –y en el cosmos– de lo que primero fue consumado en El. En este sentido, Cristo, fin de la historia, es también centro de la historia, en la medida en que todo lo que le procede, desde las puertas del Paraíso prepara su venida –con

3 Cfr. J. Ferrer Arellano, *Eclesiología implícita en el Proto-evangelio. La imagen de la MuJr como síntesis del misterio de la Iglesia*, en Actas del Simposio de Teología de la Universidad de Navarra de 1994, 538–564.

la fuerza de su Espíritu que irradia desde la Cruz salvadora– y todo lo que le sigue emana de El, estableciendo progresivamente su Reino, que “eche fuera” al príncipe de este mundo” (Cfr. Jn 12, 31), a lo largo de la historia de la salvación que es una lucha dramática de la descendencia de la mujer con la antigua serpiente y las fuerzas del mal.

Cristo vino, enviado por su Padre con la fuerza del Espíritu, a “destruir las obras del diablo” (1 Jn 3, 8), para arrebatarnos de su poder tiránico y conducirnos al Reino del Hijo de su amor (Cfr. Col 1, 13). La dura batalla contra los poderes de las tinieblas, en un mundo que yace tras la caída, “bajo el poder del maligno”⁴ (1 Jn 5, 19), no concluirá hasta el último día (GS 37, 2). Pero Cristo ha vencido al maligno. Con ayuda de la gracia de Cristo, la victoria en el combate, asegurada al fin de la historia con el triunfo del Cordero (Cfr. Ap 20 y 21), se va haciendo efectiva con el concurso de su libertad humana en aquellos hombres –uno a uno– que aceptan el don salvífico de Dios en Jesucristo, hasta que se complete el número de los elegidos del Reino consumado.

2. las diversas fases –en su doble movimiento, descendente (de Dios al hombre) y de retorno (del hombre a Dios)– de la doble misión del Verbo y del Espíritu en la historia salvífica hasta su consumación final.

Son tres las fases de la realización del designio salvífico de Dios mediante la doble misión del Verbo y del Espíritu hasta su pleno cumplimiento escatológico en la recapitulación de todo en Cristo.

2.1.Preparación de la Encarnación.

4 Cfr. G. AMORTH, en *Habla un exorcista*, Madrid 1998. Muy oportunamente sale al paso en esta obra el exorcista oficial de la diócesis de Roma, del letal racionalismo que infecciona a no pocos teólogos y pastores, acusándoles de grave omisión en el ejercicio de este ministerio tan necesario –de modo especial en nuestro tiempo– en la lucha de la Iglesia contra el maligno; dejando el campo libre a brujos, magos y adivinos a ocuparse de tantas víctimas del diablo, las cuales necesitan y piden ayuda.

<<Contra toda esperanza humana Dios promete a Abraham una *descendencia*, como fruto de la fe y del poder del Espíritu Santo (cf Gn 18, 1–15; Lc 1, 26–38. 54–55; Jn 1, 12–13; Rm 4, 16–21). En ella serán bendecidas todas las naciones de la tierra (cf Gn 12, 3). *Esta descendencia –ya profetizada en el Protoevangelio– será Cristo /cf Ga 3, 16) en quien la efusión del Espíritu Santo formará "la unidad del los hijos de Dios dispersos"* (Cfr. Jn 11, 52) (el Cristo total escatológico, que es su *pleroma*). Comprometiéndose con juramento (cf Lc 1, 73), Dios se obliga ya al don de su Hijo Amado (cf Gn 22, 17–19; Rm 8, 32; Jn 3, 16) y al don del Espíritu Santo de la Promesa, que es prenda... para redención del Pueblo de su posesión" (Ef 1, 13–14; cf Ga 3, 14)>>. (CEC, 705 y 706).

En el Antiguo Testamento encontramos, en la historia del pueblo elegido, numerosas prefiguraciones cristológicas, y anuncios proféticos en los que manifestaban y contribuían a hacer salvíficamente presente al Verbo en el Espíritu –a veces de modo visible, en numerosas teofanías–, de lo que se manifestará plenamente cuando el Verbo de Dios venga en carne mortal por obra del Espíritu Santo que será dado en la plenitud de los tiempos escatológicos. Este movimiento descendente de la doble misión, disponía –e interpelaba a la libertad creada, que puede negarse– al retorno salvífico del hombre a Dios por la gracia de Cristo que obra por anticipación en virtud de la esperanza en el advenimiento del Mesías prometido. La Encarnación no es más que la forma suprema de esa condescendencia de Dios que se autocomunica progresivamente al hombre caído. En cierto modo –como dice Danielou– el Antiguo Testamento representa ya la Encarnación antes de la Encarnación⁵. Los hechos de la vida de Cristo son la

⁵“Desde el comienzo y hasta “la plenitud de los tiempos” (Ga 4, 4), la Misión conjunta del Verbo y del Espíritu del Padre permanece oculta pero activa. El Espíritu de Dios preparaba entonces el tiempo del Mesías, y ambos, sin estar todavía plenamente revelados, ya han sido prometidos a fin de ser esperados y aceptados cuando se manifiesten”. (CEC 702).. Cfr. J. DANIELOU, *En torno al misterio de Cristo*, Madrid 1965 c.3., 70 ss, donde estudia la más antigua tradición desde S. Ireneo. Un eco de ella se encuentra en PASCAL que sitúa a Cristo en el centro de la historia, sin que haya quiebra entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. “Jésus Christ, que les deux Testaments regardent, l’Ancien comme son attente, le Nouveau comme son modèle, tous deux comme leur centre”. (*Pensée* 740). Muestra agudamente, con su vigoroso estilo, como un mismo movimiento atraviesa toda la

continuación, de forma más perfecta y definitiva, de las grandes obras de Dios en el Antiguo Testamento. Antiguo y Nuevo Testamento son las etapas sucesivas de un mismo designio de Dios en las cuales se manifiestan “las mismas costumbres” de Dios –según la antigua tradición patrística que se remonta a San Ireneo–, se hacen presentes el Verbo y el Espíritu con perceptibilidad históricamente discernible (a la luz –por supuesto– del Nuevo Testamento).

La *profecía* nos muestra en los acontecimientos mesiánicos escatológicos la continuación de las grandes *obras* de Dios en el Antiguo Testamento que los prefiguran tipológicamente. *Hechos* y *palabras* proféticas en unidad estructural, significan y contienen el misterio de la salvación del hombre por la autocomunicación de Dios por el Verbo en el Espíritu. No otra es la esencia de la divina Revelación (Cfr DV, 1). Por consiguiente, figuras y profecías se articulan y complementan entre sí. La profecía aporta a la tipología su justificación. No sólo tiene por objeto anunciar los acontecimientos escatológicos, sino que indica que dichos acontecimientos serán la continuación y realización plenaria de las acciones salvíficas de Dios en la historia pasada de Israel, que culminan en la Encarnación redentora, cuya eficacia salvífica anticipan.

La Encarnación del Verbo por obra del Espíritu (las dos manos del Padre) es para S. Ireneo la ley de la historia de la Salvación en su integridad. Esta es concebida por él como un progresivo acercamiento de Dios al hombre en el Espíritu por el Verbo, y del hombre a Dios en el Verbo por el Espíritu, en una proximidad que alcanza su perfección en el Hombre-Dios y se actúa desde el principio por anticipación del misterio pascual. En realidad, comienza con la creación ordenada a esta finalidad⁶. Si en el

historia: de Abrahán a Jesucristo, y de Jesucristo hasta el final de los tiempos, que sólo se descubre en el clarooscuro de la fe, don del Espíritu. El Antiguo Testamento "est fait pour aveugler les uns et éclairer les autres" (*Pensée* 675). "Son nos ennemis les admirables témoins de la vérité de ces prophéties, où leur misère et leur aveuglement même est prédit" (*Pensée* 737). Es la gran fuerza del argumento profético que –como hace notar Pascal, siguiendo a S. Agustín– (*Pensée* 693) es exclusivo del cristianismo.

⁶ La Encarnación del Verbo en Jesús de Nazareth es –según San Ireneo–, la expresión excelsa de una manera de ser Dios y de una manera de ser el hombre que se encuentra en toda la historia sagrada. Por eso la referencia al Antiguo

Antiguo Testamento Dios se acostumbra al hombre, también éste se habitúa a Dios (movimiento salvífico de retorno a Dios de la humanidad caída. Hay a un tiempo “descenso” de Dios al hombre y “ascenso” del hombre a Dios. Este ascenso del hombre consiste en su educación por el Verbo, que le habitúa a sus costumbres, al igual que El se habitúa a las de la criatura. (Tal es el sugerente y genial lenguaje de S. Ireneo. Cfr. CEC 53).

a. *Movimiento descendente*. En la Antigua Alianza el don del Espíritu, antes de Cristo venido, actuaba y estaba presente en quienes realizaban su obra: reyes profetas, fieles piadosos que le servían con fidelidad por las gracias de mediación sacerdotal, profética y regal, que aseguraban la presencia del Verbo y el Espíritu en las teofanías (como la nube luminosa), bien carismas intermitentes, bien más o menos estables— especialmente en profetas y reyes— en una doble línea —tipológica y profética—, masculina y femenina⁷, que anuncian el cumplimiento de la promesa a Abraham, cuya descendencia es la misma descendencia —en

Testamento y la analogía de las costumbres divinas y la de las humanas constituyen una perfecta demostración en el sentido que Ireneo y Clemente, conferían a la palabra. Cristo pudo explicar a los discípulos de Emaús todo cuanto Moisés y los profetas habían dicho de El (*Luc. 24, 27*), pues en realidad, toda la Escritura habla de Cristo, cuyo misterio abarca y recapitula la historia entera. El conjunto de la misma constituye ya un esbozo y una profecía de la Encarnación, y la describe en sus múltiples aspectos. De ahí la importancia que reviste establecer una relación con el Antiguo Testamento para la comprensión del evento de Jesús. Cfr. J. DANIELOU, *Ibid.*

⁷ Se da también, paralelamente a la corriente masculina, sacerdotal, profética y regal, que anuncia proféticamente y anticipa tipológicamente al Mesías, otra corriente femenina —también tipológica (cfr. CEC 489) y profética— referida a María y a la Iglesia, que es esencial para entender —en una de sus dimensiones esenciales— la entera historia de la salvación. J. F. MICHAUD, *Marie et le femme selon Saint Jean, en “Eglise et Theologie”* 7 (1976)., 379–396), piensa, con razón, que el título Mujer aplicado por Jesús a María en clara alusión de *Gen. 3, 15* y *Ap 12, 1*, implica que ella simboliza la Hija de Sión, también llamada Virgen de Sión y Madre de Sión, recurrente en numerosas profecías mesiánicas. “María es vista así en el interior de una gran corriente mesiánica femenina, que prepara la comunidad mesiánica, que desemboca en María; inferior, aunque paralela, a la masculina (las figuras de Moisés, del Profeta, del Mesías, del Servidor, el Hijo del hombre etc.) que desemboca en Jesucristo. Es una corriente vinculada a los temas de la ciudad de Sión de Jerusalén”, que prefigura la dimensión materna de la Iglesia (Cfr. CEC 486).

singular– de la Mujer del Protoevangelio (la Hija de Sión de los tiempos mesiánicos). Eran gracias ordenadas al bien de la comunidad, disponiendo a los tiempos mesiánicos y anticipando su virtualidad –como decíamos– vinculadas a la presencia salvífica cuasi–sacramental del Verbo y del Espíritu (la *Schekinah*) en el Arca de la Alianza, centro del culto y de la pervivencia misma de Israel como pueblo de Dios.

b. *Movimiento ascendente*. Tales gracias de mediación se ordenaban a la comunión salvífica con Dios que se actuaba solamente en aquellos que libremente abrían su corazón al don salvífico ofrecido en aquellas mediaciones de la doble misión visible trinitaria (visible, repito, en sentido amplio) cooperando activamente con él. Se trata de la acción santificante del Espíritu Santo, destinada a la transformación interior de las personas para darles un corazón nuevo, unos sentimientos nuevos. En este caso, el destinatario de la acción del Espíritu del Señor no es la comunidad sino la persona en particular. Esta segunda acción por la misión invisible del Espíritu aunque presente y efectiva desde las puertas del paraíso perdido, empieza a manifestarse, de manera refleja, relativamente tarde en el Antiguo Testamento. Los primeros testimonios los encontramos en el libro de Ezequiel, donde Dios afirma: Os daré un corazón nuevo, pondré dentro de vosotros un Espíritu nuevo, cambiaré vuestro corazón de piedra por uno de carne. Pondré mi Espíritu dentro de vosotros y haré que viváis según mis preceptos, y haré que observéis y pongáis en práctica mis leyes (Ez 36, 26–27). En el salmo 51, el “Miserere”, encontramos otra alusión, donde se implora: No me rechaces de tu presencia y no me prives de tu Espíritu. El Espíritu del Señor empieza a configurarse como una fuerza de transformación interior que cambia al hombre y lo eleva por encima de su maldad natural, hacia alturas donde habita YHWE, sobre la *Merkabah* de los querubines, como Elías fue arrebatado por el carro de fuego, suprema aspiración de la mística judía. En este sentido, hemos de discernir en las grandes pruebas del pueblo elegido –muy especialmente en la purificación del exilio–, otros tantos “kairoi” de ascenso en el proceso de retorno a Dios por la gracia que –como sombra de la Cruz salvífica– actúa antes de la venida del Mesías. (Cfr. CEC 710).

2.2. La Encarnación redentora hasta la Pascua.

La Encarnación redentora es obra del Espíritu Santo, que actúa la unión hipostática del Verbo con la humanidad de Jesús en el seno virginal de María en el instante del “fiat” de Nazaret, ungiéndola con plenitud de gracia creada para realizar la obra de la redención con la continua cooperación del Espíritu. Es El quien la guía e impulsa, de modo tal que toda la obra salvífica de Cristo –a la que asocia a su Madre– es siempre misión del Hijo y del Espíritu hasta la plena consumación de la Pascua. Como fruto de la Cruz redentora se derrama entonces el Espíritu Santo, que manifiesta a Cristo y atrae a todos –desde Abel hasta el último de los elegidos– hacia El haciéndoles partícipes de su Filiación natural –hijos de Dios en Cristo–; de modo tal que los que crean en El, pudieran acercarse al Padre, en un mismo Espíritu, en el misterio de la Iglesia. Cristo representa la realidad de todo cuanto le precedió y de todas las generaciones humanas que El recapitula en cuanto hombre, nueva Cabeza de la humanidad redimida. Así Cristo se convierte en el nuevo Adán, con el que el ser humano comienza de nuevo. “El Hijo del hombre nacido de mujer –escribe S.Ireneo– recapitula en sí mismo a aquel hombre primordial del que se hizo la primera mujer, para que así como nuestra estirpe descendió a la muerte a causa de un hombre vencido, ascendamos a la vida gracias a un hombre vencedor. El enemigo no hubiera sido vencido con justicia si el vencedor no hubiera sido un hombre nacido de mujer, por la que el enemigo venció”, en cuya victoria asocia a la Mujer, que es con El también “causa salutis”⁸ (*Adv. haereses* 5, 21, 1). Es la raíz del misterio de la Iglesia, el Cristo total “una persona mística” –constituida a su vez –es “el misterio” por excelencia, el núcleo del misterio de Cristo que le fue manifestado a Pablo– por la fecunda unión sponsal de dos personas en un sólo cuerpo (Ef 5,27) culminación del misterio de la alianza salvífica de Dios con los hombres.

Desde su Encarnación, reúne en El –como nuevo Adán en el Seno de María⁹, la nueva Eva– la humanidad de la que es solidario en cuanto hombre con su Divinidad. El conocido texto del Concilio

⁸ S. IRENEO, *Adv. haereses*, 5,21,1.

⁹ Después veremos ejercería su maternidad en la Iglesia. La imagen “nueva Eva” se aplica a una, y obra en sentidos complementarios.

Vaticano II –“Cristo se unió en cierto modo a todo hombre”¹⁰– no debe entenderse en el sentido de santificación pasiva, por contagio; sino de constitución en poder ser salvados los que libremente acepten el don salvífico (el Espíritu Santo que nos entrega en el holocausto de la Cruz) –por la fe y los sacramentos–¹¹. Significa además –en un sentido escatológico–, la recapitulación final y triunfante de todo cuanto existe de perfección, de inteligencia, de amor y de belleza, en la creación, por la redención consumada de Cristo glorioso entronizado a la derecha del Padre –de ella tratamos temáticamente más adelante–, cuando entregue el Reino al fin de los tiempos, en la transfiguración del Cosmos¹². Esta recapitulación se cumple en el doble movimiento de la alianza ascendente y descendente, simultáneo en el tiempo, pero con un “prius” lógico y de fundamentación ontológica del primero respecto al segundo.

a. *Movimiento descendente*. En el movimiento descendente de la Encarnación (*synkatabasis*) deben distinguirse, como veíamos, dos momentos sucesivos, en sentido no temporal sino lógico. En el primero el Espíritu Santo obra la unión hipostática (cfr. AG, 6–IV–1990, 1) de la humanidad, solidaria de la entera estirpe humana: la descendencia de la Mujer (Gen 3, 15), que formó en el seno de María con el Verbo, que asume personalmente comunicándola su propia hipóstasis. En el segundo, consecuencia de la gracia de unión –a ella connatural y como derivación necesaria–, la plenitud de gracia creada, en una plenitud siempre creciente hasta la consumación Pascual en el preciso sentido que hemos expuesto aquí, cuando desbordará como cabeza –nuevo Adán– de la nueva

10 *Gaudium et spes*, 22. Sobre la solidaridad de los hombres con Cristo desde la encarnación, es clásico el estudio de L. MALEVEZ, *L'Eglise dans le Christ*, Rech. sc. theol. 1936.

11 G.S. 22. Cfr. J. FERRER ARELLANO, *La persona mística de la Iglesia*, cit., 825 ss., donde distingo los tres sentidos de la expresión “una persona mística”, que forman Cristo y los hombres que vino a recapitular como nuevo Adán. 1. Solidaridad, desde la Encarnación, con todos los hombres –uno a uno– hasta la “hora” el sacrificio Pascual. 2. La Iglesia esposa, que nace del Costado abierto, que coopera a la salvación del mundo como sacramento universal de salvación. 3. El Cristo total escatológico de la rrecapitulación de todo en El, cuando Dios sea todo en todos. Se evita así la banalización del Bautismo y de la Iglesia institucional en la línea de un falso cristianismo anónimo.

12 1 *Cor.* 15, 25–28.

creación redimida, formando por obra del Espíritu, que se derrama desde su costado abierto, la fraternidad de los hijos de Dios en Cristo, que es la Iglesia: su “pleroma”¹³. Pero Jesús es ontológicamente Hijo de Dios por la unión hipostática, templo del Espíritu, santificado por el Espíritu en su humanidad, con plenitud intensiva de gracia consumada, en el “*fiat*” de María, en el instante mismo de su concepción. El *pleroma* de gracia y de verdad de Cristo en el instante de su Encarnación en el seno de María –de gracia consumada en visión– del que todos recibimos la salvación, no admite crecimiento propiamente intensivo, sino –así lo hemos mostrado ampliamente en el estudio citado en nota¹⁴– extensivo a

13 H. Mühlen (*Una mystica persona*, cit.) separa –en todo este proceso que acabamos de describir– la doble misión trinitaria, a mi juicio, más de lo debido. Ve en la Encarnación, como tal, sólo la misión del Verbo que se une hipostáticamente a la Humanidad sin intervención del Espíritu; y la misión santificadora del Paráclito sólo en aquel momento sucesivo de santificación o unción de la Humanidad, ya unida, con la plenitud de la gracia creada en la santificación del fruto, concebido en el seno de María. Según Mühlen es esta Unción por el Espíritu, la que después de Pascua continuará en la Iglesia –en virtud de su participación en la mediación redentora del Ungido por el Espíritu– cuya existencia sobrenatural está ligada al Espíritu de Jesús, pero no al Verbo encarnado como tal. Como consecuencia afirma Mühlen que la Iglesia no debe ser entendida como la encarnación continuada, según fórmula lanzada por Mòhler y tomada posteriormente por la escuela romana. Conduciría una tal concepción, según él, a un misticismo “pancrísta” en el sentido denunciado por la “*Mystici Corporis*” de Pío XII. La que continúa en la Iglesia es la presencia y acción del Espíritu personal que ha ungido a Jesús como Mesías con la plenitud de gracia creada (consecratoria y santificante, según nos dice) que sigue a la Unión hipostática, tal y como se manifestó especialmente en el Baustismo del Jordán (aunque lo fue desde la Encarnación).

“Una sola persona, la del Espíritu, en muchas personas, Cristo y nosotros, sus fieles”. Tal sería la fórmula dogmática apta para “definir” el misterio de la Iglesia. Mühlen no advierte suficientemente la inseparabilidad de ambas misiones del Verbo y del Espíritu en la historia de la salvación como “*incarnatio in fieri*”, tal y como aquí exponemos. Inseparabilidad que es común a las dos direcciones, descendente –oferta de salvación por gracias de mediación– (Mühlen las llama de consagración, cfr. *Una mystica persona*, n.9, 71) y de retorno, por la inhabitación santificadora que requiere, por la libre aceptación del don del Esposo, y la consiguiente cooperación con El –el don de la Esposa–, para que se forme la Iglesia. Ella no es sino el pleroma del Verbo encarnado de cuya plenitud desbordante de mediación y gracia capital participa por obra del Espíritu, que nos conquistó en la Cruz, adquiriendo para sí la Iglesia, como Esposa que coopera con su Esposo y Cabeza para que se realice la obra de la salvación propia y ajena.

14 Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Sobre la inteligencia humana de Cristo. Examen*

las dimensiones inferiores de su Humanidad, sometidas a la ley del progreso histórico y en el nivel de conciencia explícita y comunicable de su divinidad y comunicativo respecto a los miembros que iba a conquistar, atrayéndolos a Sí, desde la Cruz salvadora, cuando entrega el Espíritu, con la entrega de su vida – impulsado por el Espíritu eterno (Heb 9, 14) que inhabita planamente su alma santísima– en rescate de los hombres, que “todo lo atrae hacia sí” (Jn 12,32).

b. *Movimiento ascendente.* Después de la Encarnación se produjeron venidas sucesivas del Espíritu, que iba infundiendo una caridad y obediencia infinitas (relativamente a cada estadio histórico de su existencia histórica como “viador”) en el alma humana de Cristo –en el estado kenótico propio del siervo–, e impulsando su obra salvífica, hasta su consumación pascual. Especialmente en el Bautismo del Jordán y en la hora de Jesús. Debemos respetar los momentos privilegiados¹⁵ o etapas sucesivas de la historia de la salvación y dar todo su realismo a los textos del Nuevo Testamento, que manifiestan con claridad que se dan primero en el bautismo y después en la resurrección–exaltación, dos momentos de actuación nueva de la *virtus* (de la eficiencia) del Espíritu de Jesús, en cuanto es constituido (no sólo declarado) por Dios –respectivamente– Mesías–Salvador y, posteriormente, Señor. Antes de la Pascua el

de las nuevas tendencias, en Actas del XVIII Symp. de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona 1998, 465–517. Muestro ahí como la perspectiva alejandrina (de arriba abajo) si bien complementaria a los de inspiración antioquena (de abajo arriba), –más atenta a la plena historicidad de la condición kenética de siervo del “perfectus homo”– debe primar sobre esta última, pues no es “purus homo”. De lo contrario encontraremos notables desviaciones como puede comprobarse en numerosas cristologías de abajo arriba no calcedonianas que ahí se examinan, junto con otras propuestas muy valiosas (Von Balthasar, J. Maritain, González Gil) que toman en consideración el pleno reconocimiento de la condición histórica de la existencia pre–pascual de Cristo, superando las deficiencias de la Teología clásica –poco sensibles a la condición histórica del hombre y a la profundización de la noción de conciencia–, pero sin abandonar la gran Tradición en continuidad de homogéneo desarrollo, en la línea ya emprendida antes en la Cristología francesa de entreguerras.

15 Pueden destacarse otros especialmente significativos, como hace Juan Pablo II en sus espléndidas catequesis de 1990. Entre ellas la experiencia del desierto (AG 26–VII–90) el discurso en la sinagoga de Nazareth (Lc 4, 16–21), y la oración de Jesús, especialmente en la exaltación en el Espíritu de Lc 10, 21 (AG 25–VII–90).

Espíritu es dado a Jesús; después de la muerte y resurrección es Jesús quien da el Espíritu, inaugurando el tiempo escatológico que caracteriza el peregrinar de la Iglesia en la historia.

La “*Hora*” de Jesús, es el momento supremo establecido por el Padre para la salvación del mundo; la Hora de la glorificación del Hijo del hombre, cuando atrae todo hacia sí en el trono triunfal de la Cruz (cfr Jn 12). Jesús muriendo a impulsos del Espíritu eterno (Heb 9, 14), que poseía como hombre en plenitud de gracia y de verdad “transmitió el Espíritu” (Jn 19, 30), expresión que históricamente significa devolver al Padre, mediante la muerte, aquel soplo vital que de El había recibido, pero que teológicamente indica también el don del Espíritu a los creyentes. Aquel Espíritu que El mismo ha recibido del Padre, se derrama ahora como fruto de la Cruz, en el mismo el momento en que, después de la resurrección, dirigiéndose a los Once, alentó sobre ellos y les dijo: “recibid el Espíritu Santo” (Jn 20, 22). La resurrección–glorificación es el momento decisivo para que Jesús adquiera de una manera nueva la cualidad de Hijo en virtud de la acción de “Dios” por medio del Espíritu. Nacido del linaje de David según la carne, constituido Hijo de Dios con poder, según el Espíritu santificador, a partir de su resurrección de entre los muertos, Jesucristo Señor nuestro (Rom 1, 3–4)¹⁶. Le ha conferido no sólo la gloria, sino el poder de hacer hijos, derramando el Espíritu¹⁷. La efusión del Espíritu en Pentecostés –fruto del ofrecimiento redentor de Cristo y la manifestación del poder adquirido por el Hijo ya sentado a la derecha del Padre– formó la Iglesia¹⁸.

16 "Nosotros os anunciamos que la promesa hecha a los padres, Dios la ha cumplido en favor de los hijos, que somos nosotros, suscitando a Jesús, como ya estaba escrito en el salmo segundo: Hijo mío eres tú, yo te he engendrado hoy" (Act 13, 32–33). Cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, cit. 75 ss.

17 “No estaba todavía todavía el Espíritu, porque no había sido todavía glorificado” (Jn 17, 39b), debe entenderse en el sentido de que no había realizado su plena donación. Pero significa también que toda donación anterior del Espíritu era por anticipación de la Cruz salvadora, en virtud de la espera confiada del cumplimiento de las promesas mesiánicas en la consumación del misterio de Cristo. (Cfr Heb 5, 7–9), de la “hora de Jesús” que inaugura su consumación pascual. Sólo entonces “factus est causa salutis aeternae” (Heb 5, 9).

18 Cfr. JUAN PABLO II, *AG*, 28–III–1990, 4. Sus espléndidas catequesis sobre la misión del Espíritu y su intervención activa en el Sacrificio de Cristo y en la Resurrección y acontecimientos pascales son de 1–VIII–90 y 22–VII–90.

2.3. La Iglesia, sacramento de la doble misión.

La misión de la Iglesia no se añade a aquella doble misión conjunta del Verbo y del Espíritu, sino que es su sacramento. “Asocia a los fieles de Cristo en su comunión con el Padre en el Espíritu Santo” haciéndoles partícipes de su misión redentora por gracias de mediación jerárquicas y carismáticas que derivan de la plenitud desbordante del que es único Mediador, sacerdote, profeta y rey, cabeza de la Iglesia, lleno de gracia y de verdad. “La Iglesia ha sido enviada para anunciar y dar testimonio, actualizar y extender el misterio de la Santísima Trinidad” (Cfr. CEC 736–737). Concluida su misión salvífica el Hijo, envía de parte del Padre el Espíritu que congrega y vivifica la Iglesia, que es la fraternidad de los hijos de Dios en Cristo”. (AG, 2). “De unitate Patris, Filii et Spiritus plebs adunata”¹⁹. También en la Iglesia se da una coimplicación histórico–salvífica del Hijo y del Espíritu, en la virtud de la doble misión de ambos, siempre conjunta e inseparable (según la feliz metáfora de S. Ireneo, como “manos” del Padre), tanto en el nacimiento de la Iglesia, como en todo el decurso de su progresivo desarrollo hasta su plenitud escatológica (como –por lo demás– hemos podido probar a lo largo de la historia entera de la salvación, desde las puertas del paraíso perdido). La originación histórica de la Iglesia es el resultado de los actos de Cristo, sea en su fase histórica sea en su fase exaltada²⁰. En esta última, es patente la acción “co-

19 S. CIPRIANO, cit. en *LG*. C II, in fine. *Sobre el Espíritu Santo y la unidad de la Iglesia*, vid. la excelente exposición de J. R. VILLAR en su ponencia –del mismo título– recogida en las Actas del Simposio sobre el Espíritu Santo y la Iglesia, de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra de 1998.

20 “Hoy se buscan en eclesiología no sólo los actos “fundacionales”, sino los actos “fundantes” del nuevo Pueblo de Dios, y no tanto los actos individualizados como la secuencia vital y unitaria de los *acta et passa Christi in carne*, que culmina en su muerte redentora y en su resurrección. Por eso puede decirse con todo rigor que “la Iglesia, cuerpo de Cristo, tiene su origen en el Cuerpo entregado en la Cruz –a impulsos de la unción del Espíritu– en la “sangre preciosa” (1 *Pet* 1, 19) de Cristo, que es el precio con que hemos sido comprados”. En esta perspectiva, la Última Cena y el mandato de recordar van a cobrar una significación fundacional y fundante de primer orden. Pero sin olvidar que “toda la acción y todo el destino de Jesús constituyen en una cierta manera la raíz y el fundamento de la Iglesia”. Cfr. para todo este apartado P. RODRÍGUEZ, *El Pueblo de Dios*. Bases para su

instituyente” del Espíritu Santo (Y. Congar). Jesús buscaba la conversión del Israel histórico y concreto que tenía ante sus ojos – que comporta la real posibilidad histórica de que los israelitas, hubieran acogido desde su libertad al Dios que les llamaba en Cristo– de modo tal que reconocieran a Jesús como el Cristo de Dios. Esta posibilidad dramática de la libertad –que Dios no sólo respeta, sino que funda ontológicamente, corriendo “el riesgo” de que se entorpezca el plan salvífico primordial de su voluntad antecedente, que quiere que todos los hombres se salven y vengan al conocimiento de la verdad–, implica, según se dé la acogida o el rechazo, rumbos diversos “fundacionales” para la Iglesia.

Así se comprende con facilidad que la “forma” de Iglesia que fundará Jesús no puede ser plenamente captada antes de que consume su vida en el misterio pascual y los Apóstoles comprendan a la luz del Espíritu que con tanta plenitud se derrama sobre ellos (fundamentos de la Iglesia postpascual), lo implicado en el rechazo de Jesús por parte de Israel. De ahí la acción constituyente de la misión del Espíritu Santo en la originación de la Iglesia. La fundación de la Iglesia presupone, por ello, el conjunto de la acción salvífica de Jesús impulsada y animada por el Espíritu eterno (Heb 9, 14), hasta su muerte y en su resurrección, pero incluye también la acción constituyente de la misión del Espíritu²¹ que el Padre envía en nombre de Cristo mediador, inspirando decisiones de rango fundacional que configurarían su constitución definitiva. Veamos el doble movimiento en las misiones trinitarias en la vida de la Iglesia, hasta su consumación escatológica.

a. *Movimiento descendente*. Las gracias de mediación –los dones jerárquicos y carismáticos– por las que recibe de continuo el Pueblo de Dios, en su fase histórica, una estructura orgánica institucional como sacramento de salvación –pertenecen a la figura de este mundo que pasa–. Son meros medios instrumentales a

consideración cristológica y pneumatológica, en <<Eclesiología 30 años después de "Lumen Gentium">>. Madrid 1994, 175 ss.

21 La Comisión Teológica Internacional, recogiendo el consenso de la teología que sigue a *Lumen Gentium*, incluye dentro del “proceso de fundación de la Iglesia” después de la Ascensión del Señor, tres etapas finales: El envío del Espíritu Santo, que hace de la Iglesia una creatura de Dios (la “pentecostés” en la concepción de San Lucas). La misión hacia los paganos y la Iglesia de los paganos. La ruptura radical entre el verdadero Israel y el judaísmo.

manera de andamios (San Agustín) –obviamente provisionales–, que se usan sólo mientras dura la construcción, al servicio de la edificación de la Iglesia –germen e instrumento del Reino de Dios–, según el “ordo Charitatis”. Están, pues, al servicio de la comunión salvífica con Dios, que la caridad opera por el libre “fiat” del hombre a la voluntad salvífica de Dios. Es decir, de las gracias de santificación, que se actúan por la libre cooperación del hombre con el don del Esposo –ofrecido a través de aquella mediación institucional de la Iglesia (sacramento de la doble misión descendente del Verbo y del Espíritu)–, que reclama y posibilita el libre don de la esposa, con el que contribuye así a la dilatación del Reino de Dios, cada uno según su vocación particular.

b. *Movimiento ascendente*. De ahí la importancia decisiva de la libre cooperación de los miembros de Cristo que es la Iglesia, para –avanzando de claridad en claridad– crecer en caridad, en una progresiva identificación con Cristo, “transformados en su misma imagen, conforme obra en nosotros el Espíritu del Señor” (2 Cor 3, 18), que contribuye a la dilatación del Reino de Dios, y a la santificación de los demás (en una proyección universal que trasciende el tiempo y el espacio)²². Es el ideal paulino de madurez cristiana propia del estado de varón perfecto en un camino de ascensión espiritual en el que siempre cabe progreso (cfr. Fil 3, 13), mediante la docilidad a las operaciones e inspiraciones del Espíritu, que plasma en nuestros corazones la caridad. Es ella la que nos hace cristiformes, haciéndonos partícipes más y más de la plenitud desbordante de Cristo por la fe viva: hijos en el Hijo, hasta alcanzar la unidad plena y consumada de la comunión con Dios en Cristo que será propia de la Iglesia al fin de la historia, cuando será Dios todo en todos en el Reino consumado escatológico. Será una unidad con Dios en Cristo que, conservando la insuprimible distinción entre criatura y Creador, y aquella entre la diversas criaturas –lejos de todo monismo panteísta– tiene como paradigma –en el caso de la persona humana– la unidad misma de la Trinidad divina.

22 Cfr. sobre este tema J. FERRER ARELLANO, *La persona mística de la Iglesia*, cit 844.

2.4. La plena recapitulación de todo en Cristo al final de los tiempos.

En la plena recapitulación se cumple la plenitud de la filiación divina en Cristo –ya sin movimientos (salvíficos, se entiende)– en el Reino consumado de la Jerusalén celestial. Justamente ha señalado H. de Lubac, que el alma separada, ya glorificada en el gozo de la visión beatífica, sólo llegará a la perfecta posesión de Dios cuando supere una doble separación: la separación de su propio cuerpo por la propia resurrección corporal, y la separación de la plenitud del Cuerpo místico de Cristo, plenamente vivificado por el Espíritu, que lleva a plenitud las primicias de la vida eterna propia de la inhabitación de la Trinidad en la oscuridad de la fe, superación que sólo se dará cuando se complete el número de los hermanos. Ambos aspectos son coincidentes, ya que nuestra resurrección no será un fenómeno aislado, sino que tendrá lugar en la parusía, cuando el número completo de los hermanos será corporalmente glorificado, en un universo glorificado y “Dios sea todo en todos”²³. Los bienaventurados esperan, pues, la consumación del reino de Dios en la recapitulación de todas las cosas del cielo y de la tierra en Cristo según la conocida doctrina paulina²⁴. Según S. Agustín, se daría entonces también un aumento intensivo de la visión beatífica²⁵ por una nueva comunicación del Espíritu que llevaría así a su plenitud la filiación divina en Cristo, que redundaría en la redención del cuerpo (a), en un universo transfigurado (nuevos cielos y nueva tierra) en una última intervención del Espíritu enviado por el Padre –una vez consumada la obra de la redención con la cooperación corredentora de la Iglesia peregrina– en la recapitulación de todo en Cristo (b), cuando se cumpla al fin el número de los elegidos. Veámoslo.

23 I Cor 15,28. Santo Tomás no es ajeno a esta perspectiva. Pese a su acentuación de la escatología individual, escribe en C. Gentes (IV, c.50) que "el fin de la criatura racional es llegar a la bienaventuranza, la cual no puede consistir sino en el reino de Dios, que no es a su vez otra cosa que la sociedad ordenada de los que gozan de la visión divina", en un universo transfigurado que sigue, por redundancia, a la resurrección gloriosa de toda carne (en los elegidos). Cf. S. Th. III,8,3,2.: "Esse Ecclesiam gloriosam, non habentem maculam neque rugam, est ultimus finis ad quem perducimur per passionem Christi". Cf. H. DE LUBAC, *Catolicismo. Los aspectos sociales del dogma*, Madrid 1988 (Encuentro) C. IV, 81 ss

24 Cf. H. De LUBAC, o.c. p. 101.

25 Cfr. C. POZO, *Teología del más allá*, cit.

a. “La divinización redonda en todo el hombre como un anticipo de resurrección gloriosa”, –escribe el Beato J. Escrivá (*Es Cristo que pasa*, Madrid 1973, n. 103)– que se da ya incohativamente, como primicia de todo cristiano en gracia. La deificación de la carne en el estadio escatológico es, pues, una espiritualización del cuerpo que tiene ya ahora una realización incoativa –“las primicias del Espíritu”– que nos hace gemir en nuestro interior, anhelando el rescate de nuestro cuerpo (cfr. Rm 8, 20 ss), para alcanzar así la plenitud de la filiación divina en Jesucristo²⁶ con una nueva intensidad, que San Pablo llama la redención del cuerpo: su transformación a semejanza del cuerpo glorioso de Cristo en virtud del poder que tiene de someter a sí todas las cosas (Fil 3, 21) por la fuerza del Espíritu: “se siembra un cuerpo animal y resucita un cuerpo espiritual”, propias del cuerpo humano “totalmente sujeto al alma” (1 Cor 15, 27 y 42). Una plenitud de redundancia de este tipo no parece otra cosa que la total santificación o deificación de la carne en su misma materialidad, todavía más difícil de entender para nosotros que la deificación del espíritu, pero no imposible. La deificación de la carne es, en efecto, el estado escatológico definitivo de la materia humana, que ya se ha realizado en Cristo y en su Madre en la Gloria. Esta espiritualización del cuerpo no se refiere, pues, sólo a la inmortalidad y a las otras propiedades que la acompañan (tradicionalmente llamadas dotes de los cuerpos gloriosos). El cuerpo glorioso es llamado espiritual sobre todo porque está viviendo por el Espíritu Santo (como escribe San Pablo en Rom 8, 11). No se trata de una mera espiritualización sino, de una deificación de la materia. Pero, si la deificación es la participación de la persona entera –el cuerpo también por redundancia connatural del alma– en la vida íntima de la Santísima Trinidad, en las eternas procesiones del Verbo y del Espíritu Santo; debe concluirse que el cuerpo, substancialmente unido al alma deificada, participa en sí mismo en esa vida de Conocimiento y

26 Sobre la espiritualización y deificación del cuerpo en el estado escatológico, cfr. JUAN PABLO II, *Discurso* del 9–XII–1981, en “*Insegnamenti di Juan Pablo II*” IV–2 (1981), 880–883. Cfr. también F. OCARIZ, *La Resurrección de Jesucristo, en Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre*” (Actas del III Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra), Pamplona 1982., 756–761.

Amor intratrinitarios. Hay, pues, una participación del cuerpo humano también en su materialidad –conformado al cuerpo glorioso de Cristo– en las procesiones eternas de Conocimiento y de Amor intratrinitarios²⁷.

b) Esta glorificación escatológica de la materia alcanzará también según la Revelación a toda la creación visible –que está íntimamente unida al hombre, y que por él alcanza su fin (LG 48)–, que “espera ansiosa la manifestación de los hijos de Dios (...), con la esperanza de que también será liberada de la corrupción para participar de la libertad y gloria de los hijos de Dios (Rm 8, 18–21), en unos cielos nuevos y una tierra nueva” (Ap 21, 1). Se cumplirá así el designio divino de “recapitular todas las cosas en Cristo” (Ef 1, 10). La Iglesia en su estado escatológico será “la plenitud (Pléroma) de aquél (Cristo) que se realiza plenamente en todas las cosas. (Ef 1, 23), porque Cristo glorioso llenará (híma plerósei) todas las cosas” (cfr Ef 4, 10), y estas participarán “en Él de su plenitud” (en autó pepleroménoi) (Col 2, 10). En los santos la realidad de la gloria escatológica será el cumplimiento final, en el espíritu y en la carne, del ser en Cristo específico de la vida sobrenatural en la plena comunión de la fraternidad de los hijos de Dios en Cristo por el Espíritu cuando, completado el número de los elegidos, Dios sea todo en todos en un universo transfigurado²⁸. Puede, pues concluirse con el Card. Ratzinger ²⁹ que “la salvación del individuo es total y plena sólo cuando se haya alcanzado la salvación del universo y de todos los elegidos, que en el cielo no se encuentran sencillamente al lado los unos de los otros, sino que los unos con los otros en –intima comunión, fusión sin confusión– del Cristo único. La plenitud del cuerpo del Señor hasta llegar entonces al pleroma de “todo el Cristo” en el don del Espíritu Santificador, haciéndole alcanzar su real totalidad cósmica. Entonces toda la creación será “cántico”, gesto generoso de la liberación del ser adentrándose en el todo, y al mismo tiempo, penetración del todo individual, alegría, en la que toda pregunta se resuelve y alcance la plenitud”. Sólo entonces alcanzará su plenitud la filiación divina en Cristo que ahora poseemos como primicia del Espíritu en la

27 Cfr. F. OCARIZ, *Hijos de Dios por el Espíritu*, cit 502.

28 Cfr. F. OCARIZ, *La mediación materna*, , cit. in fine.

29 Cfr. J. RATZINGER, *Escatología*, p. 282.

esperanza de la redención de nuestro cuerpo en el universo renovado (Cfr. Rom 8, 18–24) de la recapitulación de todo en Cristo (Ef 1, 10).

3. Conclusión

Dios siempre tiene la iniciativa, tanto en la creación, como en la nueva creación sobrenatural del hombre a tener parte en su vida trinitaria, restaurada en Cristo después de la caída original. El es siempre "el que ama primero" (1 Jn 4,19), derramando gratuitamente su libre don. Pero, el *don* salvífico del Padre, en la doble misión del Verbo y del Espíritu –las dos manos del Padre, que reúnen a sus hijos dispersos por el pecado de los orígenes–, sólo fructifica en la *tarea* de cooperación creatural, cuyo arquetipo es María, figura ejemplar de todo pueblo de Dios en sus relaciones con Dios en el misterio de la alianza salvífica que comprende la entera historia de la salvación (I. de la POTTERIE). "*Partus Mariae, Christus: fructus Ecclesiae*", el Cristo total: la estirpe espiritual de la mujer del Génesis y del Apocalipsis que incluye –en la recapitulación final– a todos los elegidos, desde el justo Abel. El fruto de la libre cooperación del hombre, con el don salvífico de Dios, que deriva de la plenitud desbordante de la gracia de Cristo constituido en la Cruz Cabeza de la nueva humanidad (nuevo Adán), será, en su consumación final, el Reino escatológico de la Jerusalén celestial (Ap 21,2) "ubi pax erit, unitas plena atque perfecta"³⁰, en la comunión perfecta en Jesucristo cabeza de los elegidos (desde el justo Abel), con Dios Padre por la fuerza del Espíritu, en un universo transfigurado: el Cristo total, la estirpe espiritual de la Mujer del alfa y el omega (del Protoevangelio y del Apocalipsis), en un universo transfigurado.

Tal es la finalidad última –*omega*– de la creación originaria –*el alfa*– de los relatos del Génesis con los que comenzamos nuestra exposición del tema de la creación en esta primera aproximación

30 S. AGUSTÍN, Tract 26 in Ioann, sub fine. Cf. J. FERRER ARELLANO, *La persona mística de la Iglesia*, cit 825. 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.

teológico-bíblica, a la Palabra creadora de Dios. A su luz, presentamos a continuación el resultado de otras aproximaciones, filosóficas y científicas, a este misterio de los orígenes, en relación con la fe en la Revelación sobrenatural de aquella Palabra creadora que se autocomunica salvíficamente al hombre para que tenga parte en su vida bienaventurada. Todas ellas se potencian en sinergia noética, en una circularidad de mutuo influjo dinámico en la búsqueda de la verdad, impulsada por las dos alas de la fe y la razón, según la sugerente metáfora de la carta encíclica “Fides et ratio” de Juan Pablo II (c. 1).

II PARTE

APROXIMACIÓN METAFÍSICA. (Diversidad convergente de vías de acceso humano a la Palabra creadora de Dios).

“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 en todo lugar, está cerca del hombre. Le llama y le ayuda a buscarlo, a conocerle y a amarle con todas sus fuerzas. Convoca a todos los hombres, que el pecado dispersó, a la unidad de su familia, la Iglesia. Lo hace mediante su Hijo que envió como Redentor y Salvador al llegar la plenitud de los tiempos. En El y por El, llama a los hombres a ser, en el Espíritu Santo, sus hijos de adopción, y por tanto los herederos de su vida bienaventurada”. (CEC. n.1).

INTRODUCCIÓN.

En una monografía dedicada al *misterio de los orígenes*, parece conveniente aproximarse al tema, también, desde la perspectiva gnoseológica o metafísica –cognoscitiva– con el estudio de las diversas vías de acceso intelectual del hombre al misterio “ontológico” del origen creado del ser del universo, y del puesto en él que le es propio¹ (a la luz de la revelación judeocristiana, como exige la perspectiva teológica de este estudio). *La noticia originaria* que el hombre tiene de Dios brota connaturalmente de la condición religada constitutiva de la persona (de la que trataremos en la I parte). Ella es, en efecto, como la “palpitación sonora” en la conciencia del espíritu creado, de aquella Palabra creadora que, al llamar a cada hombre por su propio nombre, –voz en la nada– *da origen a su ser creatural*, implantándole en la existencia, en constitutiva coexistencia con los otros hombres y con todo el universo creado, para que tenga parte en la comunión con Dios –y de los hombres entre sí– en su intimidad trinitaria, que se consuma en la participación en su vida bienaventurada.

“Le llama y le ayuda a buscarle, a conocerle y a amarle con todas sus fuerzas (CEC, 1). Para que le busque; no cesa de atraer al hombre (CEC, 27), ante todo dando testimonio de sí en la obra de sus manos, para que pueda reconocerle en la Revelación sobrenatural, por la que sale a su encuentro en oferta de comunión

¹ Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Filosofía de la religión*, Madrid 2000, donde son ampliamente desarrolladas algunas de las propuestas que se hacen en esta II parte.

salvífica con El en su íntima vida trinitaria que culmina en la bienaventuranza. *Tal es la intención última de su acción creadora: la salvación de los hombres en la unidad de la familia de los hijos de Dios, la Iglesia.* “Lo hace mediante su Hijo, que envió como Redentor y Salvador al llegar la plenitud de los tiempos. En El y por El llama a los hombres a ser, en el Espíritu Santo, sus hijos de adopción, y por lo tanto los herederos de su vida bienaventurada” (CEC, 1). Si le buscamos como “a tientas” (Hech. 17,27) –porque ya hemos empezado a conocerle, aunque muy imperfectamente, en aquella revelación natural–, nos disponemos alcanzar la íntima comunión con El a la que ha querido libremente elevarnos por un designio benevolente de su voluntad (Ef 1), a que nos invita en la Revelación sobrenatural que se manifiesta en la historia de la salvación.

Quien no sabe escuchar aquella voz de Dios que da noticia de sí en la obra de sus manos, se cierra el camino que el Creador traza para cada hombre con admirable y oculta Providencia, que conduce al encuentro salvífico con El, en la fraternidad de los hijos de Dios en Jesucristo malogrando su destino último sobrenatural (no otro es el objeto de la Revelación bíblica que ha sido confiada a la Iglesia).

De ahí la importancia –resolutiva y resolutoria– que tiene el conocimiento originario de Dios –que el Cardenal Newman llamaba “experiencia religiosa fundamental”– en el estudio que nos ocupa en estas páginas dedicadas al misterio de los orígenes del mundo, que es también el de su fin último: el del supremo destino del hombre, en aquella salvífica comunión con Dios, alfa y omega de nuestra existencia y de la historia humana hasta su consumación escatológica.

Aquella originaria noticia de Dios abre el itinerario de búsqueda del “Deus absconditus” propio del hombre naturalmente religioso, que dispone al hombre a la respuesta de fe sobrenatural a la Revelación divina, por la cual sale El mismo a su encuentro, dándole al mismo tiempo una luz sobrenatural que le muestra el camino por el cual es posible alcanzarla, a todo aquél que busca el sentido último de su vida (Cfr. CEC 26).

Parece muy conveniente, pues, dedicar la atención que se merece al estudio de la naturaleza epistemológica de esa originaria experiencia religiosa fundamental (que suele abordarse de ordinario como de pasada y muy superficialmente), que emerge de la espontánea inferencia de Dios como fundamento del mundo propio del hombre naturalmente religioso, constitutivamente religado a su

Creador, que llama a cada hombre por su propio nombre. Se trata de un conocimiento por connaturalidad, vehiculado por el amor y socialmente condicionado, cuya dimensión ética y sociológica es innegable (capítulo I). Las pruebas de la Teodicea no son sino inflexiones diversas de un mismo movimiento metafísico del espíritu –expuestas con rigor filosófico– implícito en aquella experiencia religiosa originaria, que alcanza a Aquél que es “por sí mismo” en tanto que Creador de todo cuanto es finito, haciendo que sea (capítulo II). Tienen –si son concluyentes– el cometido de poner en forma con el rigor lógico propio del saber científico, en su certeza metafísica, las diversas modalidades de aquella espontánea inferencia, “elevando una previa convicción intelectual rigurosa y explícita intelección convincente” (Zubiri). Tal será el tema de los *dos primeros capítulos*.

Trato a continuación (*capítulo tercero*) de los siete tipos naturales y sobrenaturales, gnoseológicamente diversos, de acceso intelectual a Dios, en su distinción y nexos. El primero de ellos –aquella originaria experiencia religiosa– es el primer preámbulo de la fe que se consuma en la visión beatificante; y la puerta que abre –al menos a título dispositivo– a los otros seis tipos humanos de conocimiento de Dios. Vuelvo de nuevo sobre ella, en la perspectiva, ahora, de la filosofía de la religión –especialmente del problema filosófico de su diversidad– en relación con el cristianismo. Es el tema, tan actual, de cristianismo y religión que ha sido objeto de un esclarecedor documento de la CTI aprobado por Juan Pablo II en 1997, que he tenido muy en cuenta.

Concluye este estudio sobre la gnoseología humana del acceso al Creador, fundada de la ontológica condición creada del hombre –que fue expuesta en la I parte (cfr. “Antropología creacionista subyacente en la Biblia”)- con el estudio de su negación. Es el fenómeno del *ateísmo* (*capítulo cuarto*). Estudiaremos aquí el tema en la perspectiva antropológica del espíritu humano que niega a Dios (de una u otra forma, según seis formas diversas formas de negación) en la intimidad de una libre actitud personal que sólo Dios discierne con exactitud. Trataré, pues, en este último capítulo de las diversas *actitudes* personales *ateas* (*en sentido estricto*) que impiden, por desatención culpable, aquél originario acceso cognoscitivo, del todo connatural, al Creador; en sí mismas y en su trágica conexión.

La conclusión de esta sección sobre la relación cognoscitiva hombre–Dios –que avanzo ya ahora como orientación al lector de la meta a la que quiero conducirlo– es la siguiente:

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 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 religioso, 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.

4/ *El ateísmo* –si es verdaderamente tal y no teología meramente negativa que busca el verdadero rostro del Dios vivo a través del rechazo de figuraciones antropomórficas de las que se advierte su falsedad– 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 acceso noético a la *noticia* que el Creador ha dejado de Sí en la obra de sus manos (revelación natural) y un rechazo de las divinas activaciones de la gracia de Cristo “que quiere que todos se salven y lleguen al conocimiento de la verdad” (1 Tim).

Tales son –tendremos ocasión de comprobar lo bien fundado de estos enunciados a lo largo de las páginas que siguen– las principales conclusiones de las reflexiones que aquí se ofrecen. (Completamente obvias, por lo demás, a quién tenga alguna familiaridad con la Escritura y medite su mensaje a la luz de la metafísica prendida en el uso espontáneo de la inteligencia, en la que Dios creador ha dejado grabada la imagen de sí mismo para que le busque el que le ame –el que ame la verdad que es El, procurando evadirse de los ídolos de la tribu–).

CAPITULO I

EL SABER ORIGINARIO ACERCA DE DIOS, CONNATURAL AL HOMBRE CONSTITUTIVAMENTE RELIGIOSO, Y SU RELACIÓN CON LAS PRUEBAS FILOSÓFICAS DE LA TEODICEA.

1. Introducción.

El problema del origen de la noción de Dios en el hombre parece rebasar la pura filosofía¹. Hoy se insiste en la necesidad de enfocar los temas antropológicos en una perspectiva existencial –*sit venia verbo*– que tenga en cuenta todas las dimensiones del ser personal cognoscente, en su concreción real y viviente, situacional. Ahora bien, el creyente afirma (y puede mostrar lo razonable de su afirmación), que a cada uno de los hombres le afecta de hecho un acontecimiento de primerísima magnitud, histórica y metahistórica a la vez: el misterio de Cristo, centro y eje de la historia.

De hecho, según afirma el creyente, Dios ha proyectado el cosmos irracional como un presupuesto para la vida del espíritu encarnado, para la vida humana “natural”. Y ha querido esta última como presupuesto para una elevación “sobrenatural”, gratuita y

¹ Sobre este tema véase J. FERRER ARELLANO, *Sobre el origen de la noción de Dios y las pruebas de la Teodicea*, en “Anuario Filosófico” 1972, 173–208. Aquí expongo las mismas tesis actualizadas y notablemente ampliadas, en función de los 25 últimos años de reflexión y de numerosos cursos en torno al tema impartidos desde 1957.

trascendente², para una deificación realizada progresivamente en la historia de la salvación, que es la historia de la dispensación del Misterio de Cristo, que culmina en la Jerusalén celestial –el Reino mesiánico consumado– cuando Dios sea todo en todo (1 Cor 15, 28).

En el origen de la noción de Dios podrían intervenir, de hecho, con los expedientes de índole “natural” (inteligencia intuitiva o discursiva, o el “órganon” que sea)³, otros factores de carácter “sobrenatural”.

Son numerosos los teólogos que afirman, plenamente de acuerdo con el Concilio Vaticano I⁴ que, teniendo en cuenta el

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

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

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

debilitamiento del espíritu humano ocasionado por el pecado de los orígenes, el vivo conocimiento de que Dios existe es –fácticamente– obra de la gracia cristiana, de las activaciones sobrenaturales que, de hecho, afectan a todos los hombres sin excepción a manera de ofrecimiento posibilitante de la gracia salvífica que comienza y se funda en la fe teologal al menos implícita, en virtud de la proyección salvífica de la Cruz de Cristo (por anticipación, antes de Cristo venido; en virtud del deseo sincero y eficaz de salvación⁵, pues no hay otro nombre bajo el cielo en el cual podamos ser salvos que el de Jesucristo).

El conocimiento natural que se tenga de la existencia de Dios prestaría entonces la indispensable apoyatura racional –uno de los clásicos *preambula fidei*– al “obsequio razonable” sobrenatural, asentimiento de la fe teologal a la Revelación sobrenatural de Dios. Y la fe sobrenatural más o menos explícita hace posible, a su vez, la certeza en el asentimiento religioso a la revelación natural de Dios Creador en el *cosmos*, captada en su genuina significación; es decir, mueve a un asentimiento que no sería ya predominantemente teórico –como el de una prueba metafísica de la Teodicea–, sino hondamente personal; en especial si la fe es respuesta viva a la llamada sobrenatural en un profundo compromiso del todo el yo, – que afecte a todas las fibras de la subjetividad– en correspondencia a la llamada de Dios. Sería, pues, un conocimiento sobrenatural, por el modo del asentimiento –*ex toto corde*– y natural por el objeto en que él termina (accesible a la inteligencia que, en uso meramente humano, estaría expuesta a tantas y tan graves desviaciones).

Se ha pretendido que no es compatible una simultaneidad entre el convencimiento cierto basado en la certeza natural de Dios, una vez demostrada rigurosamente su existencia –evidencia mediata, pero evidencia al fin– y un asentimiento sobrenatural de fe⁶. Pero

SCHMAUS, o. c., t. I, 191–2. CEC 35–38.

⁵ Trato el tema en la perspectiva de la historia salvífica en la monografía *La doble misión conjunta del Verbo y del Espíritu como Incarnatio in fieri*, en “Ephemerides mariologicae” 1998, Nov.

⁶ Santo Tomás piensa, por ejemplo, que no son compatibles fe y ciencia en un mismo sujeto y respecto a lo mismo. Vide S. Th. III, c. Quizá aquí como en tantos lugares habría que decir, con su secretario y amanuense Reginaldo de Piperno, “formalissime loquitur Divus Thomas”. Considera sólo abstractamente, la evidencia teórica (logicometafísica) de las pruebas de Dios. Pero no su eficacia vital, psicológica. Los escolásticos que defienden la tesis contraria suelen fundar su

quienes así piensan no tienen en cuenta, en primer lugar, que la certeza metafísica, única que es posible obtener en orden a la existencia de Dios, no es de la misma índole que la certeza matemática. El conocimiento natural de Dios tiene que pasar a través de la oscuridad de las imágenes y sombras de lo material sensible. Además, aunque el *cosmos* manifiesta analógicamente al Dios invisible, ha sido también él, con la naturaleza humana cognoscente, afectado por el desorden del mal ético, que ha deformado la revelación natural de Dios en el mundo visible. De ahí la tentación del dualismo, presente en la historia de las religiones (Cap. III) o de aquel tipo de ateísmo provocado por el escándalo del mal (Cap. IV).

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

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

posición en razones de otra índole: En el concepto de ciencia, tan diverso del aristotélico, propio de la orientación platónico-agustiniana, de la escuela franciscana, entre otras. Cfr. E. BETTONI, *Il problema della cognoscibilità di Dio nella scuola francescana*, 1950.

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

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

Sin aquella rectitud de vida no sería posible un conocimiento capaz de garantizar convicciones reales y no consistentes en meros conceptos y palabras. Dios se manifiesta sólo al humilde, al que reconoce su insuficiencia y debilidad ontológicas, morales y espirituales; al que se halle dispuesto a conocer una realidad superior a sí mismo buscando humildemente apoyo y protección. El orgulloso, por el contrario, de deifica a sí mismo haciéndose por ello incapaz de conocer, al menos de una manera práctica y con influencia en su conducta, toda realidad trascendente a su propio ser⁷.

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

⁷ Cfr. B. ROSENMOLLER, *Religiosphilosophie*, 1932, 88 ss. Schmaus, *ibid.* C. Fabro, *Introduzione al ateismo moderno*, Roma 1969; *Drama del hombre y misterio de Dios*, Madrid, 1977 C. CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual*, Madrid 1972.

partida de la vida intelectual (del “filosofar”, en su sentido más preciso).

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

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

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

Aquí –para justificar la opción por uno u otro arranque originario y fundamento permanente de la vida intelectual (y de la consiguiente “visión del mundo”)– no caben pruebas directas⁸. Sólo

⁸ Sólo es posible la prueba indirecta de reducción al absurdo. Cf. infra n. 5/10.

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

Sólo una mente violentada “contra naturam” por una voluntad autónoma, puede llegar a tan radical ceguera. La “violencia” procede, originariamente de una voluntad egocéntrica que obtura la vía noética connatural a la trascendencia. (De modo derivado –tal es la actual situación intelectual en Occidente–, puede tener su origen inmediato en el contagio de la cultura vigente en un medio social que configura una “forma mentis” inmanentista⁹, que procura una certeza subjetiva, por connaturalidad con un hábito vicioso, sin evidencia¹⁰).

Si las disposiciones éticas que afectan a la persona son las convenientes, la inferencia natural de la existencia de Dios será fácil, espontánea (ejercicio de aquella metafísica espontánea de la inteligencia humana, de la que luego hablaremos), connatural a aquellas. No se tratará, en todos los casos, de una inferencia filosófica, rigurosamente fundada en principios metafísicos, críticamente establecidos en su validez incontrovertible. Salvo en aquellas contadas personas que hayan tenido la oportunidad, o el tiempo, o la capacidad intelectual de adquirir el hábito de la sabiduría metafísica que aspira también a ser ciencia, la inferencia será sólo implícita, confusa quizá, pero en todo caso suficiente para fundar racionalmente un convencimiento vivido de que existe Dios como fundamento del mundo¹¹.

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

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

11 Este último fundaría a su vez –aunque sólo de una manera dispositiva– el

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

Podría hablarse pues, con algunos autores, de una *cuasi intuición* –no digo intuición para alejar el peligro de cualquier interpretación ontologista– *de Dios como fundamento*. No de Dios mismo, 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, sino a manera de “golpe de vista” en ordenada síntesis cognoscitiva que comunica

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

una gran fuerza de convicción o certeza objetivamente fundada. No se trata, pues, de unacerteza meramente subjetiva, que no tiene otro fundamento que un hábito vicioso arraigado, no sin desatención culpable a la luz de la verdad, que no deje de visitar a todo hombre que viene a este mundo, o a un contagio sociocultural de los ídolos de la tribu, o a las dos cosas juntas. Volveremos sobre este tema enseguida.

Pensamos en lógica –dice Newman¹²– como hablamos en prosa (We think in logic as we talk in prose). Es la que los clásicos llamaban “lógica *utens*”, cuya toma de conciencia refleja da origen a la “lógica *docens*” científica. Y por eso, para saber como hemos de pensar hay que investigar y describir primeramente el procedimiento real del pensamiento; no construir teorías *a priori*, sino someterse a las leyes inscritas en el pensamiento espontáneo y vivo; así como el gramático no construye *a priori* las leyes de la lengua, sino que las descubre en el hablar vivo que precede a la gramática. De ahí el título misterioso: *Gramática del asentimiento*. Al mismo tiempo no olvidemos que las leyes de las cosas son las leyes de la providencia divina. Por tanto, si nos esforzamos en seguir fielmente la ley de nuestro ser, no cabe duda que alcanzaremos la medida de la verdad para la cual el Creador nos ha hecho, que nos conduce espontáneamente a su Fuente activa: a la Verdad creadora¹³.

12 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.

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

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

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

>>El mundo y el hombre atestiguan que no tienen en ellos mismos ni su

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”¹⁴.

El fundamento del amor es, sin duda, la connaturalidad ontológica o participación en los valores comunes con el consiguiente parentesco entitativo, conveniencia y complementariedad (identidad consigo, si se trata de amor al propio yo), o connaturalidad ontológica. El amor mismo es la expresión

primer principio ni su fin último, sino que participan de Aquél que es Ser en sí, sin origen y sin fin. Así, por estas diversas “vías”, el hombre puede acceder al conocimiento de la existencia de una realidad que es la causa primera y el fin último de todo, “y que todos llaman Dios” (S. TOMÁS DE A., *S. th.* 1,2,3)>>. (Cf. CEC, 31 a 34).

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

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

¹⁴ 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 connaturalidad*, Pamplona 1964. Cf. también J. FERRER ARELLANO, *Sobre la fe filosófica, Amor y apertura a la trascendencia*, “Anuario Filosófico” 1969, 125-134.

tendencial de aquella connaturalidad en cuanto conocida. (Como bien dijo Claudel, el conocimiento es “co-nacimiento” antes que “conocimiento”). Y su efecto formal es la unión transformante¹⁵.

El influjo del amor en el conocimiento se funda precisamente en la unidad radical de la persona que conoce y el mutuo influjo e inmanencia consiguiente de inteligencia y voluntad, sentir e inteligir. Podrá darse una explicación “analítica” –tal la clásica de Santo Tomás– o la “estructural” del moderno personalismo¹⁶. 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 apetito¹⁷. (Por eso la verdad práctica no se toma de modo inmediato por la adecuación de la inteligencia con su objeto, sino por conformidad con el apetito recto).

La persona no puede ser conocida, en su trascendencia, sino con una actitud de amor por ella misma, de manera tal que prevalezca sobre el interés que puede reportarnos. El “amor de concupiscencia”, el deseo de tener algo para remediar una indigencia es llamado por

15 Cf. A. MILLÁN PUELLES, *Estructura de la subjetividad*, Madrid 1962, 218.

16 La persona es el todo del hombre que en sí subsiste en constitutiva coexistencia. La 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 en relación esencial a lo otro que ella. 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 vida y de la historia. 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 –como razón vital e histórica, en terminología orteguiana– en función del todo. Cf. J. M. WALGRAVE, *De Newman a Ortega y Gasset*, en “Revista de Occidente” 1963, 140.

17 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.

Maritain “amor de afección refractada”, porque las cosas no son amadas o deseadas en sí mismas por otra cosa, a saber por mí mismo (a mí me amo de una manera directa, y no por otras cosa).

La persona, a diferencia de las cosas, no puede ser amada sólo con una amor de este tipo, pues es buena no ya en razón de otra –sin duda lo es también, pues somos complementarios y nos necesitamos mutuamente en reciprocidad de servicios, dada nuestra finitud y consiguiente indigencia–, sino que es buena en sí misma. Es la única criatura que el Creador quiere por sí misma, creada a su imagen, intencionalmente infinita, y por eso no puede ser tratada como mera cosa, como medio útil para conseguir un objetivo, o como objeto de deleite egoísta, sino como un fin (o bien) en sí mismo, pero finalizado en Dios, al que alcanza sólo saliendo de sí mismo, pues no puede alcanzar su propia plenitud sino en la entrega sincera de sí mismo a los demás (GS,13) a imagen del misterio Trinitario de comunión¹⁸. Es objeto entonces del “amor de afección directa” (amor benevolente), especialmente del amor de amistad –que implica el deseo de que aquél que amamos exista, y tenga lo que él ama. Tal amor de amistad es el que tenemos por nosotros mismos, y por nuestros amigos: manifiesta la amabilidad, la bondad en sí de tales cosas. Emanan y deriva él mismo de esta amabilidad. (En lo cual difiere del amor de Dios por las cosas: pues el amor de Dios no es precedido por la amabilidad de las cosas, sino que él la hace, él crea e infunde la amabilidad y bondad en las cosas que ama)¹⁹.

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

18 Cf. J. FERRER ARELLANO, *Fundamento ontológico de la persona, immanencia y trascendencia*, en “Anuario de Filosofía” 1994, 893–922.

19 Cf. J. MARITAIN, *Lecciones fundamentales de Filosofía moral*, Buenos Aires 1965, 41.

otro en su “en mí” con las condiciones subjetivas *a priori* que impone la inteligibilidad en acto (*analépsis*).

Como consecuencia, cabe decir: *a mayor intimidad en la unión transformante del amor, mayor penetración y trascendencia en el conocer.*

Ahí está el fundamento antropológico de la inferencia espontánea de Dios como Fundamento trascendente del mundo, que estudiamos en este capítulo.

No se trata de un conocimiento intuitivo. Todo conocimiento humano de Dios *está necesariamente mediado por una doble mediación en unidad estructural*: 1/ *La conversio 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.

Puede hablarse, pues, 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 imagen²⁰–, que permite llegar a un convencimiento vital, escristamente intelectual, de la existencia de Dios –captado por connaturalidad de modo cuasi-intuitivo, a manera del “golpe de vista”, por connaturalidad con actitud ética de amor benevolente–, 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”²¹.

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

20 In Boethium de Trinitate, II, 2, 4c.

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

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.

3. Algunas aproximaciones de la Filosofía contemporánea.

Es frecuente en la filosofía contemporánea encontrar reflexiones que apuntan a una suerte de “intuición” casi inmediata de la existencia de Dios, que recuerdan esa clásica doctrina de Tomás de Aquino sobre el conocimiento por connaturalidad de Dios y de los valores éticos en El fundados.

La idea de que “yo existo en comunión contigo” va ligada al “yo creo”, aparece en GABRIEL MARCEL²², en su conocida

22 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. Hay innumerables seres que se consideran sinceramente como creyentes, que 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 assentire 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

doctrina sobre la intuición reflexiva de Dios, algo así como una “fe filosófica” que dispone y abre al espíritu a recibir el gratuito don infuso de la fe teologal. Sobre este influyente pensador francés de honda inspiración cristiana, volveremos más adelante.

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”²³.

Esa tesis continúa diversamente formulada a lo largo de su obra. Este escrito corresponde a la última etapa de su pensamiento, que se caracteriza por un panteísmo del espíritu concebido como mera pasividad reguladora del impulso vital. Aunque su significación es,

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 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 si no es la fe en la Resurrección. Debemos aquí tratar de dirigir nuestra débil mirada hacia un foco donde lo histórico y los transhistórico, 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”.

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

pues, 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 comprensión 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 comprensión 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*. Abre a la comprensión meramente psicológica 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 son comprendidas 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 la *comprensión* genuina de las vivencias ajenas en cuanto vividas por mí, a mi modo.

3. Amor espiritual: del triple escalón descrito por Max Scheler: simpatía, filantropía, y amor acosmístico; sólo este último –que retiene lo positivante 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 la comprensión del 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, que nos remite noéticamente a Dios como Persona²⁴.

J. MARITAIN ha sugerido una “aproximación a Dios” en la experiencia de la intersubjetividad, en una perspectiva semejante (pero mucho más exacta como fundada en el realismo integral de su maestro, Tomás de Aquino). “A propósito de posiciones como la axiología de Max Scheller, o las de otros autores contemporáneos – los valores son cualidades que no caen bajo el dominio de la inteligencia y que escapan a lo verdadero y a lo falso; los valores no tienen contenido inteligible; los valores son cualidades puramente volicionales o emocionales; los valores constituyen una materia no–intelectual–, no podemos evitar el mirar esta clase de observaciones como ejemplos de las aserciones irresponsables y verdaderamente insensatas de que son capaces los filósofos cuando están obsesionados por alguna idea fija. En definitiva: para los filósofos de que hablamos, los valores no son cualidades inteligibles más de lo que lo serían el buen gusto de una ensalada o de la miel, o la estimulación deleitable de un 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”²⁵.

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

24 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.

25 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”.

esfera de la razón, y que se trata simplemente de una orquestación emocional cuya causa es la sociedad”. En realidad, el conocimiento originario por connaturalidad (de la Trascendencia creadora y de los valores éticos) aunque no sea racional en su modo, es racional en su raíz; es un conocimiento por inclinación, pero las inclinaciones de que aquí se trata, son las de la naturaleza injertada de razón. Y seguramente con el desarrollo de la cultura va incorporando un conjunto creciente de elementos conceptuales, de juicios por modo de conocimiento, de razonamientos”. De hecho, pues, hay algo racional aun en su modo; pero esencialmente, primitivamente, tal conocimiento es de modo no-racional, sino por inclinación –vehículado por el amor– (a diferencia del conocimiento filosófico que es racional en su modo mismo, en su manera de proceder y de desarrollarse; es demostrativo y científico).

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

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

trascendente (que a la luz de la fe sabemos que es un Nosotros imparticipado, la comunión trinitaria)²⁶.

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 coparticipes: 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

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

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

todo lo penetra, fundando su propio ser en la comunión de amor (el “entre” de Martin BUBER) del “nosotros”, emergente del Amor creador. Es decir, como una respuesta–tendencia ontológica a una invocación del Absoluto, cada uno de los cuales autorrealiza en la comunidad del *nosotros*.

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

Las argumentaciones en que se explicita 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.*

XAVIER ZUBIRI, entre los representantes más calificados de la filosofía contemporánea, es, sin duda, uno de los que ha mostrado con mayor profundidad y rigor la raíz que funda y plantea al tiempo la pregunta filosófica acerca de la prueba de Dios, mucho mayor que la de los filósofos del diálogo, más conocidos –de momento– pero aquejados de cierta superficialidad ensayística, con su conocimiento de la teoría de la religión, constitutiva de la persona.

“La razón no intentaría establecer y precisar la índole de Dios como realidad si previamente la estructura ontológica de su persona, la religión, no está dada a la inteligencia, por el mero hecho de existir personal y religadamente, en el ámbito de la *deidad*²⁷.”

La *deidad* es como el horizonte del que emerge un primer presentimiento de Dios, el ámbito trascendental de la apertura del hombre como inteligencia sentiente a lo real *ut sic*; el título de un ámbito que la “razón inquiriente” –apoyada en la “inteligencia sentiente”– tendrá que precisar. Aunque sería impropio exponer

27 X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, cit, 322.

aquí la teoría zubiriana de la *religación del hombre como realidad personal a la deidad*, resumiré los aspectos de la misma que juzgo más interesantes en orden a mi propósito actual.

La existencia de la persona lleva en sí un constitutivo fundamental de trascendencia ontológica (apertura trascendental) y en cuanto esta trascendencia se orienta a *lo absoluto*, se llama –en acto primero– religación a la realidad como tal. Ella es la que nos lleva a conocer, al implantarnos en la realidad. Hay en el *conocimiento* dos dimensiones distintas: la una, lo conocido efectivamente en el conocimiento; la otra, lo que nos lleva a conocer. El hombre es llevado a conocer su propio ser. Y precisamente porque su ser está abierto y religado a Dios (a través de la deidad), su existencia le lleva necesariamente a un conocimiento de Dios. Es más: su existencia es constitutivamente un intento de tal conocimiento”.

En acto segundo, esta constitutiva apertura religada de la persona se refleja en la apertura intelectual y volitiva al carácter absoluto de lo real *ut sic*, como ultimidad fundante: cómo poder dominante, posibilitante del vivir e imponente de una misión, impulsando a su libre realización”. El hombre consiste en patentizar cosas y patentizar a Dios, bien que ambas potencias sean de distinto sentido. Sólo puede serle patentizado al hombre con respecto a Dios el ámbito de fundamentalidad o religación de su ser, por la que está abierto constitutivamente a El (en acto primero). Ella hace posible e impone la relación cognoscitiva que conduce a Dios. “Nos lleva, sin remisión, a tener que plantearnos el problema de Dios”. Si es necesitante “el retorno que nos llevó desde las cosas a entendernos a nosotros mismos, es todavía más radical aquel retorno en el que, sin pararnos en nosotros mismos, somos llevados a entender, no *lo que hay sino lo que hace que haya*”²⁸.

Bien entendido que –según aclaración expresa de Zubiri– sólo después de haber mostrado explícitamente la condición no absoluta del mundo *ut sic*, nos será patente que la religación remite a una Realidad absoluta a él trascendente, de la que la deidad sería mero reflejo especular intramundano.

Sin embargo, para que sea cognoscible Dios por el hombre, debe poder ser alojado en el *es*. Pero el *es* lo leemos ante todo en el

28 *Ibid.* y, 326.

hay, y Dios no está, para nosotros, en el ámbito de “lo que hay”. Se nos revela tan sólo como “lo que hace que haya”, como el fundamentar mismo de “lo que hay”. No lo conocemos, pues, en sí mismo de manera positiva, porque no es posible ningún *es* respecto a Dios. Sólo podemos advertirlo originariamente a manera de inclinación, de conocimiento implícito de lo que hace que haya lo que hay, fundando. Se trata, pues de un *presentimiento* que implica una visión de Dios en el mundo y del mundo de Dios como fondo fundante absoluto, de toda la realidad y a ella trascendente, que nos obliga, como consecuencia, a ampliar la *ratio entis* que constituye el todo del mundo, y que nos plantea el problema del conocimiento explícito de tal fundamento absoluto²⁹.

Esta posición de Zubiri, recientemente matizada con nuevas y más rigurosas elaboraciones, en función de la definitiva maduración de su metafísica, que es una “reología” o “la realidad” como “de suyo” como primer trascendental –cuya vía de acceso es una nueva y original “neología” (que desarrolla en su conocida trilogía sobre la inteligencia; “*inteligencia sentiente*”, “*inteligencia y logos*”, “*inteligencia y razón*”)³⁰– recuerda a otras tan conocidas como la del Cardenal Newman. He aquí sus palabras³¹.

“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

²⁹ *Ibid*, 328.

³⁰ Puede verse una exposición de la religación más desarrollada en X. ZUBIRI, *El Hombre y Dios*, Madrid 1984, 81 ss y El problema filosófico de la historia de las religiones, Madrid 1993, 41 ss.

³¹ Cit. por PRYZWARA, KARRER, *Newman*, 1928, I, 7 y ss.

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, por la mentalidad positivista que se desarrolló con mucha fuerza entre los siglos XIX y XX, hoy va, en cierto sentido, en retirada. El hombre contemporáneo está 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 Lévinas³²– 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 Lublin. *Somos testigos de un significativo retorno a la metafísica (filosofía del ser) a través de una antropología integral*. No se puede pensar adecuadamente sobre el hombre sin hacer referencia constitutiva para él, a Dios. Esto está dicho, obviamente, sin querer negar en absoluto la capacidad de la razón para proponer enunciados

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

conceptuales verdaderos sobre Dios y sobre las verdades de la fe, de las cuales son complementarias y convergentes”.

Lo que Sto. Tomás definía como *actus essendi* con el lenguaje de la filosofía de la existencia, la filosofía de la religión de Mircea Eliade, o de la escuela polaca de Lublín (a la que perteneció el actual Papa, Juan Pablo II, muy influido por Max Scheller y los filósofos del diálogo, de inspiración bíblica y orientación personalista), lo expresan con las categorías de la experiencia antropológica. A esta experiencia han contribuido mucho los filósofos del diálogo, como Martin Buber o E. Lévinas. Y nos encontramos ya muy cerca de Sto. Tomás, pero el camino pasa no tanto a través de ser y de la existencia como a través de las personas y de su relación mutua, a través del *yo* y el *tú*. Esta es una dimensión fundamental del hombre, que es siempre una coexistencia³³. 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).

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

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

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 cósmicas³⁴.

34 En el fondo, Lévinas quiere construir su filosofía sobre una ausencia total de

4. Sociología de la experiencia religiosa originaria. (Psicología social y conocimiento de Dios.

Una consecuencia de la socialidad propia de la constitutiva dimensión coexistencial de la persona humana, fundamento de la vida social³⁵ (cfr. parte I, c. II, Anexo), 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 fundado en el hábito entitativo de la socialidad), a todos común, que³⁶: “les *instala* en un “mundo tópico” anónimo e impersonal³⁷; 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 “*Weltenschaung*” *pública*: la visión común del mundo en un determinado medio social, *toto coelo*

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).

35 Vide supra parte I, anexo al cap. II. Trato ampliamente del tema en J.FERRER ARELLANO, *Metafísica de la relación y de la alteridad*, cit. c. III.

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

37 Cfr. sus curso de 1968 sobre “*El hombre y la verdad*”, todavía no publicado.

diverso del “espíritu objetivo” de Hegel³⁸, que le es transmitido de unas generaciones a las siguientes por la *tradicción*, categoría clave en Zubiri para entender la historia.

38 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.

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 interrelación contribuyen al cambio histórico de mentalidades y de sus expresiones culturales. Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, cit., 262–8).

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 misma formas de vida en la realidad. *El hombre no puede comenzar en cero*³⁹.

La tradición no es mera transmisión. La mera transmisión de vida del viviente tiene lugar transmitiendo los caracteres específicos y por tanto, la actividad vital. No transmite, pues, sino la “fuerza” de la vida. Pero en la tradición se transmiten “*las formas de vida* fundadas en hacerse cargo intelectivamente de la realidad; formas, por tanto, que carecen de especificidad determinada de antemano, y que en su virtud no se transmiten por el mero hecho de que se haya transmitido la inteligencia; sólo se puede transmitir por entrega directa, por así decirlo, por un *tradere*. La tradición es continuidad de formas de vida en la realidad, y no sólo continuidad de generación del viviente”.

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).

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

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 cincelandó 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 generación⁴⁰.

40 Cf. X. ZUBIRI, o. c., 200–220. Cf. *Sobre el hombre*, cit. 262 ss, 311. ZUBIRI distingue el constitutivo de la persona, que llama personeidad (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.

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, pues, 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 se apropie, por decisión, de unas u otras posibilidades, su propia personalidad.

“Desde las propias necesidades que son inexorables es como se da la apertura de cada hombre a la ayuda que los otros le pueden brindar. Y se podría decir viceversa. Porque cada uno puede aportar también lo que otros necesitan. Así, desde la realidad de la propia vida se ve como los demás pueden formar parte intrínseca de mi propia persona, al ayudarme a realizar la propia personalidad. *El conjunto de posibilidades que me ofrecen los demás forma una especie de cuerpo social.* El hombre no sólo se encuentra en alteridad, sino que se encuentra incorporado en un cuerpo social, que es un sistema de propiedades solidarias en tanto que posibilitantes”.

Las posibilidades que cada hombre tiene, o bien emergen de uno mismo o de los demás; los demás, como posibilidad mía, son concretamente el espíritu objetivo, y el espíritu objetivo es el “*cuerpo social*”.

“No es lo mismo inteligir una cosa en cierto modo individualmente por ella misma, que inteligirla en un medio social. En este aspecto *la sociedad es un medio de intelección.* La sociedad en sus diversas formas, la religión, etc., son desde este punto de vista no lo que inteligimos, sino algo que nos hace inteligir las cosas. En diferentes medios se ven las cosas de distinta manera. Por eso, el medio es algo esencial a la intelección en todos los órdenes.

Por otra parte, el cuerpo social da una estabilidad en cuanto a las posibles respuestas a esas posibilidades, que pueden transmitirse a los demás en forma de usos, costumbres, maneras de vivir o de pensar⁴¹.

La *dimensión histórica del hombre*, entendida como la sucesiva realización libre de aquellas posibilidades de vida –de perspectivas

41 X. ZUBIRI, *Inteligencia y logos*, 75. Cfr. B. CASTILLA COTÁZAR, *Noción de persona en X. Zubiri*, cit. 244.

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

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 estructural*⁴²: nos abre los

42 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 derelicción, 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 “*morçélage conceptuel*” para enlazarlo luego con relaciones de orden adventicio o accidental, de modo que queda en la penumbra la respectividad constitutiva de lo real). Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Evolución de*

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” –nos 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 condicionadas⁴³.

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

la teoría de la respectividad en el pensamiento personalista de Zubiri, en “Anuario Filosófico” 1997, 3.

43 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.

al cabo el desarrollo ataca a las raíces de la vida, es decir, a las creencias. El hombre pierde la fe en ellas. Y puesto, que el mundo humano es un mundo de ideas, cuya sustancia es la creencia, perdidas sus creencias, el hombre pierde su mundo y se halla otra vez en el piélago, en un mar de dudas. Se le rompió la barca frágil de la cultura, mediante la cual había sustituido al navío de la naturaleza instintiva.

La pérdida de un sistema histórico de creencias no es puramente negativa. Se pierde el mundo pasado porque un nuevo mundo, una nueva fase de la existencia humana ya está formándose en la hondura subconsciente de la vida. El hombre en la *crisis no es tanto pobre cuanto demasiado rico*: “La duda, descrita como fluctuación, nos hace caer en la cuenta de hasta que punto es creencia. Tanto lo es, que consiste en la superfetación del creer. Se duda porque se está entre dos creencias antagónicas, que entrechocan y nos lanzan la una a la otra, dejándonos sin suelo bajo las plantas. El *dos* va bien claro en el *du* de la duda. El hombre, pues, vive en una situación vertiginosa entre el mundo que ya no existe y otro que todavía no existe. Pertenece a los dos, vive en la contradicción existencial, arrastrado en direcciones contrarias”.

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 dichos⁴⁴. (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*

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

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 social⁴⁵. 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

⁴⁵ 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).

condición sociocultural e histórica del ejercicio del pensamiento. *Todo 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 tales⁴⁶.

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

46 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.

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)⁴⁷.

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 Foucault⁴⁸.

47 J. FERRER ARELLANO, *Lutero y la reforma protestante*, cit., 39 ss.

48 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”.

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

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 recuperar⁴⁹.

El influjo del *espíritu objetivo de nuestra época* –al menos en Occidente– tiende a dictar su tiranía –su *ley tópica*– instalándonos

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–).

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

en una situación despersonalizada del hombre–masa (se habla de *crisis de la intimidad*, a la que no es ajena la tecnificación, en el famoso “*das man*” de Heidegger⁵⁰). Tal situación, al impedir la actitud personal de amor trascendente –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 –peregrino del Absoluto– si se cierra a la trascendencia donde verdaderamente se encuentra el verdaderamente 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 capítulo IV 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 inmanentista. Es preciso ir contracorriente, en una actitud cifrada en aquel supremo coraje que es necesario para evadirse de la instalación en un cómodo anonimato egoísta e

50 ZUBIRI observa con agudeza que es habitual que <<HEIDEGGER confunde 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>> *Ibid.*

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.

5. Los hábitos intelectuales del científico y el presentimiento de Dios

Tratamos aquí –en relación con el epígrafe anterior, a título de ejemplificación– de una peculiar “forma mentis” que constituye una deformación intelectual a la que es proclive el científico (en el sentido de que suele hablarse coloquialmente de “deformación profesional”). Por el contagio inducido por un falso prestigio mitificador difundido por la ciencia moderna en amplios estratos de nuestra civilización tecnificada (lo que suele denominarse “desarrollada”), en un segundo sentido, suele hablarse también de la *mentalidad “cientista”*, que obstaculiza a muchos espíritus que nada tienen de científicos, en nombre de la ciencia, el espontáneo conocimiento originario de Dios, propio de la experiencia religiosa fundamental.

Es un hecho que el científico sucumbre fácilmente a la tentación de pensar que la única especie de conocimiento racional auténtico de que el hombre es capaz es la propia de la ciencia, la de sus peculiares métodos de observación y medida de los fenómenos. J. Maritain ha calificado de sabios “exclusivos” a aquellos científicos que, llevados de sus convicciones positivistas, rechazan toda la fe religiosa, salvo quizá aquella forma de religión atea construida en forma de mito, tal como la religión de la humanidad, que su gran pontífice Augusto Comte concebía como una regeneración positiva

del fetichismo, o como la religión sin revelación de Julián Huxley, que considera a sí mismo como un producto del método científico⁵¹.

Según Maritain, los sabios que él califica de “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.

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)⁵². 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 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 humana⁵³.

51 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.

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

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

Para decirlo con las palabras de Husserl⁵⁴, el científico ha hecho, sin saberlo, voto de pobreza intelectual; a renunciar a todo uso trascendente de la virtualidad metafísica de los principios de la razón. Pero la prueba de 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*⁵⁵– hasta Dios mismo, gracias a la semejanza de sí mismo que El ha impreso en la inteligencia, en sus primeras concepciones⁵⁶.

Las demostraciones matemáticas mantienen un equilibrio perfecto entre la excesiva complejidad del conocimiento concreto y la simplicidad arbitraria de las nociones metafísicas, totalmente abstractas aunque no prescinden de nada concreto. Considera, en efecto, relaciones entre conceptos abstractos, siempre con referencia a imágenes sensibles⁵⁷. Ello le confiere una gran *sensación* de certeza. Se explica, pues, el afán de la mentalidad moderna, heredera al fin del programa epistemológico galileo–cartesiano⁵⁸, 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 matemática⁵⁹.

Pero ya los antiguos habían advertido que, efectivamente las matemáticas son más ciertas que la física y la metafísica⁶⁰. Sin embargo, ello no quiere decir que la certeza matemática sea más apetecible para la inteligencia natural, llevada espontáneamente por

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

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

56 *Contra gentiles*, 7, 2.

57 E. GILSON, o. c., 72.

58 J. MARITAIN, o. c., 48.

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

60 *In Boethium de Trinitate*, L. 2, 1, sed contra, 1, y “ad secundam quaestionem”.

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 misma⁶¹.

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 nexos causal no tiene otro alcance que la constatación de que un fenómeno dado es función de otro (uso empírico del principio de causalidad)⁶².

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 hacer 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 aquélla, 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)⁶³. Ella, repetimos, es el fundamento mismo de los sistemas explicativos de índole matemática (euclídea 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 podrían ser inteligibles las cosas si no procediera su inteligibilidad de una inteligencia? La famosa frase de Einstein. “Dios no juega a los dados”, podrían interpretarse seguramente como una advertencia confusa e implícita de la fuerza ontológica del principio de causalidad y tal y como es empleado en

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

62 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.

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

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 ordenadora⁶⁴.

Todavía podríamos señalar otras posibles aproximaciones filosóficas a que conduce el uso científico de la inteligencia humana. Maritain ha observado –valga como ejemplo– que en algunos científicos honestos, abiertos a la verdad, la impresión abrumadora de poder intelectual que provoca la constatación de los progresos admirables en los medios de conocer y dominar la naturaleza, que obligan a plegarse más y más a observaciones y medidas cada vez más precisas, captándolas en conjuntos de signos cifrados más perfectamente sistemáticos cada día. El científico no puede menos de reconocer, si no sucumbe a la soberbia de la vida, raíz de toda posible desviación ética, la imperfección de su *órganon* intelectual, que si puede profundizar más y más en la interpretación cifrada –y seguramente forzada⁶⁵– del “espectáculo” de los fenómenos naturales, es a costa de grandes esfuerzos que obligan a emplear una irreductible multiplicidad de tipos y de perspectivas de conocimiento⁶⁶, que conducen a la cuarta vía tradicional – argumento climatológico o de la participación– para probar la existencia de Dios.

Esas experiencias –y otras parecidas– que puede vivir el científico en su labor investigadora, puede conducir, como de hecho ha acontecido según no pocos testimonios, a un panteamiento formal de la posibilidad de demostrarla racionalmente acudiendo a vías metafísicas, a procesos rigurosos que conducen a inferir la existencia de un Absoluto trascendente, ya presentida vagamente. La prueba metafísica no sería pues otra cosa, una vea más, que la explicitación rigurosa de razonamientos ya implícitos en aquél uso trascendente de los primeros principios de la razón implícitamente presentes en todo el curso de su ejercicio, en cualquiera de sus niveles de conocimiento, haciéndolo posible. Uso que es absolutamente espontáneo y que puede imponerse aún a los

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

65 X. Zubiri, *Ibid.*

66 P. DUHEM, *Le système du monde*, 1938, t. 2, c. 3.

científicos –así lo muestra la fenomenología de sus ideas religiosas– a despecho de los hábitos intelectuales que tanto lo obstaculizan⁶⁷.

6. Formas de conocimiento connatural, quasi intuitivo, de Dios fundamento originario del mundo.

Parece claro, después de lo dicho, que no surgiría el problema de la demostración de la existencia de Dios sin un previo presentimiento –con frecuencia convencimiento– formalmente intelectual, de nivel metafísico (si bien muchas veces no advertido como tal), espontáneo y precientífico, más o menos confuso, indeterminado, y muy impreciso quizá, de que efectivamente existe aquel Ser que todos llaman Dios.

Ya fundamos páginas atrás que para explicar el origen de la idea de Dios en la persona viviente, en su concreción situacional (no me refiero a su origen racional en la *abstracción* hombre, precisivamente considerada, sino en la existencia de este hombre concreto que vive aquí y ahora), no podía acudirse a factores exclusivamente intelectuales. Vimos cómo no menos decisivos que los expedientes estrictamente intelectuales eran las disposiciones éticas y dianoéticas de la vida afectiva y del ambiente socio-cultural, que hacen posible, si son las adecuadas, un conocimiento por connaturalidad de las razones que postulan la existencia de Dios captada de modo precientífico a manera de un golpe de vista, sin el rigor de una demostración “puesta en forma”, como las propias de la Teodicea. (Sin olvidar la correspondencia a las divinas activaciones sobrenaturales –a la gracia cristiana– que de hecho se ofrecen en grado suficiente a todos los hombres antes y después de Cristo: ofrecimiento que afecta, ante todo, al *initium salutis*, y por consiguiente, al acatamiento del Absoluto)⁶⁸.

67 J. Maritain, o. c., 23.

68 J. M. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*, trad, Herder, 1960, 3 ed., 213.

Describiremos brevemente en este apartado algunos ejemplos de conocimiento prefilosófico, por espontánea connaturalidad, de la existencia de Dios; de aquél tipo de acceso originario a Dios como fundamento que calificábamos *quasi*-intuición, sin discurso explícito, de las razones que lo postulan (referidos, por lo tanto, a la que Newman llamaba “la experiencia religiosa fundamental”).

Veamos uno que puede referirse sin dificultad a la tercera y a la cuarta vía (más adelante trataremos temáticamente a ellas y a las demás pruebas de la Teodicea). 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 hay⁶⁹; 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 contingente⁷⁰.

La misma consideración del devenir y la actividad causal en el mundo –aludimos ahora a posibles presentimientos del término de las dos primeras vías, ese flujo y reflujo de mutua influencia causal que atraviesa el cosmos de dimensiones “infinitas”, (“cuando una niña tira una muñeca de la cama, Sirio se estremece”, que decía W. Heisenberg)– puede también conducirnos a presentir las razones que postulan la existencia de una Causa primera que se halle fuera de la serie de nexos causales del mundo observable, que constituye el

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

70 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.

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 Revelación⁷¹. 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*)⁷².

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

72 “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

Son muchos los autores que hablan de preparaciones psicológicas que disponen al espíritu para buscar a Dios y encontrarle, que si no alcanzan al valor de pruebas propiamente dichas, pueden contribuir decisivamente al descubrimiento personal de Dios y su providencia creadora. Tales, los argumentos de autoridad: consentimiento universal de los pueblos, convergencia de los grandes pensadores, testimonio de las impresionantes experiencias –muy extraordinarias y humanamente inexplicables– los grandes místicos. El estudio de los indicios de la actividad divina: maravillas de la naturaleza en todos los dominios, milagros, santidad heroica, hechos de orden místico; en resumen, todo dato de experiencia que manifiesta una sabiduría, un poder y una providencia sobrehumanas. Estos hechos pueden servir, sin duda, de comienzo en la búsqueda de Dios, o reforzar un itinerario ya emprendido por otras instancias, subjetivas y objetivas. Pero es indispensable una reflexión metafísica 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 Aquino⁷³.

7. El conocimiento indeterminado de Dios en Tomás de Aquino, como horizonte trascendental que posibilita y suscita la inferencia demostrativa de Dios Creador

Veamos ahora cómo Santo Tomás concibió el problema de las pruebas de la existencia de Dios en esta misma perspectiva.

El Santo Doctor nos presenta el proceso demostrativo de la existencia de Dios como suscitado por un conocimiento del valor “absoluto” de 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 dedicado a la prueba de Dios por las cinco vías (S. Th., 1, 2, 2)–, una apertura intelectual al carácter absoluto y necesario del ser y los demás trascendentales –*unum, verum, bonum, pulchrum*–. En efecto: un más allá del ser es impensable, pues es trascendental (todo lo

todas estas cosas”. (*Sb* 13,3).

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

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 –si así fuera– 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, 2, 3) dedicada 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. Así lo veremos en este escrito).

He aquí algunos pasajes del Aquinate que hacen referencia a esa advertencia del valor absoluto y necesario del ser y de sus trascendentales, que antecede a la prueba de Dios –propriadamente dicha– y que puede considerarse como una fase previa que *la suscita*, posibilitándola e imponiéndola a todo espíritu atento a las exigencias inteligibles de la experiencia humana como ser en el mundo que puede advertir todo aquél que no renuncia a pensar saliendo del anonimato del “das man” que oculta el ser del ente (el famoso “olvido del ser de M. Heidegger. Lástima que su nominalismo de fondo le obturara el acceso a la experiencia metafísica de Dios, trascendiendo el “ser que desoculta la esencia” de su ontología fundamental)⁷⁴.

En la cuestión anterior a la dedicada en la *Summae 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

74 Cf. R. ECHAURI, *El Ser en Heidegger y en Sto. Tomás*, Buenos Aires 1973. C. CARDONA, *Memoria y olvido de ser*, cit.

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 impulso de trascendencia, radicado en la profundidad insondable de la persona humana⁷⁵. *Pero la conocen sólo de un modo indeterminado, como a alguien que viene de lejos* (¡Dios a la vista!, que decía el “agnóstico” inquieto Ortega en sus últimos años), que no es todavía alcanzar de manera clara y distinta a Dios 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 ontologistas⁷⁶ Rahner⁷⁷ y –si bien en un sentido diferente– cuantos admiten el argumento ontológico)⁷⁸.

75 S. Th., I, 2, 2 ad 1. “Cognoscere Deum esse in aliquo communi sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, inquantum scil. 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”.

76 Sobre el ontologismo, sus precursores y sus representantes es muy acertada y completa la exposición de A. GONZÁLEZ ALVAREZ, *Tratado de Metafísica*, II Teología natural, Madrid 1969. Sobre A. ROSMINI cfr. apartado 8. La necesidad y el alcance absoluto –trascendental– del ser indeterminado de la experiencia ontológica –el ser del ente– implica la existencia de un Ser absoluto y necesario que trasciende el orden de los entes finitos, cuya existencia inferimos apoyándonos en el descubrimiento de la participación y de la causalidad.

77 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 éste sea una mera toma de conciencia expresa del saber atemático e inexpresso de aquél. Es preciso apoyarse en la participación y la causalidad. Puede verse una síntesis del pensamiento de K. Rahner sobre el tema en J. FERRER ARELLANO, *Sobre el conocimiento humano de Jesucristo*, cit.

78 A mi modo de ver huelga toda discusión con sus partidarios, que no sea una sencilla invitación a “consentir” las implicaciones de la experiencia ontológica del ser del ente. Sería una pérdida de tiempo. Cf., para 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.

“*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*”⁷⁹. 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 el Doctor común 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*”⁸⁰ de un modo indeterminado, como se explicita en el texto siguiente. En efecto: “*Secundum quod 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*”⁸¹.

He aquí la advertencia “metafísica” –o 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 mismo⁸². “Todo es por otro”, entraña

79 *S. Th.*, I, 2, 2 ad 3.

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

81 *I Sent.*, d.3, q. 4 a 5. Compárese ese enunciado con el de Max SCHELLER que recogíamos en el apartado 3, expuesto con palabras casi idénticas, pero mucho menos precisas (como es habitual en –por otra parte– tan agudo y sugerente autor). Sobre el argumento eudemonológico, como explicación de tal conocimiento prefilosófico, vide R. Jolivet, o. c., 312 y ss. Algunos autores niegan que tenga valor apodíctico. Así, A. GONZÁLEZ ALVAREZ en su Tratado, *Teología natural*. De este tema trataremos más adelante.

82 La tercera vía concluye que ese “Alguien” es Dios, trascendente al mundo. Este,

contradicción. El ser –y sus trascendentales– están “absueltos” de toda relación de dependencia a un más allá de sí mismos. (Recuérdese la crítica de la nada de Bergson, que ahonda la vieja intuición de Parménides que comentábamos en el capítulo anterior. 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 meramente trascendental.

Esta es la primera fase de la prueba –mejor diríamos, que prepara y plantea la inferencia demostrativa propiamente dicha– que se detiene en el nivel trascendental del ser, y nos muestra a Dios de modo indeterminado, como un Absoluto y necesario cuya existencia se impone a la inteligencia con ocasión de cualquier experiencia propiamente humana, pero como desde lejos, por alguno de sus atributos, sin advertir *su trascendencia* al mundo de los entes finitos (como cuando vemos que alguien viene de lejos y no sabemos si es Pedro o Andrés). Nos permite descubrir que existe *al menos* un ser (¿es el todo de lo real, una de sus dimensiones, o un ser diferenciado? No lo sé de momento), que es por sí mismo (“aseidad”), cuyo ser no es recibido de otro, que debe ser *necesariamente* y no puede no ser (de lo contrario, aparecería la nada, y “ex nihilo nihil fit), que “es por sí” sin recibir su ser de un más allá de sí mismo: que 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 él⁸³. 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

aún incluyendo dimensiones de necesidad, es ante Dios pura contingencia, pues su necesidad le viene de Él. Así lo veremos más adelante.

83 Con razón se ha dicho –no recuerdo quién– que la prueba de Dios es un proceso de decepción del mundo, que 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.

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”.

Las verdaderas divergencias entre los filósofos (no hablo de los sofistas o charlatanes –o en general–, de los que renuncian a pensar, como hacen tantos postmodernos partidarios del “pensiero debole” de tan irritante y cómoda superficialidad, que parece discurrido como coartada para huir de todo compromiso) comienzan 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”, sí; pero que son según modos irreductiblemente distintos –no de modo parcial, sino *total*–, opuestos relativamente entre sí, y sin embargo convienen *totalmente* en el valor absoluto del ser (el estupor del filósofo que ahonda en el misterio ontológico aquí se abre al descubrimiento de “El que es” que funda la genuina experiencia religiosa de una Persona absoluta y trascendente, que llama a cada hombre y mujer por su propio nombre, haciéndoles ser, con la capacidad –al crearlos a su imagen– de responderle y “dialogar” “con El” (cf. CEC, 27)). “Son”... porque el Ser –El que es– “les hace que sean”.

Resuena, entonces, 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 por la Encarnación redentora de su Unigénito en el Espíritu.

En ese contraste entre lo trascendental y lo categorial –entre el ser del ente y los entes distintos, opuestos y complementarios, según relaciones de alteridad– emerge a la luz el principio metafísico de causalidad que nos remite al Absoluto ser trascendente que va más allá de todas las cadenas de causalidad creada del mundo categorial y finito que aparecen a los ojos del metafísico –originariamente, de

modo no nocional y espontáneo, como decíamos— como una participación de la causalidad trascendente del Creador⁸⁴.

Ese descubrimiento —inexpreso quizá— de la causalidad, es el que conduce a la inferencia espontánea de Dios, que aquí estudiamos de modo formalmente metafísica, pero precientífica, cuasi intuitiva, que capta por connaturalidad cualquier espíritu humano que haya tenido la inmensa fortuna de haber sido liberado de entorpecimientos mentales (hábitos de origen afectivo, inducidos, quizá —como antes exponíamos— por deformación cientifista o por contagio de un ambiente cultural inmanentista).

La prueba de Dios se apoya siempre en el principio de causalidad metafísica, implicado en el carácter relativo y participado, del ser del ente finito que no podrá ser plenamente explicitado mientras no se acuda a una justificación científica rigurosa mediante las pruebas de la Teodicea. *He aquí una primera función que está llamada a cumplir las conocidas cinco vías. 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.

84 He aquí como lo expone, por ejemplo, F. Van Steenberghen (cfr. *Ontología*, Madrid 1967): 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 esencia distinta y opuesta, de suyo, a los demás).

Los entes finitos son, en efecto, 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 relacionalidad fundamental y constitutiva al Ser Infinito que unifica lo que de suyo es diverso. La unión incausada de lo diverso es imposible, (cf. S. Th., I,3,7). (Cf. R. GARRIGOU LAGRANGE, *Dieu, son existence et sa nature*, trad. esp. t.1, Madrid 1976, 250).

No es inteligible que sea un ser finito si no 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 el orden de la finitud.

La justificación racional de Dios formalmente filosófica, sería, por lo tanto, un saber derivado de aquél saber originario y precientífico, cuyo cometido no es otro que –lo diremos con palabras que repetía Zubiri con frecuencia, de gran fuerza expresiva– convertir la honda convicción vital –e intelectual– de aquella originaria noticia de Dios, alma de la experiencia religiosa, en rigurosa y explícita intelección convincente.

CAPÍTULO II

LA INFERENCIA METAFÍSICA RADICAL DE DIOS CREADOR Y LAS PRUEBAS DE LA TEODICEA.

Antes de exponer con rigor la inferencia metafísica fundamental –a la que ya hemos hecho referencia repetidamente, pues está implícita en el recto saber originario acerca de Dios, al que se aproximan más o menos las religiones–, comenzaré por hacer algunas observaciones que creo que ayudan para entender mejor el sentido y el alcance de las cinco vías de la síntesis tomista de las pruebas clásicas de la Teodicea. Ellas no son, a mi modo de ver, sino diversas inflexiones y modalidades de un mismo itinerario metafísico del espíritu connatural a la constitutiva dimensión religiosa del hombre fundada en su religación –relación de origen– a Dios creador, que lo constituye en persona, en esencial respectividad a los otros y al cosmos irracional.

Mostrarlo así es el objetivo principal que me propongo en este capítulo, que concluye con algunas reflexiones sobre el principio metafísico de causalidad metafísica –en el que se apoya toda inferencia demostrativa de Dios–, que conducen a mostrar la conveniencia de presentar la prueba de Dios en la perspectiva personalista.

1. El sentido de las cinco vías tomistas¹

¹ J. M. Barrio ya las ha comentado en la II parte, dedicada al sentido metafísico, ontológico y deontológico de la creación. Vuelvo sobre ellos desde la perspectiva –ahora– del principio metafísico de causalidad en toda su radicalidad, en cuanto

<<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,

emerge de la experiencia ontológica del ser del ente, implícito en cualquier experiencia propiamente humana, por modesta e intrascendente que la supongamos.

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 si no lo dirige alguien que entienda y conozca, a la manera como el arquero dirige la flecha. Luego existe un ser inteligente que dirige todas las cosas naturales a su fin, y a éste llamamos Dios.

(Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.2, 3 c)

Etienne Gilson ha investigado con notable acierto el espíritu en que fueron redactadas las famosas cinco vías, a la luz de las mismas intenciones declaradas por Santo Tomás en las dos *Sumas*². Confiesa ese autor que es de todo punto inverosímil admitir las

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

interpretaciones más al uso sobre la verdadera inteligencia de las pruebas tomadas 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 criaturas³. 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–fieri–motus*) de las causas que en la serie le preceden⁴.

Según Gilson el mismo Santo Tomás ha acudido a otros razonamientos que no parecen identificarse con cualquiera de las cinco vías clásicas, aunque sea cierto que tanto éstas como aquellas concluyen en aspectos del ser divino que no pueden menos de identificarse en la simplísima llamarada del Ser que es⁵. Además, la razón de la diversidad de vías debe investigarse, acudiendo al espíritu y a la finalidad que determinaron su redacción.

3 Por ejemplo, F. MUÑIZ en *Introducciones a la Summa Theologiae*, ed. Bac, tomo 1, ad q. 2. Según él, se daría una disyunción completa de puntos de partida de la experiencia intramundana. Puede considerarse dinámica y estáticamente. En el primer caso cabe considerar el dinamismo como movimiento del móvil (1ª vía), movimiento del motor (2ª vía), o el movimiento como tendencia a un término (quanto). A su vez, considerado estáticamente como ser, cabe considerarlo como limitado en su dirección (3ª vía), o en el mismo ser (participación gradual en el (4ª vía). Cf. sobre este discurso y otras parecidas en actas del Congreso tomístico internacional sobre las cinco vías “*Quinque sunt viae*”, Rolduc 1979.

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

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

Para ello deberemos tener en cuenta, ante todo, las circunstancias que motivaron aquélla: la finalidad apologética de la *Summa contra Gentes*, escrita por un teólogo animado de celo proselitista por los judíos y musulmanes de África y de España; y el propósito didáctico de iniciación teológica en el “*breviter ac dillucide... incipientes erudire*”, de la *Summa Theologiae*⁶. Las pruebas tomistas de la existencia de Dios están, pues, ofrecidas en escritos teológicos y elaborados por un teólogo.

En tanto que teólogo, Santo Tomás está personalmente convencido de la verdad de su fe. Cuando se dirige a estudiantes de Teología comienza exponiendo la autoridad de la Escritura y da pruebas a continuación. Cuando se dirige a gentiles a quienes se desea convertir, la cita escriturística *sigue a la demostración*. Se explica con facilidad este modo de proceder.

Según su peculiar concepción de la Teología⁷ –continúa diciendo acertadamente, como profundo conocedor del pensamiento medieval E. Gilson–⁸, 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

6 *S. Th.*, I, 1.

7 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.

8 *Ibid.*

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, recogiendo 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 discute⁹– pues, en todo caso, según la interpretación más común¹⁰ 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.

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

10 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.

En la primera *Summa* combina dos textos de su metafísica para interpretarlos luego en términos de participación platónica¹¹, 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 impone¹².

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*)¹³, 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 verdad¹⁴.

¿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 doctrinas¹⁵.

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.

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

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

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

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

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

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*¹⁶ 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 metafísica¹⁷. 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 otros¹⁸. Es más, esto sería perturbador –además de difícil e

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

17 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.

18 Incurrer en estos defectos de interpretación, SERTILLANGES, *A propos des preuves de l'existence de Dieu. La troisième voie thomiste* “Revue de Philosophie”,

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 partida¹⁹, 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 incausada²⁰.

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”, 317320. M. BOUYGES, *Exégèse de la tertia via de Saint Thomas*, “Revue de Philosophie”, 32 (1932), 115146. H. HOLSTEIN, *L'origine aristotélicienne de la de la tertia via de Saint Thomas*, “Revue philosophique de Louvain”, 48, (1950), 354470. Sin embargo, en la que se refiere a la IV vía (climatológica, o de la participación), a mi modo de ver, se debe ahondar a la luz del estudio de toda la obra de Aquinatense (cómo ha hecho A. L. GONZÁLEZ, o.c.), porque alude al corazón inspirador de su “visión del mundo” al nivel radicalmente filosófico de un teólogo que no escribió jamás un curso de filosofía propiamente dicho (no lo son sus comentarios a los filósofos griegos), sino en la perspectiva integral teológica de quien reflexiona sobre su fe con la razón que busca la radicalidad de la verdad alcanzable bajo la guía de la fe, pero a un nivel de verdadera sabiduría filosófica “natural”. Hay que esperar a SUÁREZ (*Disputationes metaphicae*) y al gran Doctor de Alcalá, JUAN DE SANTO TOMÁS (*Cursus philosophicus*), para que aparezcan tratados propiamente filosóficos en la tradición escolástica (y filosófica en general): tiene razón GILSON (Cfr. *El ser y la esencia*, cuando hace notar en *El ser y la esencia*, que SUAREZ es, con sus *Disputationes*, el que da origen a la “modernidad” que inaugurara Descartes de manera indirecta, pues su presentimiento no sucumbió 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 a 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).

19 E. GILSON, *Ibid.*

20 “En todo caso, a Santo Tomás no le parecía suficiente una página o dos de

Sin embargo –y aquí está para Gilson la clave para el entendimiento de las vías tomistas– en la cuestión siguiente de la *Summa Theologiae* a ellas dedicada establece que en Dios la *essentia* es el *esse*, le *Ipsum Esse subsistens* en su absoluta simplicidad y, como consecuencia, que todos aquellos *quod* en que terminan cada una de las vías, se unifican en el “Ser que todo lo es”. Santo Tomás como teólogo habla en nombre de aquella doctrina santa que, como una impresión de la ciencia del mismo Dios, considera todas las cosas a la luz de la Revelación divina. La doctrina revelada en el *Exodo* (3,15) de que Dios es “El que Es”, el acto puro de ser.

Todo ello nos permite concluir que no se propone construir una filosofía sin elaborar una teología. Y desde su luz más elevada, aquellas filosofías verdaderas en sí mismas, pero con limitaciones de diversa índole que las oponen entre sí, se muestren a los ojos de Santo Tomás teólogo como complementarias, sin incurrir por ello en un eclecticismo, que sólo tendría sentido a un nivel filosófico²¹.

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).

²¹ Según GILSON, la noción de eclecticismo sólo tendría sentido a un nivel filosófico, pero no teológico. La Teología, en efecto, hace uso de complejas filosofías, de diversa inspiración, pero ello no quiere decir que las concilie entre sí, haciéndolas violencia. El teólogo, en efecto, va más lejos que cualquier filosofía, gracias a la palabra de Dios. Les puede invitar, pues, a oír aquellas palabra, y a mostrar sus propias limitaciones –rechánzándolas o corrigiéndolas– a la luz de la verdad más elevada que él contempla. o. c., 67.

2. La inferencia radicalmente metafísica.

2.1 Presupuestos.

¿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”²². 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*²³.

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– vertebró 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

22 *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.

23 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 immédiate. J'ai donc cessé de tenir cette argument pour une preuve proprement dite de l'existence de Dieu. Mais d'autres pensent différemment. Par exemple. Mr. le Chanoine, F. Van Steenberghen estime qu'il y a là une preuve presque entièrement satisfaisante”.

incausada, Ser Necesario, Inteligencia ordenadora a partir de un índice de limitación (perfectibilidad en el dinamismo, contingencia en cuanto al origen y el fin, tendencia inconsciente al fin), captado en una experiencia sensible –inmediata y evidente– del *ens*. Pero es la vía de la participación trascendental del *ens* en el *esse* donde se considera la limitación como tal del ente, que en tanto que participa según un modo restringido, es causado por “el que Es”: el Ser por esencia, trascendente a todo el orden de los entes finitos como tal.

Es cierto que, de hecho, sólo una apertura a la Revelación – observa justamente el historiador Gilson– ha determinado históricamente el conocimiento explícito del nombre más expresivo *quad nos* de la esencia del Dios Uno (el *Esse* puro)²⁴ 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*)²⁵, 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)²⁶, como en las otras vías tomistas, sino todo el desarrollo de la metafísica.

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

25 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 se 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.

26 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 parece tener, pues, razón Gilson, cuando afirma que ninguna vía permite remontarnos de la consideración del ser creatural, al Ser Creador que es por sí mismo. En la cuarta vía, tal y como la expone Santo Tomás, alcanza directamente el *Ipsum esse subsistens per se*, al concluir con la existencia del *Esse* imparticipado, fuente activa – causa creadora– de todos los grados posibles de participación en el ser.

Ya observamos antes que Santo Tomás ha sabido integrar en una síntesis superadora la metafísica platónica de la participación en el Bien, por causalidad vertical y ejemplar, con la ontología aristotélica del acto y de la potencia, principios constitutivos de la *ousia*, que no permite conocer otra causalidad propiamente dicha que la horizontal de un recíproco *agere y pati* movida por la atracción del motor inmóvil, *Noésis noeséos* por la mediación de las sustancias separadas del mundo de las esferas celestes, que mueven el mundo sublunar. Esta perspectiva superior permite considerar a todas las cosas como grados de perfección que participan de manera diversa en el ser, y la necesidad de admitir un ser infinitamente perfecto, imparticipado, fuente de todo el orden de participación finita en el ser²⁷.

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

no es fácil.

27 C. FABRO, o. c. *Ibid.* Puede verse un elenco y glosa de las diversas formulaciones de la vía en A. L. GONZALEZ, *Ser y participación*. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino, Pamplona 1977, 19–67. (En especial las formulaciones de *In Symbolum Apostolorum expositi*, c.1, expuesta en términos parecidos a la *S. Th.*, I, 3c de “gradación” en las perfecciones trascendentales, de ahí la clásica denominación de argumento “climatológico” las de *De potentia*, q.3, a.5). *C. Gentes*, I, 38 y *Super Ev. S. Ioannis lectura, prologus*; las cuales –como el ya citado *De ente et essentia*. V (initium)– desarrollan el mismo argumento en términos de participación trascendental según diversos modos de ser (finitos) que implican la causalidad trascendental creadora del ser imparticipado e irrestricto respecto a ellos.

vía central, montadas sobre las autoridades aristotélicas y redactada con un lenguaje platónico²⁸.

Es más fácil resolver los problemas filosóficos que plantearlos bien. Lo trascendental –el ser del ente– está al principio de toda actividad intelectual 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 filosófica²⁹. 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).

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:

28 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.

29 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 construídas 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 trascendentales 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 despalza 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*, cit,

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*).

2/ "*ens (ut participium) "dicitur ab esse"*, que es la perfección radical y omnipresente –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, 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, 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*, envuelve también *lo relativo de modos múltiples categoriales* de ser que se oponen totalmente unos o otros, en la "semejanza" o parentesco total, sin resquicios, de todos y cada uno de ellos, que "convienen" exhaustivamente en el "estar siendo".

¿Cómo se concilian ambos caracteres antinómicos 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 exige plantear bien el problema: la participación de *entes* en el ser, en un único orden que abarca cuanto escapa al naufragio de la nada, e implica 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 finito³⁰.

30 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).

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 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.

2.2 Exposición glosada de la prueba de la participación trascendental referida a la IV vía.

El saber acerca del ser en cuanto tal, se muestra a la reflexión, como hemos visto, –dicho sea en la acertada formulación de Millán Puelles– como un *primum cognitum* en cualquier aprehensión intelectual, veyente siempre en un perceptum; como la condición *a priori* de posibilidad de la conciencia y de todas sus aprehensiones intelectivas categoriales (relativas a los modos de ser); como el saber acerca de un valor absoluto omniabarcante que, contraído en cada caso a unas determinaciones peculiares, pertenece de suyo a lo captado (*a priori* material), y no sólo a su manera de aprehenderlo (*a priori* formal, como equivocadamente pretendía Kant).

La reflexión metafísica lo explicitará como un valor necesario omnicompreensivo y envolvente –*trascendental*– capatado por el ente abierto al ser que lo trasciende (constituyéndolo); como el resultado de abstracción impropriamente dicha, en cuanto no prescinde de nada concreto, sino que reúne en significación actual, aunque implícita y confusamente, a todas las modalidades que lo participan, en una unidad proporcional o analógica que remite –en la inferencia que ahora explicitamos– a la *Trascendencia* de un Ser Absoluto.

Pero aunque no se realice una reflexión metafísica como la que vamos a explicitar a continuación, no hay duda de que, en todo caso, la significación vivencial, ejercida (*Erlebnis*), de la absolutez y de la

necesidad de ser y de sus trascendentales, está implícita –como hemos expuesto arriba– en lo que suelo denominar la apertura trascendental (cfr. infra C. I, 6), entendida como aptitud de saber originario y originante –fundante– de toda decisión voluntaria (en unidad estructural)³¹. He ahí uno de los principales objetivos que me he propuesto poner muy en claro en este escrito, pues, suele, por desgracia, estar en lamentable penumbra en muchos colegas.

La inteligencia advierte, pues, al ser como un valor absoluto y único, absuelto de toda relación a un más allá de sí mismo, en cuanto omniabarcante (trascendental) que funda todo el conjunto de los entes finitos, cada uno según la limitada medida que compete a su peculiar modo de ser categorial (esencia) 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).

Pero la multiplicidad de entes subsistentes –sólo la persona subsiste, como veremos, en sentido propio– no puede tener ninguna consistencia fuera del ser. Están todos ellos englobados, reunidos en el mismo valor de ser (que es, en este sentido, absoluto). Forman, pues, un orden; constituyen una “unidad”; están unificados entre sí constituyendo el orden único de entes subsistentes. Toda su realidad está marcada de una manera exhaustiva, en consecuencia, por una *constitutiva respectividad*, pues todos ellos están *totalmente*, vinculados entre sí en un orden “único” de participantes en la misma perfección trascendental. Pero la *unión* incausada de lo finito y diverso es imposible (S. Th., 1, 7, 3c). Ahora bien, quien la causa, crea (“*ex nihilo sui et subiet*”) el orden de los entes limitados, puesto que fuera de tal unidad “nada” serían.

Coclúimos, pues, que 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

31 Es la llamada –con terminología popularizada por M. Heidegger– libertad trascendental, que constituye la persona como esencia espiritual abierta. De ella trato en perspectiva antropológica, en varios escritos que recogen algo de los numerosos cursos que he impartido en la Universidad de Navarra y en otros centros docentes a lo largo de los últimos cuarenta años. Cf. mi *Metafísica de la relación y la alteridad*, cit, donde los cito y expongo en compendio.

tales caracteres aparentemente antitéticos. La pluralidad de entes existentes en su conjunto no podría fundar la unidad en el valor absoluto –trascendental– que todos ellos participan. Es de todo punto preciso admitir un Principio primero, Ser imparticipado, Causa absoluta, –que está absuelta de toda relación de dependencia–, y de la que dependa sin resquicios todo el orden de participación en el ser. Esta Causa Divina, principio original y fundamentante (religante) de todo el orden rela, es, pues, el analogado supremo de la analogía del ser. Los analogados secundarios nada añaden a la “*omnitududo realitatis*” de Aquel que es.

El orden ontológico es, pues, una unidad relativa (*unitas ordinis*) de participación. Funda ella, además, 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 transeidético³²: no es una idea unívoca sino análoga

32 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 “incomprehensible” –“toda ciencia trascendiendo” (San Juan de la Cruz)– 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 arrepintió Dios” etc...).

Por eso, la captación 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”. 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 ingrata recordación ahora que ha pasado ya a la historia.

Los hechos han desmentido con creces a los profetas de la “ciudad secular”. Adivino la moda del esoterismo, el pulular de las sectas, la religiosidad salvaje -Satanismo incluido– anunciada por el Cardenal Danielou, y denunciada en

que remite a un analogado principal, al Ser imparticipado, Causa primera creadora del orden de lo finito³³.

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 estas en profundidad: es su fundamento trascendente, sin que podamos percibirlo –penetra– 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.

3. 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 hermeneúico 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

estos últimos años por el Cardenal Ratzinger. Cf. J. L. ILLANES, *Hablar de Dios*, Madrid 1964. Estaríamos en agnosticismo puro y duro. En el último capítulo de este estudio volveremos sobre el tema, al tratar de la antropología del ateísmo.

33 Para esta interpretación vide L. de RAEYMAEKER, *Filosofía del ser*, 1956, 410 y ss. J. FERRER ARELLANO, *Filosofía de la relación y de la alteridad*, Pamplona 1998, 1963, 192 y *Curso de Teología natural y filosofía de la religión*, en preparación.

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 metafísica de la cuarta vía.

A ello alude la mención de la imposibilidad de proceder al infinto 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)³⁴.

34 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*

Con este espíritu hermeneútico, por citar un ejemplo conocido, U. Degl'Innocenti³⁵ 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. possibilium esse et non esse*) y no la que hace la edición leonina ("*impossibile est autem omnia quae 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.

A este nivel, no es todavía evidente su radical contingencia. Sin embargo, se plantea la hipótesis de que fueran radicalmente contingentes, a saber, de que no hay dimensiones necesarias en la realidad. Tal hipótesis se deshace por reducción al absurdo. En efecto, pueden concebirse dos posibilidades, en una disyunción completa. O el conjunto de todos los seres, "*quae sunt talia*", ha tenido comienzo, en cuyo caso hubieran procedido de la nada precedente (lo que es absurdo, pues *ex nihilo nihil fit*); o no lo han tenido, es decir, concebimos la hipótesis de un tiempo infinito. Pero en tal hipótesis todos los verdaderos posibles se realizan

creación, "Anuario Filosófico", 1996 29.2, 611.

Dios se advierte, que, 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 principalidad causal: su dependencia respecto a la Identidad divina, el Principio en el cual aquél tiene su origen creado (Cfr. S. PIA TARRAZONA, *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 hacerlo" (*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. 35 *La validità della III via*, en "Doctor Communis", 1 (1954), 42–70.

necesariamente; también la no existencia simultánea de todas las cosas, que suponemos radicalmente contingentes, con *real* posibilidad de *no ser*. En su virtud, la nada llegaría también irremisiblemente. Estamos en el mismo caso que antes³⁶.

Por lo demás –sea lo que fuere del valor de la precedente argumentación–, es evidente la no contingencia de la *omnitudo realitatis*. Si algo existe, algo al menos –o el todo– debe existir siempre y *necesariamente*, “por sí mismo”, se identifique o no con parte del mundo. Todo existe “por otro” entraña contradicción, pues más allá del ser *nada* hay, y de la nada nada adviene, es infecunda. Tal es la intuición begsonianana, 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 Böohme.

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, en efecto, 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 necesario que sea la causa de la necesidad del ser contingente intramundano. Ella

36 Ibid.

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 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 engendrades, que explican sólo el *feri*, 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 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*, que sólo se advierte en perspectiva trascendental. A su luz todo lo finito depende integralmente, en el ser y en el obrar. 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 más³⁷. 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). Hay que trascender el orden de la finitud; no otra es la intención latente en el recurso a la imposibilidad de la serie de causas actual y esencialmente subordinadas. Todas ellas dependen por el mismo título –su finitud– de modo total, del Ser irrestricto, aunque fueran un número ilimitado –cero multiplicado por todo lo que se quiera, continúa siendo cero–. Lo que es finito –afuera de tal participa del Ser, depende sin resquicios, totalmente, del ser por esencia, imparticipado–.

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 (4ª 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

37 “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.

obvio es (como absurdo el recurso al azar) que es el itinerario hacia Dios más común, y el propuesto habitualmente en la predicación apostólica (Hech 14, 15–18) y en la catequesis multiseccular que sigue aquella tradición³⁸.

Pero también aquí *debe hacerse la crítica de la finitud como tal, si queremos alcanzar clara y distintamente al Creador*. Hay que trascender el orden de la finitud. Si “imaginamos” posibles inteligencias finitas esencial y actualmente subordinadas en aquella eficiencia ordenadora del universo (como ya entrevió Homero en la *Iliada*, “el mundo no es viciosa tragedia, sino cosmos ordenado”) ninguna podría darnos la razón suficiente –si es finita– de esa maravillosa armonía cósmica. Toda inteligencia que no sea Inteligencia subsistente, es siempre una inteligencia aptitudinalmente consciente, en potencia de entender y precisada –a su vez– de otra que haya ordenado aquella capacidad de pensar a su acto, pues no está siempre en acto de entender.

La formulación de la vía en la suma teológica no hace referencia explícita, como en las tres primeras, a la imposibilidad del proceso al infinito en una hipotética serie de inteligencias 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*³⁹.

38 Cf. CEC, 28 y 32.

39 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, nexa 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.

El conoce *en sí mismo*: a/ *cuanto puede existir* (sólo lo que es contradictorio –en cuanto incompatible con la existencia– se “excluye” de la ilimitada “imitabilidad” *ad extra* por posible participación de su desbordante plenitud de Perfección o Bondad increada), b/ *cuanto –en nuestra perspectiva temporal de este instante– ha existido en el pasado, existe ahora, o existirá en el futuro incluido el acontecer histórico de la libertad creada*, lo contempla –no de modo sucesivo, sino por visión intuitiva, en el instante inmóvil y omniabarcante de su eternidad– *en el “fiat” de su Libertad creadora*, en la originaria Fuente activa y providente de la historia humana, que es historia salvífica conducida por El a Reino consumado. Nada escapa a la mirada intuitiva y providente de Aquél en quien “nos movemos, somos y existimos” (Hch 17,28), fundamento invisible del fondo fundante de su cuanto es (del ser del ente, el “*intimius intimo meo*” de Agustín de Hipona).

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 por la que se autoperfecciona el agente –con el concurso de su libre voluntad– personal libre. Si libremente rehusa secundarla, él es la única causa de ese “no ser” nadificante –como gusano que “roe” su ser⁴⁰–; degradándolo.

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.

40 Empleamos esta metáfora de J. P. SARTRE (*l'être et le néant*, cit.) en un sentido muy diverso al del conocido existencialista francés, cuya estrella se va venturosamente eclipsando. Ha visto justo BOECHENSKI (*La filosofía actual*, México 1963) en su interpretación del pensamiento filosófico de este autor (autodenominado humanista ateo), como una lectura de Aristóteles en la que se sustituye la noción de potencia por la de nada. Esto afecta precisamente a la existencia humana (el “*pur soi*”) que escapa así a la náusea de la viscosidad del “*en soi*” de las cosas (el ser sin fisuras permenideo compacto y redondo) para arrojarle al absurdo de una “*pasión inútil*” sin sentido.

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 realización⁴¹.

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, con la consiguiente deformidad (“horrible” a la mirada del Espíritu), que anticipa y dispone el horror de la existencia de los réprobos. Sólo sabemos que si Dios permite el mal, es porque –de manera misteriosa para nosotros– va a dar ocasión a un mayor bien (Cfr. CEC, nn. 309–314).

El escándalo del mal –en todo caso– es un problema límite que sólo tiene cumplida respuesta si la filosofía se abre a la revelación de Cristo crucificado que carga con el pecado para redimirlo. Este es el gran obstáculo que impide a muchos espíritus reflexivos y angustiados aceptar el valor concluyente de esta 5ª vía del orden armonioso del mundo, que prueba la existencia de un Dios infinitamente bueno y providente del acontecer de nuestra atormentada historia.

La respuesta a tantos inquietantes enigmas que nos plantea la presencia masiva del caos con que el mal moral desfigura la armonía original del mundo creado por Dios (2 Ts 2,7) la obtenemos contemplando a Cristo en la Cruz, asumiendo y transfigurando el mal del sufrimiento en bien con un amor más fuerte que la muerte. Es la respuesta del *misterio de piedad* (1 Tim 3,16) al *misterio de iniquidad* (2 Ts 2,7) que exponíamos en la primera parte.

4. Relación de los otros argumentos clásicos con la inferencia radicalmente metafísica de Dios.

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

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; una implica a la otra, 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 bien⁴².

Aquí haremos referencia a las tres pruebas más clásicas que toman como punto de partida de parte el hombre en una triple dimensión de apertura a lo absoluto del ser y sus trascendentales.

a/ 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,

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

que no es por directa iluminación de Dios⁴³, 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).

b/ 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*

43 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 (la “iluminación” agustiniana), 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.

el “*peregrino de lo absoluto*” (Pascal); con todo su ser tiende a Dios: “*inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*”⁴⁴.

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, que dispone a la inferencia causal de Dios propiamente, 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. Tomás⁴⁵, 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 Puelles⁴⁶– 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, inexpreso; 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.

44 S. AGUSTÍN, *Confessiones*, 1, I, cap. 1.

45 S. *Th.* I, 2, 1, 1.

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

c/ *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 la voz de la conciencia vinculando a la persona 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, y es por ello 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 absolutamente me siento 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 de 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 tajante que sea su formulación o por graves que sean las amenazas que la acompañan, no resuenan con aquellos caracteres en la voz de la conciencia)⁴⁷.

47 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.

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 sujetado, constreñido por ella: es súbdito de su imperio, sin ninguna excepción posible, sin condiciones. De lo

“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.

contrario, bastaría autosuspenderla, concederse una excepción. Pero no podríamos ceder a tal ilusión: la conciencia nos lo reprocharía, desaprobando la conducta opuesta al imperio de una ley sólo aparentemente suspendida (remordimientos).

En cuanto a la presión social, el temor a una sanción... es indudable que juegan una función en orden a reforzar un imperativo moral, o –en su caso a la posible posición de una conducta inmoral–. Pero aunque de hecho aquella presión o aquél 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 refuerce 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 Lutero⁴⁸. 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 psicoperantes freudianos y esimilados 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, 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”.

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

“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”⁴⁹.

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”⁵⁰. Yo prefiero decir: en el respecto creatural constitutivo

49 A. MILLAN PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser*. Una fundamentación de la ética realista, Madrid 1994, 403 ss. Juan Cruz Cruz observa que Millán Puelles no considera, (como Kant), la existencia de Dios un postulado inaccesible a nuestra razón. Ciertamente el postulado kantiano, en virtud de su indispensabilidad práctica, tiene validez; pero ésta es meramente subjetiva: si el sujeto humano no lo asume, entonces tiene que rechazar el orden moral. Pero Millán Puelles va más allá: prueba que los valores morales aluden objetivamente a la existencia de Dios como persona, cuya manifestación son. Cf. Juan CRUZ CRUZ “*La imperatividad absoluta del deber en Millán Puelles*,” “Anuario Filosófico” 27 (1994) 279–295.

50 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 –como veremos en el próximo capítulo– los distintos tipos de religión, y la misma fundamentación del ateísmo.

Recuérdese (cf.2) que Zubiri denomina “deidad” –es el 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 que lo 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 palpación sonora del Fundamento del poder de lo real en mí. Y esta palpación 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 próximo

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 su cumple –así lo mostramos con rigor en el próximo epígrafe–, en aquél ente que participa en la “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 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

capítulo) 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 dictándose 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. Cap.3). 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 problema filosófico de la historia de las religiones, cit. 300 ss. Cfr. *El hombre y Dios*, cit 134 ss.

la *libertad trascendental* (apertura al orden trascendental de las facultades espirituales, inteligencia, voluntad), que funda a su vez la *libertad de arbitrio* (propiedad de la voluntad “voluntas ut ratio”) mediante la cual se autoriza 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 por la mediación de la bondad 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–, 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 el, que le llama por su propio nombre a la existencia, capacitándole a responderle libremente. Dios dejó al hombre en manos de su albedrío, por el que puede aceptar o rehusar el imperativo de su Creador, que resuena en la voz de su conciencia⁵¹.

5. El principio de causalidad metafísica. Persona y participación

51 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).

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 trascendencia del ser y 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, y la consiguiente relación “vertical” de pertenencia (respectividad) “horizontal” al orden de participación de los entes finitos, (fuera de las cuales nada serían)⁵²

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 sucumbe 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

52 <<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, pero un resultado ¿de qué? Decir que esa existencia se justifica por sí misma, y que no hay por qué asombrarse, es pensar que la existencia del universo es ontológicamente suficiente: que el universo existe por sí mismo (C. TRESMONTANT, *Comme se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu*, París 1966, 55). Y esto ya no nos es dado en la experiencia. La experiencia nos da la existencia del universo, y nos da como el hecho de ser: nos dice sin lugar a dudas que las cosas son. Pero luego, al comprobar que no son absolutamente en ningún sentido, que lo que son no hace que sean y que, por tanto, son y no son, nos vemos inducidos a buscar fuera de ellas la razón por la que efectivamente son, y en consecuencia, por la que son lo que son y así, finalmente, existen>>. C. CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual*, cit. 50–51.

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”⁵³.

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 trascendencia al valor absoluto del ser y de las “passiones entis”: verdad, bondad...), y lo “relativo”: a saber, la alteridad, o distinción de los entes, que como tales tienen una “identidad (sustancial) *relativa*” a los modos múltiples de ser, subsistentes e irreductibles⁵⁴.

El principio metafísico de causalidad no enuncia, por consiguiente como los primeros principios correspondientes a las perfecciones trascendentales⁵⁵, un valor universal absoluto, pues la causalidad sólo afecta a los entes finitos (participantes del ser según

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

54 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 aquella de sustancia y accidentes) y el correlativo “aliquid” que connota alteridad: “indivisum in se et divisum a quolibet alio”.

55 Al *esse* corresponden los principios de “identidad absoluta” y de “no contradicción”, que afirman su trascendencia: 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.

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”⁵⁶.

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 (incluído 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”⁵⁷. Expresión de la actividad absoluta,

56 “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).

57 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.

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.

Los enunciados del principio de causalidad metafísica más radicales son los que toma en consideración la cuarta vía:

1. *Todo lo que es por participación, es causado por el Ser imparticipado.*

2. *Todo lo que es compuesto, es causado* (compuesto, al menos –en virtud de su diferencia ontológica que arriba exponíamos–, de *essentia* y *esse*); razón de su condición finita y limitada. Las otras composiciones metafísicas no trascendentales –sustancia–accidentes; potencia activa–operación; materia–forma, etc..., implican aquellas como condición de posibilidad. Es la marca de la finitud; su constitutivo metafísico (“*esse receptum in potentia essendi*”)⁵⁸.

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*

58 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).

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)⁵⁹.

Con frecuencia se ha observado que esa era la “*forma mentis*” del Aquinate⁶⁰, 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. Aquél que es “la imagen del Dios invisible”. Santo Tomás, teólogo, que respiraba habitualmente a pleno pulmón la brisa del Espíritu que se

59 “Licet habitudo ad causam non intret in definitionem 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).

60 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.

desprende de la “Sacra Pagina”, debería confiar en su poder profiláctico y estimulante de la buena salud mental de sus alumnos de teología connaturalizados con la metafísica bíblica, uno de cuyos puntos focales es la fulgurante luz de la revelación a Moisés desde la zarza ardiendo, del nombre de YHWH (Gen 3,15). No veía la necesidad de explicitar en largos desarrollos “científicos” aquella metafísica vivida.

El principio de causalidad es un juicio analítico “per se notum”, pues, aunque el predicado no aparece como contenido, sí que se manifiesta como necesariamente implicado de modo “supositivo”, no “inclusivo”, en el sujeto, pues entra en la definición no abstracta o quiditativa, sino concreta, del ente por participación; en tanto que implica (“consequitur ad ea sunt de eius ratione”) su relación a una causa –el Ser imparticipado– de lo que depende de modo total (Cf. S. Th., 44, 1, 1)). Se trata de una necesidad objetiva o impuesta por la evidencia la necesaria relación entre S y P, como una exigencia ontológica: lo participado –y por ello compuesto– es causado por la plenitud desbordante de la perfección participada, que es simple. No es, pues, como sostiene Kant, una necesidad “puesta” por la inteligencia, con alcance puramente subjetivo: por el “juicio sintético a priori: todo lo que acontece, supone algo a lo cual sigue conforme a una regla”⁶¹.

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 subsumidos.

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

⁶¹ *Crítica de la razón pura*, A 156.

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 causalidad⁶².

Los primeros principios no son derivables unos de otros (con mayor razón el de causalidad, pues “*esse universalius et quam moveri*” y no es de alcance trascendental, según vimos, como los otros), pero dependen unos de otros: si se niega uno, deben negarse los demás, en especial el de no contradicción. No se puede negar el principio de causalidad sin incurrir en contradicción (como hace Sto. Tomás en la vías). No se puede ser por sí y por otro a la vez. (De ahí su formulación en forma trascendental disyunta: “Todo ser se es bien por otro, bien por si mismo”).

62 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.

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*”).

Para establecer con rigor el valor metafísico de esta inferencia de la existencia de Dios en su esencia misma metafísica –*quoad nos*– será conveniente que hagamos algunas precisiones. 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*. 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 y los avances de la ciencia moderna y de la Filosofía de la naturaleza que interpreta sus conclusiones⁶³. Detengámonos algo en éste punto.

63 “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.

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, una forma exterior típica y una duración propia; reacciona como un todo y, antes de desaparecer, se perpetúa suscitando organismo específicamente semejantes. *El organismo animal* posee una unidad y cohesión mayores. Está menos vinculado a la pasividad del mundo circundante, goza de una mayor independencia del medio y controla sobre él. Pero su actividad no se halla nunca libre de la presión necesitante –estimúlica– que le rodea. Manifiesta, sí, una cierta espontaneidad de movimientos inmanentes, cognoscitivos y apetitivos. Siente su medio y su propia realidad en forma de “estímulo” y apetece de manera instintiva. Pero sus operaciones no le pertenecen en rigor como cosa propia: No responde de ellas, no es libre. En última instancia son la resultante fatal de un proceso cósmico de estímulos y reacciones.

Los animales y las plantas no “obran”, pues, por “sí mismos” –más bien son movidos que se mueven– ni, por consiguiente, “son en 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 conciente de esta ley de su forma. Pero esta unidad de cohesión vital de la masa cósmica material, organizada en sus varias formas, no tarda en ceder y disgregarse. El *distinctum ab alio* de la unidad propia del ser subsistente no está en ellos sino muy pálidamente realizado. Su subsistencia es, pues, muy imperfecta (un esbozo o *primordium* de individualidad, para decirlo con Zubiri)⁶⁴. Son meras “cosas”, elementos de la evolución constante del universo, pero no “supuestos” en sentido estricto.

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. Sólo él es persona (*distinctum subsistens*).

64 Cfr. X. ZUBIRI, *El hombre realidad personal*, en “Rev. de Occidente”, 1963, I, 5 y ss. *Sobre la esencia*, 1962, 310.

Mi convicción, antes insinuada, coincidente con el personalismo contemporáneo de raíz clásica, e inspirada en Tomás de Aquino de modo especialísimo (que aporta la necesaria fundamentación metafísica de sus afirmaciones en su teoría de la “participación en el ser”) de inspiración bíblica, claramente dialógica y relacional, es que debe completarse esta clásica fórmula añadiendo una tercera nota “*distinctum subsistens respectivum*”. La irreductible subsistencia personal se funda en una constitutiva respectividad vertical (a Dios creador: es la única creatura querida por sí misma y llamada –en el sentido estricto– por su propio nombre), y horizontal (en varias expresiones de relacionalidad constitutiva de aquella respectividad al orden de participación –*ser-de*; *ser-con* y *ser-para*, en una doble inflexión la segunda; *ser-desde* y *ser-en*, según se trata de persona masculina o persona femenina complementarias radicalmente subordinadas a aquella)⁶⁵.

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.

Pero si 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,

65 Lo he expuesto repetidas veces. *La última en Metafísica de la relación y la alteridad*, cit. (En este estudio expongo un breve resumen en Parte Y, Cap. II). 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 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.

insisto, como irreductible a lo material inorgánico, siendo ella también, a la postre, algo puramente material⁶⁶.

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 subsistencia en sentido metafísico. No negamos que se puedan dar en ella diversos sujetos “sustantes” de propiedades activas y pasivas, pero sí que sean ellos irreductiblemente *subsistentes*⁶⁷.

*Pero 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 hechos*⁶⁸.

El resto de las vías, repetimos una vez más, se integraría, en último término, en la cuarta de la participación; arrancan, cada una de ellas, de la constatación de un *índice* de limitación⁶⁹ fundada en aquella participación que la cuarta toma en cuenta *como tal*.

66 En el capítulo “Evolución y creación” mostramos que hay en la emergencia de la vida, verdadera epigénesis o novedad de ser. Pero aunque irreductible lo orgánico vital a lo inerte anorgánico, no deja de ser puramente material; y no hay, por lo tanto, subsistencia o distinción ontológica propiamente dicha que emerge sólo con la aparición del pensamiento y de la libertad. La subsistencia irreductible es precisamente –recuérdese– la libertad constitutiva de la persona, de la que emergen la libertad trascendental (apertura noética y volitiva) la libertad como decisión (de arbitrio) propia de la “*voluntas ut ratio*”, en cuyo buen uso se conquista la verdadera libertad del hombre en la que alcanza su pleno perfeccionamiento.

67 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.

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

69 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

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 participación en el ser, es decir, la razón más universal y más fundamental de la vinculación de toda realidad finita al Ser infinito y absoluto.

6. Conclusión.

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

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 (parte IV, c.1).

metafísica incontrovertible⁷⁰; pero, seguramente, escaso valor vital, antropológico, si aquella no había sido suscitada por un presentimiento –o mejor aún, por un vivo convencimiento, formalmente natural aunque no sin activaciones sobrenaturales– de que *hay* razones que postulan la existencia de Dios, y razones de peso, aunque de momento no esté en condiciones de razonar de manera rigurosa el por qué de su convencimiento. Y ello porque las conclusiones teológicas no serían el fruto de un filosofar personal, suscitado por una apertura a la verdad que supere hábitos mentales de cerrado inmanentismo, sino –en todo caso– el resultado de un aprendizaje que quizás podría convencer a la inteligencia –en el mejor de los casos– pero no podría mover vitalmente al yo.

Sólo quien tiene actitud religiosa de adoración y disponibilidad, y es consciente de su indigencia creatural y de su profunda miseria moral, es capaz de moverse a caer de inhojos ante el “Rey de tremenda majestad” que la revelación bíblica nos presenta como el Dios Padre de nuestro Señor Jesucristo, que se inclina misericordiosamente sobre su criatura caída que busca el sentido último de su vida y anhela su salvación pues no tenemos otro nombre bajo el cielo en el que podamos ser salvados que Cristo Jesús, el Unigénito del Padre hecho hombre por obra del Espíritu Santo para restaurar la filiación sobrenatural perdida en el drama de los orígenes, de modo más admirable que la que había gozado en el estado prelapsario de justicia original.

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

CAPÍTULO III

LOS SIETE TIPOS EPISTEMOLÓGICAMENTE DISTINTOS DE SABER ACERCA DE DIOS. DISTINCIÓN Y NEXO ENTRE ELLOS.

1. Propuesta esquemática.

A lo largo de estas páginas hemos aludido a diversos niveles de saber humano acerca de Dios. Son típicamente distintos, porque lo son los objetos formales que los especifican; pero operan como fundidos –sin confundirse jamás– en la persona que conoce, cuando se abre noéticamente a la luz de la verdad acerca de Dios, de origen tanto *natural, la luz del entendimiento creado*, como *sobrenatural, la luz sobrenatural de Dios que se autocomunica* al hombre para hacerle partícipe de su intimidad trinitaria, *que asume, perfecciona y eleva la capacidad natural de la mente humana* a un nivel trascendente al alcance noético natural de cualquier inteligencia (creada o creable).

Expongo aquí, en resumen casi telégrafico mi estudio acerca de este tema, expuesto en docenas de ocasiones en cursos orales (que será pronto publicado).

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 humanidad¹

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

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

He estudiado aquí, en el capítulo anterior, la experiencia religiosa 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 dimensión natural metafísica del espíritu humano propia del uso espontáneo de la inteligencia. Aquí volveremos sobre ella en la perspectiva del “problema filosófico de la historia de las religiones” (como ha hecho entre otros autores, Mircea Eliade, R. Otto, Van der Leeuw, Danielou, M. Guerra, Koenig y –con acierto poco común y superior a cuantos conozco–, X. Zubiri).

Ambos saberes originarios tienden se suyo a una *doble derivación, científica* la primera, y *metacientífico* 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

¹ Lo he expuesto en varios estudios publicados, respectivamente en la Actas (1997) del Simposio Int. de Teol. de la Univ. de Navarra (*Sobre el saber humano de Jesucristo. Examen crítico de las nuevas tendencias*), y del Congreso de Barcelona de la SITA.

teología de la fe (5)), como *metacientífico: mística natural* (4) y *mística sobrenatural* (6).

La *mística natural* puede describirse como una 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 un Absoluto impersonal silente e inasequible por la mente humana (en el próximo capítulo trataremos de ella) como 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, sin embargo, un gratuito don de Dios, por iluminación de los dones contemplativos del Espíritu Santo, ofrecida a todo creyente de buena voluntad (para hacer su fe más robusta, penetrante y sabrosa, viva y operativa).

Lo decisivo en la *mística sobrenatural* –á diferencia de la *mística natural*²– no es el esfuerzo en aplicar técnicas de interiorización, sino la ascética cristiana de la virtud siempre concomitante a la mística que no es sino su pleno despliegue por obra de los dones del Espíritu Santo; es decir, el fruto a la docilidad del cristiano a las inspiraciones divinas. Mediante ellas Dios a todos invita a la contemplación infusa ("toda ciencia trascendiendo") que es 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 nos atrae –en y por María, madre de la divina gracia– a su seguimiento e imitación, para hacernos conformes con El (identificándonos progresivamente con El, siendo *Ipse Christus* por participación de su plenitud desbordante de verdad y de vida por obra del Espíritu Santo, que hace de nosotros hijos en el Hijo, el Unigénito del Padre) –en el seno maternal de la Iglesia. Ella es "el molde maternal" en el que ejerce María, la Esposa del

2 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.

Paráclito, su Maternidad espiritual conquistada a título de corredentora– pues Dios quiso libremente asociarla 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").

| Los siete tipos de saber humano acerca de Dios | | | | |
|--|---|--|---|--|
| 6 INTRAMUNDANOS | | ORIGINARIOS | DERIVADOS | |
| | | Precientíficos (A) | Científicos (B) (objetivación) | Meta científicos(C) (interiorización) |
| I | NATURALES (El hombre busca a Dios) | (1) Experiencia religiosa Revelación natural) | (2) Teodicea | (3) Mística natural |
| NEXO | SIGNOS DE CREDIBILIDAD | Señales personales de la presencia salvífica de Dios | Estudio científico de los signos (Teología fundamental) | |
| II | SOBRENATURALES (Dios se auto comunica al hombre) | (4) Fe teologal (Revelación sobrenatural) | (5) Teología de la fe | (6) Mística de los dones del Espíritu Santo |
| I METAHISTORICO | Visión beatífica (7). En su consumación escatológica deificara plenamente todo el orden natural de la creación, que no será destruida, 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 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).

De todos ellos tratan estas páginas. Hasta ahora nos hemos ocupado de modo especial de los dos primeros. En el epígrafe siguiente (2) se vuelve de nuevo sobre el tema capital de la experiencia religiosa fundamental, con el estudio temático del problema, que debe abordar la filosofía de la religión, de su diversidad en la historia de las religiones con el Cristianismo que trasciende, asumiendo, purificando y transfigurando, en el don infuso de la fe, las diversas expresiones de la religiosidad natural. A este nexo entre ambos órdenes de acceso a Dios –que es el problema cuyo estudio temático corresponde a la Teología fundamental– dedicamos el epígrafe 3, con el que concluye este segundo capítulo.

2. Experiencia religiosa connatural al hombre y diversidad de religiones.

La religión es la expresión primera de la 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 coextensivo con la historia de la humanidad. Los etnólogos coinciden en que es uno de los dos indicios que caracterizan la aparición del *homo sapiens*: la técnica –el instrumento– y el culto –el símbolo ritual–.

Esta universalidad del hecho religioso es una confirmación de la aptitud religiosa connatural al hombre³ en virtud de su apertura espiritual intelectual y volitiva al orden trascendental suprasensible; fundada esta, a su vez, en la relación constitutiva a Dios Creador, que le llama por su propio nombre (como “única” creatura querida por sí misma), constituyéndole a su Imagen, capaz de dialogar con El.

El fundamento antropológico de la religión y las variadas expresiones que estudiaremos luego es, en efecto, *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*, 3,3). *De ella brota* en la criatura espiritual (finita, pero capaz, en tanto que espiritual –según las acertadas palabras de Millán Puelles– "de vivir la infinitud del ser") *la religión*, como *actitud subjetiva* y como *cuerpo de doctrina objetivado* teórico–práctico –mas o menos institucionalizado– de un modo espontáneo connatural a su apertura religada⁴.

3 Esa connatural dimensión religiosa a la condición humana “puede manifestarse tanto entre los no cristianos como entre los cristianos. Buda y Mahoma son genios religiosos más grandes que San Pedro o el Cura de Ars. Como subrayamos después, la salvación no está en la experiencia religiosa natural más o menos intensa, sino en la fe en la Palabra de Dios. Como ha dicho muy bien Guardini, “no somos grandes personalidades religiosas; somos, sencillamente, servidores de la Palabra”. El nudo de la cuestión radica en saber si en Cristo no es proporcionada una salvación y en creer en ella”. J. DANIELOU, *Dios y nosotros*, cit. 15.

4 El hombre se encuentra en permanente situación de apertura al carácter trascendental y absoluto del ser, en virtud de la experiencia ontológica del ser del ente, implícito, en cualquier experiencia propiamente humana (haciéndola posible).

Todo hombre encuentra oscuramente a Dios en los llamamientos de su conciencia, en la manifestación de la Providencia, en la experiencia de su dependencia. En esta perspectiva, la religión, como un dato esencial, puede presentarse como una primera revelación, la revelación cósmica natural, aquella de la que es testimonio la alianza de Noé en el Antiguo Testamento, y a la que se refiere San Pablo cuando se dirige a los cristianos de Lystres que “Dios ha dejado a las naciones seguir sus caminos, pero no se ha quedado sin testigos entre ellas, dándoles las lluvias y las estaciones fecundas, llenando de alimentos y de alegría vuestros corazones”⁵. El testimonio que Dios no cesa de dar de sí mismo ante las gentes, es la regularidad de las lluvias y de las cosechas (objeto de alianza cósmica con Noe). El fondo de las religiones paganas es, en efecto, el conocimiento de Dios a través de los movimientos rítmicos de la Naturaleza, que litúrgicamente se expresa por el ciclo de las fiestas estacionales.

Más rigurosamente todavía, la *Epístola a los Romanos* afirma esta manifestación del Dios invisible a través de sus obras visibles: “Después de la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y divinidad, son conocidos mediante sus obras” (1,20), es decir: se volvió visible por las obras de su inteligencia”. San Pablo insiste sobre la responsabilidad de los hombres que, “conciendo a Dios, no le han glorificado ni dado gracias como a Dios, sino que han sustituido la gloria del Dios inmortal por imágenes que representan al hombre mortal, por pájaros, por cuadrúpedos y por reptiles” (I, 21–23). De ahí que la idolatría sea una degradación

Si se cierra culpablemente al descubrimiento explícito del Absoluto trascendente que funda el universo de los entes relativos y finitos, vehiculado por el principio de causalidad metafísica (cf. cap. I), se inclinará a absolutizar al mundo 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 "religiosa". 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..., como consecuencia de su absolutización (de aquello que –de suyo– es relativo al Fundamento absolutamente absoluto). Es el ateísmo religioso (positivo) de sustitución que estudiamos en el epígrafe 4.

5 Hch 14, 15–18. Ch. JOURNET cree percibir en esa “alegría” un eco de la gracia del Espíritu Santo que como fruto de la Cruz salvadora del nuevo Adán visita todos los corazones de los hijos de Adán. Cf. *Charlas sobre la gracia*, cit, 213.

culpable de la revelación cósmica por la que el hombre puede llegar perfectamente al conocimiento del verdadero Dios. (Tal es la doctrina del Concilio Vaticano I contra los errores tradicionalistas y fideistas, afirmando que el conocimiento de Dios es accesible a todos los hombres).

La *Epístola a los Romanos* añade una idea nueva de gran importancia, afirmando que Dios se manifiesta no solamente por la voz del mundo visible, sino también por la de la conciencia moral: “Cuando los gentiles (paganos) que no tienen la Ley, cumplen naturalmente los preceptos de la Ley, no teniendo la ley, son para sí mismos su ley y manifiestan por el testimonio de su conciencia que los preceptos de la ley están grabados en sus corazones” (Rom., II, 14–15). Resulta, pues, que “no hay otras manifestaciones de la voluntad divina que la Tablas entregadas a Moisés en el Sinaí; esas mismas están grabadas por el dedo de Dios, que es el Espíritu, en las tablas de los corazones. Ya a través de lo absoluto de la Ley moral, el hombre puede reconocer la existencia y la naturaleza de Aquel que –y sólo El– puede imponer obligaciones con carácter absoluto, de tal forma que la obediencia a la Ley moral es la expresión de la adoración de la voluntad”⁶.

La experiencia religiosa se expresa en rasgos diversos según el genio religioso de cada pueblo, que emerge de forma connatural de una forma mentis que ha sido configurada (vide supra III, 1, c) en virtud del medio cultural que le es propio, en cuya formación tantos factores intervienen: el modo de vida (agrícola, nómada, ganadero, etc.)⁷; el desarrollo intelectual (el primitivo –como el niño– ejerce la inteligencia en régimen "crepuscular, nocturno" correspondiente mentalidad simbólico-mítica, que apenas deslinda las ideas universales de la experiencia sensible (está como inmersa la luz intelectual en el símbolo que la expresa y del que toma origen), a diferencia del régimen más evolucionado, "solar-diurno" de mayor capacidad abstractiva –más nocional y abierta a la metafísica– según la terminología propuesta por Maritain⁸; el nivel de comportamiento moral, etc...

6 Card. DANIELOU, *Dios y nosotros*, cit. 21.

7 Cf. X. ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, cit 121 ss.

8 Cfr. J. MARITAIN, *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal*, c.3. No debe considerarse el primero como de inferior rango, sino como distinto y complementario. El lenguaje metafórico del símbolo sugiere con más hondura los aspectos místéricos de lo real que el logos conceptual articulado. Por eso lo usa tan

De ahí la diversidad de las religiones. Todas son expresiones del mismo nivel de experiencia que se expresa siempre en una triple dimensión: a/ un cuerpo de doctrina (*teocosmogonía*) b/ un culto (*eclesiología*), y c/ un saber de salvación (*soteriología*, en su dimensión escatológica). Pero ese triple nivel de expresión de la experiencia religiosa, común a todas las religiones, se diversifica en una tipología según el genio religioso de cada pueblo. X. Zubiri propone *tres rutas o vías de toma de conciencia* –de descubrimiento de Dios como fundamento, en su peculiar terminología– *típicamente diversas, de la "vivencia" de la religación a la "deidad"* –al valor absoluto del ser y sus trascendentales, en el registro nocional de la ontología clásica–, que él describe como como el "*poder de lo real*", ultimidad posibilitante e imponente de la vida del hombre en el mundo (que exponíamos en el capítulo I, n.7)⁹. (*El ateísmo sería* –

ampliamente la Palabra revelada de imágenes que sugieren el misterio del Reino de Dios instaurado en la alianza salvífica que culmina en Cristo, preparado por Israel y realizado en la Iglesia progresivamente hasta su consumación escatológica. (Cf. C. Vaticano II, *Lumen Gentium*, cc. 1 y 2).

9 "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 (...). El ateísmo, el teísmo, la agnosis son modos de experiencia del fundamento de lo real. La experiencia del fundamento del poder de lo real por la ruta que intelectivamente lleva a Dios, es eo ipso Dios experimentado como fundamento, es experiencia de Dios.

>>Religión es plasmación de la religación, forma concreta de apoderamiento del poder de lo real en la religación. (...) El poder de lo real consiste en que las cosas reales sin ser Dios, ni un momento de Dios son, sin embargo, reales "en" Dios, es decir, su realidad es Dios ad extra. Por eso, decir que Dios es trascendente no significa que Dios es trascendente "a" las cosas, sino que Dios es trascendente "en" las cosas. El apoderamiento de la persona humana por el poder de lo real, es entonces un apoderamiento del hombre por Dios. En este apoderamiento acontece la intelección de Dios. De ahí que toda realización personal humana sea precisa y formalmente la configuración optativa del ser humano respecto de "Dios en mi persona".

>>Descubrimiento de Dios en la marcha intelectual de la religación: tal es, según Zubiri, la historia de las religiones: la experiencia teológica de la humanidad tanto individual como social y histórica, "en tanteo" acerca de la verdad última del poder de lo real (según una triple vía).

>>La experiencia del fundamento del poder de lo real por la triple vía o ruta que intelectivamente lleva a Dios, es eo ipso Dios experimentado como fundamento, es experiencia de Dios.

>>Si el hombre descubre la realidad fundamental en un proceso intelectual y

según Zubiri—, *un encubrimiento* de aquella experiencia de Dios como fundamento, por una desatención culpable).

Esas tres vías "metódicas" darían origen a una diversidad en el modo de concebir y de relacionarse con la Divinidad, según la diversa configuración de la "forma mentis" de cada pueblo (o "estirpe" espiritual de hombres pertenecientes a veces a pueblos diversos. Se entiende de modo tendencial, que excluye todo determinismo que anule la libertad personal y las imprevisibles activaciones de la gracia de Cristo).

X. ZUBIRI dice muy acertadamente que "estas *tres vías* no son equivalentes; conducen a tres tipos radicalmente distintos de fundamento de la deidad en la realidad, esto es, a tres tipos radicalmente distintos de divinidad como realidad última, posibilitante e imponente. Pero las tres vías alcanzan la divinidad real. Por ejemplo el politeísta adora la divinidad lunar. Pero la expresión "*divinidad lunar*" tiene tres aspectos: puede significar y significa a la vez, "*dios en la luna*", "*dios de la luna*", "*dios luna*". Es verdad que en la práctica pueden llegar a confundirse expresamente. El adorador de la luna adora a este astro viendo en él a la divinidad de un modo indiscernido, sin hacerse cuestión de sus distintos aspectos. Pero de suyo, en la divinidad lunar, además de la Luna en sí como astro, están también indiscernidamente los otros dos aspectos. Ahora bien, en este sentido, el monoteísta también alcanza a Dios en la Luna, porque el Dios monoteísta, por estar en todas partes, está también en la Luna. Lo propio acontece al adorador del cosmos en su totalidad; la Luna es el momento de esa totalidad está inmersa en la divinidad, y la totalidad misma se manifiesta en la Luna. Las tres vías alcanzan, pues, no un concepto abstracto de divinidad, sino la realidad física de una misma divinidad. Lo común a las tres vías no es un mero concepto, sino una realidad física. En su virtud, las tres vías no sólo *se oponen en forma "disyunta"* (un Dios es real, los otros dos no lo son), sino que *convergen en forma "conjunta"*: las tres alcanzan físicamente una

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". Cf. X. ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, cit., 44 y 54. *Dios y el hombre*, cit., 378.

misma divinidad. Para el monoteísta no es un error afirmar que Dios está en la Luna, o que está en el cosmos entero, sino afirmar que Dios no está más que en la Luna, o en el cosmos entero. Y en este *aspecto excluyente*, y sólo en él, uno de los tres dioses es verdadero y los otros dos no lo son. *Asertivamente, sin embargo los tres son verdaderos*"¹⁰.

Añadimos una cuarta ruta o vía propuesta por el Cardenal Danielou –que coincide sustancialmente con Zubiri en este tema– como "típicamente" distinta: *el dualismo*, aunque de hecho, hay rasgos dualistas en el politeísmo y en el panteísmo (como ocurre, por lo demás, con frecuencia en cada uno de los diversos tipos, algunos de cuyos caracteres aparece a veces en los otros. Hay religiones panteístas que admiten un *panteón* de dioses –en otro nivel de experiencia– y el politeísmo tiene siempre contaminaciones panteístas).

El *Henoteísmo* que da culto sólo a un Dios –*monolatría*– que no considera único, sino constituyendo un "sistema" con otros dioses inferiores de rango inferior (en ocasiones, los de los otros pueblos): no deja de ser una forma de politeísmo. Plasmado por el pensar religioso –en la vía de la dispersión– en distintas divinidades, es evidente, que estas no pueden estar sueltas a voleo, sino que tienden a constituir un panteón en unidad sistemática, más o menos jerarquizada¹¹.

10 X. ZUBIRI, *El problema filosófico*, cit, 299.

11 "Si las divinidades constituyen un sistema, esto quiere decir que cada uno de los dioses refleja en alguna medida todo el panteón. De ahí que cuando el hombre se dirige no solamente a un dios sino a mi dios, esto lo hace no porque niegue a los demás dioses, sino porque en ese dios a quien concretamente se está dirigiendo van envueltas las referencias a todos los demás dioses. Pero él lo invoca como si fuese el único. Y este como si es justamente lo que se ha llamado el henoteísmo monolátrico. Este henoteísmo es algo característico de la religión védica, como se viene insistiendo desde los tiempos de Max Müller, pero no privativo de ella. Así por ejemplo, en las religiones babilónicas, cuando Abraham o los patriarcas piensan en su 'Elohim no pretenden tomar posición ante los dioses de las demás religiones". X. ZUBIRI, *Sobre el problema filosófico de la historia de las religiones*, cit., 138 ss. (Yo no lo creo así. La luz profética de la revelación les ilustró desde las primeras teofanías sobre la exclusividad de *El Shad day, el Dios uno, y único de los patriarcas*. Cfr. J. M. CASCIARO, J. M. MONFORTE, *Dios, el mundo, el hombre*, Pamplona 1992, c.5 ss).

A continuación, *representamos en un cuadro esquemático la cuádruple vía* –o ruta– metódica, mediante la cuál, se tipifica la diversidad en la "toma de conciencia" explícita –como a tientas (Hch 17,27), y muy imperfectamente– de la Divinidad como fundamento de mi ser personal, "relativamente absoluto", y la consiguiente diversidad en las expresiones del fenómeno religioso.

| Vivencia del Absoluto (Religación a la deidad). (1) que funda la experiencia religiosa diversificada en cuatro vías metódicas). (I) equivale a la experiencia ontológica del valor absoluto del ser del ente. | 4 vías de concienciación de la Divinidad | Según la diversidad de la "forma mentis" | Que dan origen a la diversidad típica de religiones |
|--|---|---|--|
| | 1. Dispersión. | Simbólico-mítica | Politeísmo (A) |
| | 2. Inmanencia | Metafísica monista | Panteísmo (B) |
| | 3. Trágica | Dialéctica | Dualismo (C) |
| | 4. Trascendencia | Causal | Monoteísmo (D) |

Hacemos a continuación una glosa de ese cuadro esquemático, teniendo en cuenta de manera especial las atinadas reflexiones filosóficas sobre el tema de X. Zubiri y la interpretación teológica, que creo más acertada, que hace el Cardenal Danielou¹² de las

12 J. DANIELOU se ocupó intensamente de las religiones y su relación con el Cristianismo por lo menos desde 1946, año en que publica *Le Mystère du Salut des Nations*.

Otros escritos importantes de Daniélou sobre el mismo tema son *Le problème théologique des Religions non chrétiennes*, *Archivio di Filosofia*, Roma 1956, 209–233. *El Dios de la religiones en Dios y nosotros*, cap. I, Madrid 1956, 1961; y *Christianisme et Religions non chrétiennes*, *Théologie d'Aujourd'hui et de Demain*, París, 1967, 65–79. Cfr. R. E. VERASTEGUI, *Christianisme et religions non-chrétiennes: analyse de la "tendance Daniélou"*, *Euntes Docete*, 23, 1970, 227–279; M. SALES, *La théologie des religions non-chrétiennes*, Jean Daniélou 1905/1974, París 1975, 37–56.

La misma orientación doctrinal encontramos en las investigaciones de Henri DE LUBAC que se interesó por el tema de las religiones ya antes de publicar *Catholicisme* (1938), libro del que surgen en alguna medida casi todas sus obras

investigaciones de Mircea Eliade y de Van der Leeuw que –con Rudolf Otto– son, sin duda, quienes más han contribuido a interpretar de modo coherente el fenómeno religioso (entre nosotros ha sido –además de Zubiri– Manuel Guerra quien con más acierto y competencia ha investigado en esta temática, superior –a mi juicio– a las anteriormente citadas).

2.1. Politeísmo.

importantes. De Lubac dio forma a muchas de sus ideas sobre teología de las religiones en la monografía, *Le fondement théologique des missions*, escrita en 1940 y publicada en 1941.

Para ambos autores, las religiones se fundan sobre la alianza de Noé, que posee naturaleza cósmica y comporta una revelación de Dios en la naturaleza y en la conciencia. En cuanto que conservan elementos de esa alianza bíblica universal, las religiones contienen valores positivos, pero desprovistos como tales de fuerza salvífica.

K. RAHNER es el representante principal de otra línea de pensamiento. En el marco de la oferta divina universal de gracia, que abarca a toda la humanidad, el teólogo cristiano –dice Rahner– puede percibir que las religiones, en cuanto expresiones sociales de las relaciones del hombre con Dios, ayudan a sus seguidores a recibir con fe implícita la gracia de Cristo, que es necesaria para la salvación. La apertura al amor del prójimo sería aquí la vía hacia el amor de Dios tal y como lo predica Jesús. Rahner considera que, desde estas premisas, podría afirmarse el valor salvífico de las religiones, a pesar de los elementos de ignorancia, pecado y perversión que contienen. Cfr. *El Cristianismo y las religiones no cristianas* (1961), *Escritos de Teología*, Madrid 1964.

Para más información, véase el excelente estudio de J. MORALES MARÍN, “*Cristianismo y religiones*” (Scripta Theologica, 1988, de inminente publicación), donde comenta ampliamente el documento del mismo título de la Comisión Teológica Internacional de 30-IX-1996, aprobado por el Card. RATZINGER, que expone las dos líneas de pensamiento a que acabo de referirme. Hay otra corriente llamada pluralista que niega el carácter absoluto de la mediación de Cristo, de carácter sincretista, que justamente rechaza como incompatibilidad con la revelación.

La *mentalidad simbólica* primitiva *tiende a dispersar* la vivencia de lo Absoluto percibida con especial fuerza en las experiencias privilegiadas de manifestación de lo sagrado ("*hierofanías*", según el término popularizado por Mircea Eliade, gran estudioso de la historia de las religiones), sin reducirlo a unidad como expresión de una misma revelación natural o cósmica; en los ritmos de la vida cósmica y de la vida humana el Dios único de noticia de sí en la regularidad de los movimientos cíclicos de la naturaleza.

Dios es conocido, como escribió San Pablo a los Romanos en los textos que hemos recordado, a través de las cosas visibles. *El cosmos, en su totalidad, adquiere una dimensión simbólica*. Las realidades que lo constituyen, las estrellas y la regularidad de su curso, el sol y su resplandor, la tempestad y el terror que inspira, las rocas y su inmutabilidad, el rocío y sus beneficios..., son otras tantas hierofanías, manifestaciones visibles a través de cada una de las cuales se manifiesta un aspecto de Dios.

Este "*logos simbólico*" ha parecido frecuentemente arbitrario y fantástico al racionalismo moderno en el rigor del razonamiento deductivo. Pero la fenomenología de las religiones le ha devuelto su valor gnoseológico. Por otra parte, ha hecho notar que los mismos símbolos: fuego, tinieblas, rocío, designan siempre realidades análogas. Se trata, pues, de una *relación objetiva entre el símbolo y la cosa representada* y no de una interpretación gratuita. El símbolo es el medio de un conocimiento perfectamente objetivo distinto y complementario del "*logos racional*" (al que aventaja en algunos aspectos). Por otra parte, la *psicología de Jung* ha demostrado cómo este valor objetivo de los símbolos está ligado a la estructura misma del espíritu, puesto que expresan un contenido intelectual y emocional permanente: son los *arquetipos religiosos*, que Jung ha creído poder comprobar que aparecen en los sueños¹³.

Esta revelación está fundada metafísicamente sobre *la analogía general del ser*, según la cual todo ser, por el hecho de ser una participación de Dios, conserva algún vestigio suyo. El mundo es, igualmente, un libro que nos habla de Dios. Y este era el único libro de que disponía la humanidad pagana.

Espíritus tan abiertos como Clemente de Alejandría respecto a los filósofos antiguos, se muestran extrañamente intransigentes con

13 Cf. DANIELOU, *ibid.*

las religiones paganas. Esra misma actitud la encontramos actualmente entre los protestantes ortodoxos de la llamada *teología dialéctica* (K. Barth, Althaus, Brunner), acaso por su reacción contra los protestantes liberales y su sincretismo. Para Karl Barth, el Dios de las religiones paganas es un ídolo forjado por el hombre en el cual se adora a sí mismo y que debe ser destruído para dejar paso a la revelación de Jesucristo, que es obra exclusivamente de Dios. Hendrick Kraemer aplica esta postura de Barth a la teología misionera y piensa que el paganismo es un auténtico obstáculo que la fe de Jesucristo debe superar completamente.

La *teología católica*, desde hace más de un siglo, ha adoptado una postura menos negativa, enlazando con la gran Tradición de origen apostólico, que considera siempre que la naturaleza humana está viciada por el pecado, pero no completamente pervertida. Es verdad que rechaza todas las perversiones que ofrecen, sin excepción, las religiones paganas. Pero eso no quiere decir que niegue la existencia de valores auténticamente religiosos en ellas y que son la expresión de una asistencia que jamás ha negado Dios al hombre. El Card. Danielou, buen conocedor de la teología paleocristiana, ha mostrado que esta idea, de origen paulino –como hemos recordado– era común en los Padres. Con frecuencia lo explicaban mediante la teoría de los latrocinios (verdades paganas tomadas en préstamo de la Revelación judeocristiana).

Se difundió mucho hace algunas décadas la *teoría del P. Schmidt*, que se propuso confirmar la teoría que F. Lammenais popularizó en el S.XIX sobre la revelación primitiva (que este último interpretó falsamente, en sentido tradicionalista–fideista como infusión divina del lenguaje que haría posible las ideas). Sea lo que sea de la revelación primitiva que viene confirmada por la Biblia, no parece bien fundada la prueba que Schmidt hace de ella basándose en la pureza de la religión propia de los pueblos de cultura más primitiva (que pervive en pueblos marginales, como algunos pigmeos) la cual habría degenerado después. Su teoría no resistió la ponderada crítica de Van der Leeuw. Es imposible precisar la continuidad de aquella tradición primitiva entre tan abigarrada variedad y mutuo contraste que presenta la variedad de las religiones en la historia¹⁴.

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

Los trabajos de los historiadores de las religiones, especialmente los de George Van der Leeuw y Mircea Eliade, han venido a confirmar aquella postura tradicional del cristianismo. Una mejor inteligencia de doctrinas y de ritos que, a primera vista, podrían parecer la expresión de una superstición degenerada, ha demostrado que, con frecuencia, eran manifestaciones de una religión auténtica. Cuando los paganos rinden culto al dios del sol o al de la tempestad, no lo hacen siempre como consecuencia de los fenómenos naturales hacia los cuales orientan su adoración, sino que se les aparecen, según la expresión de Mircea Eliade, como

1948, 157 ss. X. ZUBIRI (o. c., 148 ss), niega que haya "una religión primitiva de la cual todas las demás religiones no serían sino destrozos y complicaciones, y que para encontrarla en su pureza habría que acudir precisamente a los elementos marginales de la humanidad, como son los pigmeos (Wilhelm SCHMIDT). Pero no se trata de una idea primaria ni de una religión originaria, sino de una Realidad personal. En distintas ideas, pero de una misma realidad personal. Es justamente lo que yo llamaría la difracción de la presencia personal de Dios en el seno del espíritu humano, a través de los "modos" del espíritu humano". (...)

"El espíritu humano y el Espíritu divino, en su diversidad radical coinciden en un mismo orden de cualidad: en que son absolutos. Dios es "absolutamente absoluto", y el espíritu humano "relativamente absoluto". En este punto del absoluto es donde acontece formal y explícitamente la difracción. No es la difracción de una idea de Dios, sino la difracción de la realidad misma de Dios, absolutamente absoluta, una, personal y trascendente". (...)

"Y esa Realidad personal que siempre es la misma está de facto accedida por todas las vías, incluidos los politeísmos. No hay más que una Realidad que nos lanza en experiencias distintas hacia un Dios que está accedido de facto, y que sin embargo se difunde en distintas ideas, quiere decirse que ninguna de estas ideas es absolutamente falsa. No hay ninguna idea que sea absolutamente falsa porque todas, en difracción, pertenecen al mismo fenómeno luminoso. Es muy fácil hablar de politeísmo craso, pero ¿qué sería de la humanidad religiosa si el politeísmo no hubiese enriquecido progresivamente la idea de Dios? Por otra parte, es fácil decir que uno no es panteísta, pero ¿qué sería de un monoteísmo que considerara que Dios está separado de la creación? Y es que todas estas ideas de Dios son verdaderas en lo que afirman, asertive. Ahora bien, sólo el monoteísmo es verdadero exclusive. Que Dios esté en la luna es algo perfectamente aceptable. Lo que no es aceptable, naturalmente, es la afirmación de que no está más que en la luna". (...)

"Es la "difracción" de la única realidad divina, personal y trascendente, en el fondo del espíritu humano y del universo entero. Ella aparece entonces de una forma múltiple; y esta multiplicidad es esencial como posibilidad de la marcha del pensamiento religioso".

hierofanías, como manifestaciones de un *poder* misterioso. Y eso es lo que adoran a través de esas manifestaciones¹⁵. Ciertamente que es difícil, a veces, discernir lo que de idolatría o politeísmo se puede mezclar en sus creencias. De hecho, casi siempre están contaminados. Pero esto no impide en absoluto la certeza de un vago conocimiento y adoración del Dios verdadero manifestado en la revelación natural. ("el Dios desconocido al que sin conocerlo sin embargo, veneráis"¹⁶

Recibida por una humanidad cuya inteligencia y cuya conciencia están heridas como consecuencia del pecado original y que no tienen el apoyo efectivo de la revelación positiva judeocristiana, ni las ayudas interiores de una gracia eficiente, sin que, por otra parte, se encuentren desprovistas de toda ayuda sobrenatural, esta revelación difícilmente llega en toda su integridad a las almas. En realidad, podrían recibirla y de ahí se sigue que sus desviaciones sean culpables. Y esa es también la razón de que algunos hayan podido percibirla. Pero, de hecho, el hombre camina a tientas y se extravía en la mayoría de los casos, de tal forma que las religiones paganas reflejan la revelación cósmica–natural en la *desviación de un politeísmo idolátrico* a través de una humanidad herida por el pecado y no iluminada aún por la revelación bíblica.

Lo que se espera de Dios en la religiosidad pagana, es sobre todo la prosperidad terrenal. El mundo de los muertos se presenta a

15 MIRCEA ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, 145. ZUBIRI dice también que "no está dicho en ninguna parte en el texto bíblico –y con razón– que el politeísmo represente una degeneración del monoteísmo; esto es una tesis que se han forjado muchos historiadores. Porque la verdad es que ni el politeísmo ha salido del monoteísmo ni del monoteísmo ha salido el politeísmo, sino que son vías congéneres y radicales en las tendencias naturales del hombre". (*Ibid*).

Estas afirmaciones son válidas con tal de no negar la existencia de la revelación primitiva confirmada por la Biblia. Se refiere a la situación de la humanidad postlapsaria ya decaída de su plenitud humana natural y en proceso de degeneración. Sobre las diversas opiniones teológicas acerca de este tema vide J. FERRER ARELLANO, *El misterio de los orígenes, (Sobre el origen del hombre, parte IV cap. 2)*. Algunos santos Padres ven el origen del politeísmo y de la poligamia en el descendiente de Cain, Lamec (Cf. Gn, 4, 23–24).

16 En el discurso de S. Pablo en el Aerópago de Atenas (Hch, 17) funda el conocido teólogo Luc LEFEBRE (en una serie de artículos aparecidos en la *Le pensée catholique* que él dirige, en 1985 con el título común "Teología de Asís") una defensa teológica de la convocatoria de Asís de los líderes religiosos del mundo a rezar por la paz que hizo aquel año Juan Pablo II.

su estimación como un halo misterioso e irreal que envuelve el círculo de la vida cósmica. La esperanza de otra vida, mejor que la vida presente, no parecen encontrarse –según Danielou al menos, aunque yo tengo mis dudas sobre tanta restricción– más que algunas ligeras corrientes de piedad individual en el paganismo, al menos por los indicios más aparentes. Sólo Dios conoce el secreto diálogo salvífico con cada uno de los hombres rescatados con su sangre en la intimidad de la conciencia, a veces experimentado de modo inexpresso y preconsciente (o mejor, supraconsciente)¹⁷.

17 J. MARITAIN ha estudiado "la dialéctica inmanente en el primer acto de la libertad" inspirándose en un conocido pasaje de Sto. Tomás (*S. Th.* I–II, 89,6). En el acto inicial que decide el sentido de su vida; el agente que despierta a la vida moral, si ha elegido libremente el bien por amor benevolente del bien, en sí mismo ("bonum honestum") rechazando un objetivo bueno sólo para su propio interés o satisfacción egoísta, se da una implícita opción a Dios como fin último. Al querer el bien por amor del bien, se ordena implícitamente como a su Fin último, a Dios inconscientemente conocido y amado, en virtud del dinamismo interno de este acto de elección. Por el mismo hecho de que un ser humano orienta efectivamente sus actos hacia el bien honesto como Valor universal, se ordena de una manera implícita, pero actual y formal, a Dios como fin último, aún si no conoce a Dios de una manera consciente. Nos encontramos ante un conocimiento no de tipo nocional, sino de tipo preconsciente y volicional vehiculado y potenciado por el amor (por connaturalidad) como el que estudiamos en el capítulo I, –y que no por eso es menos formal y actual– (Cf. *Raison et Raisons*, 152–157, y *Neuf leçons*, cit. 147 ss).

La teología enseña que amar a Dios eficazmente por encima de todo es, después del pecado de Adán, imposible al hombre con las solas fuerzas de su naturaleza. Hace falta para ello la gracia que la sana y la eleva la naturaleza. Por eso, cuando el niño hace su elección por el bien honesto, esa elección implica una ordenación de su vida a Dios como su Fin último, y por tanto que ama a Dios más que a todas las cosas. De ahí se sigue que la elección del bien honesto en el primer acto de la libertad sólo es posible con la gracia santificante. "Cuando un hombre – escribe Sto Tomás– llega a la edad de la razón, la primera cosa de que su pensamiento debe ocuparse, es la deliberación acerca de sí mismo. Y si él se ordena al fin que es su verdadero fin, es liberado del pecado original por la gracia santificante que entonces recibe" (*S. Th.*, I–II, 89, 6). "Así, el primer acto de la voluntad deliberada de la vida moral, hunde sus raíces en el misterio de la gracia y del pecado original. Cualquiera que sea la región de la tierra en que haya nacido, cualquiera que sea la religión o tradición cultural en que haya sido educado, ya sea que conozca el nombre de Cristo o que lo ignore, un hijo de hombre no puede dar un paso inicial en su vida moral si no es en la gracia de Cristo". (Cf. J. MARITAIN, *Lecciones fundamentales de Filosofía moral*, cit., 155 ss.)

Esta relación entre Dios y el cosmos encuentra su expresión conjunta en el mito que la encierra y en el rito que la opera. El mito es la forma connatural a la mentalidad, dentro de la línea de la revelación cósmica, de concreción de la relación existente entre Dios y el mundo. Consiste en la afirmación de la existencia, en un mundo de arquetipos, de ejemplares de todas las realidades humanas. Esos arquetipos son los modelos inmutables de que participan todas las realidades. Existen en lo que Van der Leeuw ha llamado el tiempo primordial o tiempo mítico que queda fuera del alcance de la variabilidad del tiempo concreto. Durante ese tiempo han realizado sus hazañas eternas los dioses y los héroes, esas hazañas que reproducen los hombres. Y los mismos actos de los hombres no tiene ninguna realidad más que en cuanto son la reproducción fiel de esos ejemplos preexistentes.

Todos esos mitos constituyen la "teología" de las religiones cósmicas. La mayoría son mitos cosmogónicos que se relacionan con el origen del mundo. Tenemos un ejemplo en el huevo cósmico de los australianos que encierra en sí toda la creación. Lo mismo que en las religiones babilónicas el de Marduk y de Tiamat, el dios solar y el dragón del abismo, cuya lucha cósmica es la expresión del triunfo de la luz y del orden sobre el caos, el tohu-bohu primitivo (de ellas tratamos antes¹⁸). Igualmente, en Grecia, el mito de Kronos asesinado por su hijo Saturno, del cual nació la humanidad. No se trata de explicaciones causales, tal como quisieron explicarlo los filósofos griegos, aplicando a las realidades metafísicas los procesos de metodología científica, sino que, según la economía mítica, se trata de una correspondencia entre mundo preexistente, cuyo origen y naturaleza no se discute, y este mundo en que vivimos¹⁹.

18 Cfr. Primera Parte. J. FERRER ARELLANO, *Filosofía de la religión*, p. III, cit. p.I. Cfr. CASCIARO, MONFORTE, *Dios, el mundo, el hombre*, cit, 335 ss.

19 En la época mítica, según MIRCEA ELIADE (o.c., 336), se encuentran arquetipos sagrados de que ella misma participa, porque, en ese mundo mítico, los dioses y los héroes han realizado, desde toda la eternidad, todas las actitudes ejemplares del trabajo, del amor, de la guerra y de la muerte. Ahí está la razón de que los mitos constituyan esas maravillosas historias de alto valor simbólico que se parecen tanto a las de los hombres (y cuya lectura –en especial de la mitología griega– tantas sugerencias de verdad inducen en los espíritus sensibles); lo que sucede es que las vivencias humanas no son más que un pálido reflejo de los arquetipos míticos de los dioses, que –como tales– son realidades de ficción: "objetos puros" irreales, que describe A. MILLÁN PUELLES en su Teoría del

Si *el mito* explica la relación entre Dios y el cosmos, *el rito* tiene como finalidad el operarlo. Las religiones cósmicas encierran un número infinito de ritos, que son acciones simbólicas consideradas como enriquecidas de una *dynamis*, de una virtud oculta, como poseedoras de una eficacia misteriosa²⁰.

Algunos lo han interpretado como *una relación de correspondencia y simpatía universal* entre diversas dimensiones del cosmos que funda una cierta causalidad por imitación ritual. También se interpreta como *magia*. Sin embargo, aunque a veces el rito pagano es una práctica mágica destinada a asegurarse la protección o complicidad de fuerzas demoniacas, no siempre es así.

objeto puro, cit.

20 El carácter mítico que R. BULTMANN cree descubrir en los misterios cristianos queda fuera de su esencia. Según Bultmann, a fin de que el Evangelio manifieste hoy y ahora su fuerza salvadora es necesario someter el conjunto de los relatos evangélicos a un proceso de desmitologización, de tal manera que, una vez despojados por entero de la forma mítica de expresión propia de la primitiva Cristiandad –que expresaba su fe según el horizonte cultural de su tiempo– se ponga de relieve su núcleo verdadero y esencial. Es la llamada por él "reinterpretación existencial" del Nuevo Testamento, por la que descubrimos a Dios que nos interpela, invitándonos decidida y radicalmente a la autenticidad de existir.

Pero –aquí aparece la influencia de su maestro HEIDEGGER– la imposibilidad de conocer la verdad histórica sobre Jesús, carece de relevancia a efectos de la fe y de la vida cristiana. La palabra de la Revelación, es palabra que interpela, que coloca al hombre ante la cruz como juicio de Dios sobre el mundo y el pecado, invitándole a salir de sí mismo, superando su egocentrismo apegado al presente y a lo inmediato, para abrirse al futuro y, por lo tanto, a la disponibilidad de una existencia auténtica; en una palabra, al amor.

El pensamiento bultmaniano hizo escuela. Sus discípulos fueron numerosos, pero bastantes de sus seguidores se separaron del maestro, al advertir la inseparabilidad entre los relatos evangélicos y el mensaje que vehiculan y –desde una perspectiva existencial– que el pretendido mensaje que resulta del método bultmaniano, resulta etéreo y vacío (Cfr J. L. ILLANES y J. I. SARANYANA, *Historia de la Teología*, BAC, Madrid 1995, 346 ss.

Lo que sí es verdad es que esos acontecimientos, que no deben nada a los mitos en su origen, posteriormente han sido con frecuencia, expresados en representaciones sacadas de los mitos. Porque el cristianismo no destruye, sino que asimila lo que hay de verdad en los mitos. Por eso los Padres de la Iglesia se deleitarán en descubrir el simbolismo de la cruz de Cristo al proponer en sus cuatro dimensiones la expresión del carácter universal de la redención. Así se explica también que la resurrección de Cristo, colocada litúrgicamente en el marco de las fiestas estacionales del brote de las primeras espigas, aparecerá como cargada con todo el simbolismo de la primavera.

Esas prácticas se dan con frecuencia pero como una corrupción de la religión cósmica. Mircea Eliade parece señalar el verdadero camino al poner el rito en relación con el mito. *El mito es la imitación de los gestos arquetipos* realizados en el tiempo primordial: son acciones divinas, y no realidades del cosmos físico. Es la actuación de esas acciones divinas: "Cualquiera que sea el ritual y, por consiguiente, cualquiera que sea el gesto significativo, el primitivo se incrusta en el tiempo mítico, porque *la época mítica no ha de ser considerada como en tiempo pretérito, sino como presente y también como futuro*, como un estado lo mismo que como un período. Este período es creador en el sentido de que fue entonces cuando tuvo lugar la creación y organización del cosmos, lo mismo que la revelación de todas las actividades arquetipo. *Un rito es la repetición del tiempo original*"²¹.

El politeísmo se organiza con frecuencia de forma jerárquica, en un panteón. La noción de un Dios supremo la encontramos entre las religiones de Australia. La India verá entre los distintos dioses diversas manifestaciones de un principio único. La religión romana del siglo III d. d. C. identificará al dios supremo con el sol y a continuación vienen los dioses secundarios que forman el panteón

21 Cf. MIRCEA ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, París 1946, 338 ss. La revelación bíblica no destruye las riquezas del alma religiosa pagana, sino que las asimila. De ahí la similitud existente entre los ritos cósmicos y los ritos bíblicos: en la inmersión se significa la purificación; la comida, la comunión con la divinidad; el sacrificio, el reconocimiento de la soberanía divina. No solamente los gestos, sino los lugares y los tiempos culturales son los mismos en todas las religiones. Pascua comienza por ser una fiesta cósmica de la primavera antes de ser la fiesta judía de la salida de Egipto y la fiesta cristiana de la Resurrección. Jerusalén era un "lugar alto" de los cananeos antes de ser la morada de Iahweh u el lugar del sacrificio de Cristo. Y la Biblia subraya esta continuidad en lugar de tratar de encubrirla".

Pero si es verdad que los gestos son los mismos, señalando así la unidad de la historia de la salvación, encierran un sentido y una virtud nueva. "Los ritos cósmicos se refieren esencialmente a la vida de la naturaleza y tienen como finalidad la conservación del cosmos, la regularidad de las lluvias y de las cosechas, la fecundidad de las familias, de los ganados (...)

Por el contrario, el sacramento cristiano, y el rito judío también, se relacionan con las acciones históricas de Dios. Estas intervenciones son únicas y universales. Su objeto no es conseguir los bienes naturales, sino los espirituales. Es un anticipo y una profecía de las realidades escatológicas en las que ya desde ahora nos asegura una participación. Lo que hace es introducirnos en otro mundo, en lugar de asegurar la conversación de éste". Cf. DANIELOU, o. c., 38 ss.

celestial. A pesar de todo, el politeísmo jerárquico sigue siendo un puro politeísmo. No basta para que se dé el monoteísmo el que haya un dios supremo. Aun cuando parezca más satisfactorio al espíritu, *ese paganismo jerárquico queda señalado con el error fundamental del politeísmo.*

El politeísmo *parte de algo muy verdadero: el hecho de que las fuentes, las encinas, los bosques,... están llenos de "sustancia" sagrada, pero lo interpretan mal*, considerando dioses a las manifestaciones hierofénicas del Creador en la dispersa multiplicidad de los ídolos. *Es la tentación politeísta a la que sucumbe con facilidad el primitivo con su mentalidad simbólico mítica, sobrecogido por unas fuerzas cósmicas de una naturaleza que no domina y absolutiza.* (Como observaremos en el Capítulo IV, la idolatría actual se dirige más al endiosamiento o absolutización del hombre capaz de un dominio prometeico –a veces demoniaco o faústico– del mundo).

La historia del pueblo hebreo es una prueba palpable de la facilidad con que este error se sitúa en la pendiente del alma religiosa, de lo normal que resulta poblar el mundo de presencias sagradas. Serán necesarios dos milenios para arraigar el monoteísmo en una humanidad siempre inclinada a erigir altares a Astarté en los bosques y en los lugares elevados. Estos dioses familiares, fáciles, indulgentes, y, sin embargo, poderosos y misteriosos, ¿no se hacían presentes con presencia física cuando las sombras se cernían sobre los bosques y el silencio parecía llenarlo de rumores?²².

2.2. Panteísmo.

22 DANIELOU, *Ibid.* Cfr. R. GUARDINI, *La fe*, Madrid, Patmos, 1966, 12, que describe la experiencia de un amigo suyo que perdido en la espesura del bosque, experimentó el temor paralizante y fascinador de lo sagrado, que un primitivo, con su "forma mentis" mítico-simbólica, habría expresado en una figuración antropomórfica parecida al inquietante duendecillo... que es el "dios Pan" de los bosques (de gran fuerza hierofánica en todas las culturas antiguas). Es la vivencia fascinante, paralizadora –temor sagrado– de lo "santo", del poder absoluto fundamentante de lo real, que R. Otto describe fenomenológicamente como "mysterium fascinans et tremendum": los caracteres con los que se manifiesta en todas las religiones, la sobrecogedora presencia de lo "numinoso", trascendente a la experiencia ordinaria. (Cf. R. OTTO, *Le Sacré*, París 1927).

La vía de la inmanencia corresponde a una mentalidad más reflexiva –un "logos" más evolucionado– que conduce a una concepción panteísta de la Divinidad.

En el politeísmo se encuentra ya un panteísmo inicial, pero disperso y dividido en dioses, según la multiplicidad de experiencias hierofánicas, que apenas trascienden en la conciencia institucional el nivel de las fuerzas cósmicas a las que, de suyo, remiten (no así en la profundidad personal capaz de trascender el símbolo sagrado, de modo más o menos preconsciente, en una relación personal, diálogo con el Dios vivo en la intimidad de las conciencias más rectas, en respuesta a las activaciones de la gracia que alcanza a todos los hombres). Con frecuencia, el politeísmo se particulariza en la "polis" o en el "clan". Al sumergir a Dios en el universo; al dividir el país, dividen también la divinidad, y hasta cada familia tiene su dios (como los baales de los semitas). Así sucedía también en la antigüedad grecorromana: se había olvidado la trascendencia divina²³.

El panteísmo monista es la tentación metafísica; mejor diríamos, de pereza metafísica, propia de pueblos de inteligencia más evolucionada que ya no sucumben con la misma facilidad a la tendencia connatural a la mentalidad, más primitiva. La mentalidad no es ya la simbólico mítica (de tipo "crepuscular nocturno") de la dispersión en múltiples divinidades, sino de tipo "solar diurno", capaz de unificar la experiencia por el "logos" racional (que supone un régimen de ejercicio de la inteligencia de mayor capacidad nocional y abstractiva). Parte del descubrimiento de algo muy verdadero: la unidad trascendental de lo que existe, el valor absoluto del ser de la experiencia ontológica del ser del ente (de la intuición de Parménides), pero tiende a interpretarla mal, sin remontarse a la Trascendencia de Dios (apoyándose como vimos en la epifanía de la causalidad metafísica, no hay otro itinerario en la multiplicidad ordenada de lo que es de modo limitado y finito)²⁴.

23 Cf. Ch. JOURNET, *Sobre la gracia*, cit, 190.

24 La experiencia mística del encuentro con Dios, acontecimientos, milagros, etc... no son una excepción, pues incluyen un implícito trascender al orden intramundano de lo finito. En ocasiones pueden ser también preparaciones psicológicas que ayudan a una ulterior justificación racional de la existencia de Dios, que pasa siempre –como decíamos antes– por la crítica de la finitud que, a la luz de la experiencia ontológica, aparece como totalmente relativa al Ser irrestricto del que

Se puede afirmar que *ese es el escollo contra el que vienen a estrellarse todas las religiones extra-bíblicas y especialmente las más elevadas*, tanto el hinduismo de Zancara como el neoplatonismo de Plotino. Efectivamente, la reducción a una unidad es la pendiente invencible del espíritu metafísico, lo mismo que el de la mística natural "apofática", de la que tratamos después. *La multiplicidad se nos presenta como una degradación que debe ser reabsorbida*. Por eso, la afirmación cristiana de que los Tres son tan primitivos como el Uno y que ese constitutivo de la estructura del Ser es para esta mentalidad, como observa Danielou, la mayor de las paradojas. (Es precisamente esa consistencia de la Trinidad en Dios mismo la que garantiza en la creación la consistencia de las personas humanas, en una coexistencia de comunión que refleja el Nosotros trinitario).

Lo característico del panteísmo es borrar las fronteras que separan a Dios de lo que no es El, al desconocer la absoluta trascendencia de Dios, ya que todo es, en cierto modo, divino. La criatura no existe fuera de Dios, sino que se reasume finalmente en El. El panteísmo puede adoptar múltiples formas. Para el *pitagorismo* y para el *platonismo*, del que se derivará el *gnosticismo*, consistirá en la identificación de lo inteligible y de lo divino. Toda alma es una partecita de la divinidad, prisionera del mundo sensible y debe liberarse de él para volver a su verdadera patria. Para Plotino esta unidad está representada dinámicamente por la jerarquía de hipóstasis que son, a la vez, una degradación y desarrollo del Uno y que vuelven a él mediante un movimiento de conversión (*epistrophé*).

La verdadera patria del panteísmo es la India. En ninguna parte encuentra una expresión más acabada la intuición de la unidad esencial de todas las cosas. Cada alma humana, *atman*, tiene una individualidad meramente aparente. La negación del alma individual en su alteridad sustancial –de un *atman* imperecedero– diferencia al budismo de las religiones que le disputaron en la India la dominación de los espíritus. Es el rasgo esencial común a todos los sistemas dogmáticos del *budismo Hínayâna* y del *Budismo Mahâyâna* (de "pequeño vehículo" y de").

Para el budismo *el individuo no es sino un conglomerado de fenómenos frágiles o fugaces*, de combinaciones momentáneas e

depende en su ser y en su obrar de modo total.

impermanentes, un conjunto de elementos efímeros llamados "dharmas": de procesos corporales, de sensaciones, percepciones, voliciones, fantasías, pensamientos, sentimientos, actos de conciencia, etc.; esto es todo, fuera de ello no hay nada. No hay en el individuo nada constante, ninguna unidad; no existe en él nada sustancial, nada absoluto, nada permanente, ni *âtman* en *sentido upanishádico*, ni *alma* en el sentido de la *antropología cristiana*²⁵

Cuando el hombre se concentra en sí mismo, coincide, por encima de sí mismo, con ese alma universal que es más propiamente él mismo que él mismo. En efecto, el término sánscrito *âtman* (según los upanishads); es una sustancia permanente, absoluta y trascenden, sólo en cuanto idéntica con el *brahman*, *que es el alma universal*, lo Absoluto, el *ens realissimum*. El *âtman* idéntico al *brahman* es, por eso mismo, el fundamento y la última realidad de todo, "la realidad de la realidad" (*satsasta satyam; Brihadaranyaka* Up. II, 1–20). El hombre que hace suyas las doctrinas upanishádicas puede llegar a conocer y realizar la identidad de su *âtman* con el *brahman*, *momentáneamente ocultado por varios factores, entre los que prima la ignorancia (avidyâ)*.

La filosofía de Zancara lleva esta concepción hasta el extremo de un radical acosmismo, según el cual el mundo, el cosmos, es una pura ilusión, un soñar despierto y en donde sólo existe la unidad primordial. Pero la tradición ordinaria no ve en el mundo más que apariencias, la *maya*, una manifestación del *brahman* y como la vestimenta última de su revestimiento cósmico²⁶.

25 MASSON-OUERL, *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*, París 1923, 92.

No sólo el budismo niega la existencia del alma individual subsistente, sino que condidera como herejía la creencia en un yo permanente e indestructible (sakkayaditthi). Cf. De la VALLÉE POUSSIN, *Buouddhisme*, París 1925, 81). Asimismo, en múltiples lugares los textos palis consideran dicha creencia como uno de los samyojana, o sea, una de las ataduras que impiden la liberación (*Dîgha-Nikâya* III, 216–234; *Sanguitisuttantam* XIX y VII) (...) Numerosos textos ilustran asimismo la tesis más general de la negación de toda sustancia. Los fenómenos son comparables a burbujas que nacen, se hinchan, o explotan. Es la vacuidad absoluta.

26 Fernando TOLA y Carmen DRAGONETTI, *La teoría de los dharmas en el budismo, en Yoya y mística de la India*, Buenos Aires, 1978, 67 ss., escriben:

"Buda analiza al hombre y encuentra que es sólomente un conjunto de elementos, de dharmas insustanciales, transitorios y dolorosos. Estos dharmas son clasificados en cinco grupos (skhanda): rûpa: el cuerpo; vedanâ: sensación; samjñâ:

En la India, donde el pensamiento religioso desempeña un papel esencial en la vida de la civilización, la idea de la *reencarnación* tiene una importancia central y simultáneamente –con el carácter de una liberación de esa perpétua trasmigración– la idea de unión con lo Absoluto, con el Atman que no es sino uno con el Sí; (a esta idea los budistas, que por lo demás no han subsistido en la India, han sustituido la idea del nirvana).

En realidad, en el budismo más evolucionado, no puede hablarse de reencarnación propiamente dicha, sino de mero fluir de conciencia, constante y unitario.

"Si el budismo no admite la existencia de alma, tampoco puede admitir que el alma trasmigre de un cuerpo a otro. Según el *Bhavasankrântisûtra*, el río de la conciencia, o sea, la serie de conciencias que constituyen al individuo, no se detiene con la muerte si el individuo que muere ha realizado actos que tienen como consecuencia una nueva reencarnación".

"La conciencia que le sigue, ligada a la anterior por la ley de la causalidad y perteneciente a la misma serie de conciencias, viene a ser la primera conciencia de un nuevo segmento de esa serie, que es

percepción; samskâra: volición; vijñanâ: conciencia. En este caso las realidades que son los dharmas mencionados vienen a ser los elementos constitutivos de la entidad psicofísica que es el hombre...

>>Detrás de los dharmas no existe algo (como Brahman, el ens realissimum, la arjé de todos los Upanishads) que se manifiesta en ellos, que les sirve de fundamento y que los explica. No se aglomeran alrededor de un principio que existe en sí y por sí (un alma) como atributos, accidentes o cualidades del mismo. Los dharmas, insustanciales en sí mismos, se agrupan entre sí, con un agrupamiento transitorio (anitya); como tuvieron un comienzo, así tienen un fin. Son causa de sufrimiento, porque los productos a que dan lugar y a los cuales el hombre se apega, están sometidos a la ley de la destrucción. El mundo y los seres que en él habitan resultan ser en el Budismo Hinayâna (del pequeño vehículo) únicamente un conglomerado de dharmas que se suceden unos a otros en una constante y vertiginosa transformación; surgen para desaparecer de inmediato".

Por eso no percibimos el mundo tal como es en realidad, ya no percibimos los dharmas que lo constituyen, fluyendo en su incesante cambio, ya que no percibimos lo único que existe de verdad: series causales de dharmas en vertiginosa mutación. Por el contrario, la rapidez con que los dharmas se reemplazan unos a otros hace creer falsamente en una unidad, en una identidad y en una continuidad, que no se dan en la realidad. El Budismo Mahâyâna lleva a us últimas consecuencias la doctrina desarrollada por el Budismo en su período anterior.

concebido como una nueva vida. La última conciencia es concebida como la muerte, la primera como el nacimiento"²⁷.

*El budismo tibetano*²⁸ es idéntico al budismo hindú, diferenciándose de éste tan sólo en detalles accidentales: "los lamas tibetanos no alteraron ni añadieron nunca nada que fuera esencial (...) Por esta razón no parece justificado considerar al Budismo tibetano distinto del Budismo original tal y como fue predicado en la India.

"De ahí las profundas *experiencias de mística natural*, realizadas a fuerza de esfuerzo voluntario y de concentración intelectual. Estas cosas son practicadas de hecho por un cierto número de sabios. Pero ¿los demás, la mayoría de los hombres? Parece que encontrásemos en ellos el mismo ideal aceptado –no digo elegido, sino aceptado en virtud de la tradición, de la educación familiar, de la aspiración común o de la psique de la civilización hindú– y prácticamente mezclado con otros ideales de orden profano, o aún desplazado por ellos. Pero este ideal que tiende a la suprema liberación o a la identificación con lo Absoluto, por una contemplación metafísica apofática (teología negativa) y una mística natural de la concentración y ensimismamiento", no deja de estar presente en la cultura ambiental y tiende a confirmar –en mayor o menor medida– a quienes viven inmersos en ella, aunque apenas influye en la vida personal de la mayoría²⁹.

La mística natural de Zancara o de Ramanuja, es algo así como la captación experimental de la existencia de sí mismo atravesada por el influjo creador. Y también el amor natural, pero mal interpretado; sin tomar de conciencia de la trascendencia ontológica de aquella íntima presencia del Creador en el fondo del alma, *presencia fundante* dinámica creadora *en el ser creatural* participado del que emergen sus perfecciones formales.

Aquí encontramos la explicación de la *diferencia* que existe *entre la mística pagana y la mística bíblica*. La tentación de la

27 F. TOLA, C. DRAGONETTI, *Budismo Mahâyâna*, Buenos Aires, 1980, 30.

28 Cfr. *Introducción al budismo tibetano*, (de TENZING GYATS'O, el XIV Dalai Lamas, o sea, el Dalai Lama actual).

29 J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, París 1934. (*Anexo sobre mística natural*). *Lecciones fundamentales*, cit. 138 Cf. H. de LUBAC, *Mística e misterio cristiano*, Milano 1979, c. 3 (sobre misticismos no cristianos).

mística natural está en el panteísmo que hace pensar en el alma como algo divino en el fondo. El esfuerzo místico consiste, como consecuencia, en despojar ese fondo del alma, que es Dios mismo, de todo lo que le envuelve y le oscurece mediante técnicas de interiorización como la meditación trascendental. Pero encontrar a Dios no significa encontrar ese elemento divino que lleva dentro de sí. Para la mística bíblica, por el contrario, Dios es absolutamente inaccesible, distanciado del hombre por una trascendencia radical compatible con una condescendencia inaudita de la (*synkatabasis*) por el don de la alianza salvífica que culmina en la Encarnación, que invita al hombre a participar en su intimidad trinitaria. Todo esfuerzo humano es, pues, impotente para conseguirlo. No es poseído más que en la medida en que se entrega. Y esa entrega no puede efectuarse más que mediante el amor. Y así, por un cambio radical de valores, el camino es el *ágape*, el movimiento de amor que parte de Dios, que es lo esencial, y no el *eros*, la aspiración ascensional del querer humano.

El panteísmo en que desemboca con tanta frecuencia la mística natural corresponde, –observa muy justamente DANIELOU³⁰–, al panteísmo inicial del mito. Es el movimiento de conversión que corresponde al de la expansión. En ese sentido *no hay diferencia radical entre la concepción de Dios según las cosmogonías primitivas y las de las corrientes místicas paganas más desarrolladas.*

2.3. Dualismo.

El *dualismo* corresponde con una *mentalidad* especialmente sensible a la *paradoja* y al misterio de la *trágica presencia del mal* en el mundo. Parte de una comprobación verdadera: el hecho de que vivimos en un natural conflicto entre el bien y el mal, que ya anunciara el Protoevangelio (Gen. 3,15), en la esperanzadora promesa del triunfo mesiánico de la descendencia de la Mujer. Pero lo interpreta mal como una especie de oposición *dialéctica* al modo de la *gnosis* de J. Boheme y de Hegel.

30 *Ibid.*

Es la tercera perversión de la religiosidad pagana. Aún cuando en todas las religiones paganas se pueden encontrar elementos de ese dualismo, solo en algunas aparece con carácter de mayor importancia. Es una característica del *mazdeísmo iraníano de Zoroastro* que pone en oposición el principio luminoso de Ahura-Mazda y el principio de las tinieblas, Ahriman. Pero en donde llegará un desarrollo inmenso y se convertirá en una religión mundial será en el gnosticismo, que hace su presencia en el mundo casi al mismo tiempo que el cristianismo y que, bajo la forma del *maniqueísmo*, se extenderá desde el África de Norte hasta el Turquestán chino del siglo IV al VII. Aún hoy día –observa el Card. Danielou– se conservan su atractivo para ciertos espíritus modernos. Simone Weil reconocerá en él la estructura más de acuerdo con su espíritu.

El problema que entraña el dualismo es el de la *existencia del mal*. ¿Cómo explicar su existencia? El *neoplatonismo* y el *hinduismo* ven en el mal una ilusión. La inteligencia puede desvanecerlo. Pero su origen se explica muy difícilmente a base de esa solución. El *cristianismo*, por su parte ve en el mal la libertad de ángeles y de hombres, buenos en su origen, pero que, siendo distintos de Dios, no son buenos por esencia y en quienes, en consecuencia, puede introducirse un fallo entre el ser y el bien, que es precisamente el mal, que es una consecuencia del ser contingente, es decir, de la creación.

La solución dualista es muy distinta. El mal es una realidad que tiene su existencia propia y que no depende en nada de Dios ni del hombre. Forma una parte del ser. Es un principio *sui generis*. Entre los gnósticos parece identificarse ordinariamente con la materia. *El gnosticismo* de Valentín ve en el cosmos la obra de un Demiurgo, que es una especie de dios malintencionado, autor de una obra fallida. Y cree ver en el Dios del Antiguo Testamento a ese Demiurgo. El hombre nace, pues, en un mundo mal hecho. Pero, eso no obstante, hay en él un rayo de luz desprendido del pleroma. La finalidad de la gnosis es justamente la de descubrir al hombre esa luz y permitirle así desprenderse de este mundo, sustraerse a la tiranía de los *cosmocratores*, de los demonios planetarios, para introducirse

en la verdadera creación, el mundo luminoso de los *eones*, que es la obra del verdadero Dios³¹.

El dualismo se nos presenta así como la expresión de un desfallecimiento de la inteligencia en su esfuerzo por hacerse una representación de las relaciones existentes entre Dios y el cosmos, que es lo mismo que sucede con el panteísmo. Es una solución más sencilla que la de la Biblia, pero que representa una impotencia en mantener la relación radical de Dios y del mundo, motivada por la existencia del mal. El pensamiento bíblico mantiene esta relación radical y no ve en el mal más que una realidad secundaria. Esto no quiere decir que pretenda justificar racionalmente ese fenómeno, pues el mal se le presenta como uno de esos problemas—límite que la razón no puede abarcar y que obliga al espíritu humano a abrirse a una revelación que es la única que puede introducirla en los secretos últimos de la existencia y de la historia³².

El mal que Dios permite, según el pensamiento cristiano (de una filosofía abierta a la fe y a la Teología) no tiene causa eficiente,

31 La curiosidad que despierta en los movimientos esotéricos actuales el mundo invisible de los ángeles, mediante el espiritismo, la teosofía, el gnosticismo, la adivinación, la quiromancia, la magia, nada tiene que ver con la doctrina bíblica, que nos invita a invocarlos. Se les considera más como un talismán, que como un ser que testimonia la fe y orienta hacia Dios. El demonio del satanismo actual tampoco coincide con el de la Biblia y de la tradición cristiana, presentado como el "tentador" del hombre, que lo puede llevar a la destrucción como persona llamada a la comunión con Dios. Sería más bien la proyección de los instintos destructivos y de las fuerzas represivas de la cultura y la religión. Son brotes del gnosticismo del viejo dualismo maniqueo.

Los ángeles y demonios del movimiento de la Nueva Era (cf. M. GUERRA, *Los nuevos movimientos religiosos*, Madrid, 2 ed. 1996; L. E. LÓPEZ PADILLA, *New age ¿la religión del siglo XXI?*, México 1996) responden a la nostalgia de religiosidad que se verifica actualmente pero de un modo anecdótico, superficial, frívolo y sentimental de extraordinaria y letal peligrosidad para la fe ortodoxa cristiana. Bien diversos son los ángeles y demonios de la doctrina bíblica que están en función de la fe en un sólo Dios, creador de todas las cosas. Además el hombre bíblico y el cristiano reconoce que se encuentra como un actor dentro de una lucha cósmica entre las fuerzas del bien y del mal, experimentando los beneficios del buen ángel y sufriendo las insidias del ángel malo. A ello se añade el significado cristológico de los ángeles y de los demonios del Nuevo Testamento. Jesús es el Señor de los ángeles (Mt 25,31) que le acompañan en el cumplimiento de su misión salvífica. La victoria de Cristo sobre el diablo mediante su Muerte y Resurrección es el motivo de su manifestación.

32 Card. DANIELOU, *Dios y nosotros*, cit., 156.

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 –con el concurso de su libre voluntad– el agente personal libre. Si libremente rehúsa secundarla, él es la única causa de ese "no ser" nadificante, como gusano que "roe" su ser³³; 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 realización³⁴. Tal es el significado del clásico concepto del mal como privación: "*el no ser en el ser que deber 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, con la consiguiente deformidad ("horrible" a la mirada del Espíritu), que anticipa y dispone el horror de la existencia de los réprobos. Sólo sabemos que si Dios permite el mal, es porque –de manera misteriosa para nosotros– va a dar ocasión a un mayor bien (Cfr. CEC, nn. 309–314).

El escándalo del mal –en todo caso– es un problema límite que sólo tiene cumplida respuesta si la filosofía se abre a la revelación de Cristo crucificado que carga con el pecado para redimirlo. Este es el gran obstáculo que impide a muchos espíritus reflexivos y angustiados aceptar el valor concluyente de la 5ª vía³⁵ del orden

33 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 J. BOECHENSKI en su interpretación del pensamiento filosófico de este (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 (et "pour soi") que escapa así a la náusea de la viscosidad del "en soi" de las cosas (el ser sin fisuras, compacto y redondo, (el To on pleon parmenideo) para arrojarle al absurdo de una "pasión" inútil, sin sentido.

34 "Gloria Dei, vivens homo et vita hominis, visio Dei" (S. Ireneo. *Adversushaeres*, IV, 20, 7).

35 La formulación de la 5ª 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 –en su infinita sabiduría–.

El conoce en sí mismo: a/ cuanto puede existir (sólo lo que es contradictorio – en cuanto incompatible con la existencia– se "excluye" de la ilimitada "imitabilidad" ad extra por posible participación de su desbordante plenitud de Perfección o Bondad increada), b/ cuanto –en nuestra perspectiva temporal de este instante– ha existido en el pasado, existe ahora, o existirá en el futuro incluido el acontecer histórico de la libertad creada, lo contempla –no de modo sucesivo, sino por visión intuitiva, en el instante inmóvil y omniabarcante de su eternidad– en el "fiat" de su Libertad creadora, en la originaria Fuente activa y providente de la historia humana, que es historia salvífica conducida por El a Reino consumado. Nada escapa a la mirada intuitiva y providente de Aquél en quien "nos movemos, somos y existimos" (Hch 17,28), fundamento invisible del fondo fundante de su cuanto es (del ser del ente: "intimius intimo meo" de AGUSTÍN DE HIPONA). El mal lo conoce, pues, intuitivamente por la presencialidad eterna de la sabiduría creadora en el acontecer libre, cuya existencia creada brota de la divina activación de su Causalidad omnipotente, que permite que aquella plenitud ordenada para lo que la dispensa quede "nadificada" por el agente libre: justamente en aquella privación de la armonía cósmica intentada por la Sabiduría creadora, que tan terribles efectos destructores tiene: tremendos males físicos en la naturaleza, que se toma su desquite. (Si Dios perdona siempre –se ha dicho justamente– y el hombre sólo algunas veces, pero la naturaleza –"efecto boomerang"– no perdona nunca).

Sólo por revelación sabemos que da origen –al autoconocerse– al Verbo consustancial a la plenitud fontal (Pege, de la cual El procede) que llamamos el Padre, 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 en el misterio de Cristo, que vence al mal con un amor más fuerte que la muerte. (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).

armonioso del mundo, que prueba la existencia de un Dios infinitamente bueno, cuya *sabiduría* creadora providente dirige el acontecer de nuestra atormentada historia. La respuesta a tantos inquietantes enigmas que nos plantea la permisión del pecado y la presencia masiva del caos con que el mal moral desfigura la armonía original del mundo creado por Dios (2 Ts 2,7) la obtenemos contemplando a Cristo en la Cruz, que asume y transfigura el mal en su raíz, con un amor más fuerte que la muerte, en fuente de bien, de fecundidad y de vida. Es la respuesta del *misterio de piedad* (1 Tim 3,16) al *misterio de iniquidad* (2 Ts 2,7)³⁶.

2.4. Monoteísmo trascendente.

La vía de la trascendencia en toda su pureza, que libera la mente para descubrir la causalidad trascendente de un Dios Creador, no es nada fácil a la naturaleza caída. De hecho sólo la espada tajante de la Palabra de Dios ha guiado el pensamiento humano a advertir clara y distintamente la distinción y trascendencia de “Aquel que es”, el Ser Absoluto Creador, YHWH. Una *trascendencia* ontológica que implica la *inmanencia* más honda en la criatura, como el fundamento creador del ser y del obrar desde el fondo fundante –el acto de ser– que lo constituye en su realidad creatural (el *"intimius intimo meo"*, de San Agustín. Como dice acertadamente Zubiri: <<las cosas reales, sin ser Dios, ni un momento de Dios son, sin embargo, reales "en" Dios; es decir, su realidad es Dios *ad extra*. Por eso, decir que Dios es trascendente no significa que Dios es trascendente "a" las cosas, sino que Dios es trascendente "en" las cosas>>³⁷.

36 "Esta ha sido la gran revolución cristiana: convertir el dolor en sufrimiento fecundo; hacer, de un mal, un bien. Hemos despojado al diablo de esa arma...; y, con ella, conquistamos la eternidad". Beato J. ESCRIVÁ DE B., *Surco*, 887.

37 "Dios, al ser realidad–fundamento del poder de lo real (la deidad) descubierta por la persona y en la persona al realizarse como persona, no es algo meramente añadido a la realidad personal del hombre, como algo yuxtapuesto a ella. No se trata de que haya persona humana "y además" Dios. precisamente porque Dios no es trascendente a las cosas, sino trascendente en ellas, precisamente por esto las cosas no son simpliciter un no–Dios, sino que en algún modo son una configuración de Dios *ad extra*. (...) La "y" de "hombre y Dios" no es una mera "y"

En la religiosidad extrabíblica se encuentra, en efecto, una debilidad de pensamiento que no es capaz de franquear las fronteras de la divinidad y se pierde en estadios intermediarios del itinerario metafísico de la mente al Dios de la alturas (de la trascendencia) que es también paradójicamente, el Dios de las profundidades. Será únicamente *la revelación bíblica* la que *introducirá la espada aguda de la palabra de Dios* en esas oscuridades y *delimitará con precisión la esfera de lo creado*. En ninguna parte aparece más clara que aquí la dificultad que encuentra el espíritu humano abandonado a sí mismo en la búsqueda de Dios para llegar a formarse una idea de El.

De donde resulta que *"el panteísmo es la perversión y la desquiciada interpretación de una intuición exacta. De la misma manera que el politeísmo es la deformación de la piedad, de la bhakti, en su caminar hacia el objeto de su adoración y que él multiplica con excesiva profusión y degenera –en el límite– en idolatría culpable, el panteísmo es la deformación de la realidad de la inmanencia divina. Porque, si es verdad que Dios está por encima de todas las cosas, también lo es que está en todas ellas. Como lo es también que está presente en el cosmos, que es su Templo. San Pablo lo decía a los paganos de Atenas: "En El estamos, vivimos y somos". Y es mucho más exacto aún que está presente en el alma y que "no está lejos de los que le buscan". Pero el panteísmo no sabe reconocer en esa presencia la realidad de un Dios personal, que es todo lo que es y nada de lo que es"*³⁸, causa activa creadora de cuanto es finito.

La causalidad trascendente metafísica se advierte, decíamos antes, 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 del ser y de las "passiones entis": verdad, bondad...), y lo "relativo": a saber, la alteridad, o distinción de los

copulativa. Dios no incluye al hombre, pero el hombre incluye a Dios. X. ZUBIRI, *Dios y el hombre*, cit. 378–9.

38 PSEUDO–DIONISIO, *De divinis nominibus*, I, 6. Cfr. DANIELOU, *ibid.*

entes, que como tales tienen una "identidad (sustancial) relativa" a los modos múltiples de ser, subsistentes e irreductibles.

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*"³⁹.

Esa era –como vimos en el capítulo II– la "*forma mentis*" de Tomás de Aquino⁴⁰, 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.

He aquí por qué afirmaba el Aquinate "aunque la relación a su Causa no intervenga en la *definición* (abstracta o "quiditativa") del ente causado, sin embargo, se requiere necesariamente para su plena inteligibilidad como ente concreto (como *habens esse*: en la irreductible y "concreta" subsistencia que lo participa en propio), pues en tanto que es por participación, se infiere que es causado por otro (implícitamente: por Aquél que "es por esencia": el Ser imparticipado o irrestricto)⁴¹.

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

39 *De potentia* 7, 7.

40 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.

41 "Licet habitudo ad causam non intret in definitionem 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).

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 del todo convergente 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.

Es más: aunque la imagen de Dios –revelado en Cristo– uno y único, pero no solitario, pues vive en la comunión de amor de la Familia trinitaria no es accesible a la razón natural sin la revelación, sí que *es coherente con la metafísica connatural al espíritu humano razonable*. Raimundo Lulio pese a las acusaciones que sufrió de haber tratado de demostrar racionalmente como sumamente congruente al Ser de Dios que la razón alcanza, sin la intención de proponer una demostración de la Trinidad en clave racionalista, al estilo de Hegel, la existencia de la Trinidad, dijo en realidad, en la línea de la idea extática de la plenitud desbordante del ser, de honda tradición hispánica, frente a su antagonista islámico Alim Hamar, algo más sutil: que una vez concedido que Dios es padre y una vez visto que el ser es difusivo por sí mismo, la Trinidad debería seguir racionalmente. F. Wilhelmsen (mi viejo amigo, recientemente fallecido, y colega durante algunos años, en los inicios de la facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra) que ha estudiado el tema, después de explicar lo que de exceso pudiera tener tal postura, apunta lo que hay en ella de apertura creatural al misterio de la intimidad divina trinitaria en reflexiones de gran valor apologético, que dispone a aceptar la revelación de un misterio trascendente a la razón. (El místico musulmán Hallaj –al que hacemos referencia en el epígrafe siguiente– fue ejecutado por su concepción de la Divinidad afín al misterio trinitario de Dios como comunión de Amor).

Juan Donoso Cortés señaló también brillantemente que es profundamente coherente con el Ser infinitamente perfecto, concebirlo como sobreabundancia comunicativa que se despliega en comunión familiar trinitaria. "En lo más escondido, en lo más alto, en lo más sereno y luminoso de los cielos –escribió con su habitual aguda intuición Donoso Cortés–, reside un Tabernáculo inaccesible aun a los coros de los ángeles: en ese Tabernáculo inaccesible se está obrando perpetuamente el prodigio de los prodigios, y el Misterio de los Misterios. Allí está el Dios católico, uno y trino (...).

Porque es uno, es Dios; porque es Dios, es perfecto, *porque es perfecto es fecundísimo, es variedad; porque es variedad es familia*. En su esencia están, de una manera inenarrable e incomprensible, las leyes de la creación y los ejemplares de todas las cosas. Todo ha sido hecho a su imagen; por eso la creación es una y varia".

La doctrina específicamente cristiana de la Trinidad es, para Donoso, la clave de la estructura metafísica del ser, y de resultas, la explicación de todo lo creado y extrae de ella consecuencias políticas y sociales⁴².

Una prospectiva semejante no escapó al genio filosófico y teológico de Chesterton: "Para nosotros –escribió en *Orthodoxy*–, el mismo Dios es una sociedad... porque no conviene a Dios estar solo"⁴³.

2.5. Relación entre las religiones paganas y el cristianismo

La religión, expresión de la experiencia fundamental que da origen al "hecho religioso", de tan variadas y dispares

42 El absolutismo –escribe– "violó la ley de Dios", pues violó la ley de la unidad y la variedad.: "Un poder sin límites es esencialmente un poder anticristiano y un ultraje a un mismo tiempo contra la majestad de Dios y contra la dignidad del hombre. Un poder sin límites no puede ser nunca ni un ministerio ni un servicio, y el poder político, bajo el imperio de la civilización cristiana, no es otra cosa. Un poder sin límites es, por otro lado, una idolatría, así en el súbdito como en el rey: en el súbdito porque adora al rey: en el rey porque se adora a sí propio ("Carta al director de la Revue de Deux Mondes", en Juan DONOSO CORTES, *Obras completas*, vol. II, cit. 760). Cfr. Miguel AYUSO, *Las limitaciones del poder*, Verbo, Madrid 1990, núm. 285–286, 741 ss. RATZINGER señala también la afinidad entre las herejías monarquianas –modelismo trinitario– y el despotismo imperial (Cfr. *Introducción al cristianismo*, cit). Pero si Donoso halla mucho de condenable en el absolutismo, sus errores los encuentra agrandados en el sistema político que nació de la Revolución francesa. Pues si la monarquía absoluta, aun negando la limitación del poder, afirmó su unidad y su perpetuidad, el liberalismo relativista doctrinal que en ella nació, violó la estructura del poder en todas sus notas esenciales y, por tanto, en sus consecuencias. O no obra por impotencia, enfermedad orgánica que pone en ella la división, u obra tiránicamente, no reconociendo fuera de sí ni encontrando alrededor suyo ninguna resistencia legítima, por la supresión de las jerarquías sociales.

43 Gilbert KEITH CHESTERTON, *Ortodoxia*, en *Obras completas*, Barcelona, 1967, 646–647.

manifestaciones y –como consecuencia de la caída–, de tantas aberraciones (politeístas, panteístas, dualistas, magias de turbio origen, con frecuencia satánico) –lo acabamos de ver– también contiene semillas de verdad que alcanzan el ápice en algunas admirables expresiones de la mística de interiorización de aquella originaria experiencia que encontramos en ocasiones en las religiones que florecen al margen del cristianismo. (Aunque no sin influjo de la gracia de Cristo en virtud de la atracción salvífica del Espíritu Santo que se derrama como fruto de la Cruz a toda la humanidad, en oferta de salvación que puede ser aceptada o rechazada por la libertad humana que Dios respeta hasta el final⁴⁴.

44 Card. JOURNET (*Charlas sobre la gracia*, cit.) llama gracias de suplencia las que alcanzan todos los hombres redimidos que no pertenecen a la Iglesia de modo pleno. "Las almas que aceptan esas gracias de suplencia formarán ya parte espiritualmente de la Iglesia, pero de una manera iniciada, dificultada. Todo lo que esos bloques encierran de error y de pecado queda fuera de la Iglesia; todo lo que contienen de verdad, de santidad, les pertenece. Allá donde un alma dice un "sí" por la plena aceptación de las gracias a distancia, es una luz cristiana que se enciende. Seguirá siendo budista, o judío, o musulmán, o disidente; pertenecerá todavía corporalmente a formaciones religiosas de los tiempos precristianos, del judaísmo, del islam, de la disidencia, pero pertenecerá ya espiritualmente a la Iglesia. Y comenzará, inconscientemente quizá, a influir en su medio para modificarlo, insistirá espontáneamente en todo lo que posee de auténtico y se desprenderá poco a poco del resto. La Iglesia encuentra en esas almas una convivencia, una secreta complicidad; comienza a adquirir, por ellas, en el seno mismo de esas formaciones extranjeras, una cierta y segura visibilidad".

"Pienso en las procesiones de peregrinos que todos los años van, en la India del Sur, al santuario del dios Vichnú. Los cánticos de los peregrinos, compuestos por un hombre del pueblo bajo, a mediados del siglo XVII de nuestra era, son cánticos espléndidos: "Cómo nuestros espíritus podrán captar a Aquél cuya luz reflejan el sol y la luna? Dios es nuestro, alma de nuestras almas, cerquísima de nosotros, en nosotros y alrededor de nosotros. A ese Dios de amor sólo por el amor puede alcanzarse... Nosotros hemos construido un Vichnú de piedra, pero la piedra no es Vichnú; la adoración se ofrece a Vichnú y la piedra sigue siendo piedra en la estatua de piedra... Vuestra gloria, oh Dios, es el ser llamado el Salvador de los pecadores... Los santos os llaman el Señor de los desesperados. Yo al oírlo me he llenado de esperanza."

"Otro ejemplo tomado del judaísmo. Entre los hassidim –nombre que significa "piadoso"– que vivían a principio del siglo XVIII en los ghettos de Polonia. El P. de MENASCE habla de ello en su hermoso libro: Cuando Israel ama a Dios. En esos medios, algunos llegaron a descubrir hasta la noción de amor de corrección, ajeno al judaísmo. Sin que hablen de Cristo, sus expresiones tienen como una sonoridad cristiana.

La historia –que es historia salvífica– no es una ficción ni un juego –repetía con frecuencia el Beato Josemaría E.– sino el resultado del entrecruzarse de la gracia divina y la libertad humana).

Refiriéndose a religiones o a grupos no cristianos. J. Maritain califica los elementos de verdad que pueden facilitar una cierta apertura a la irradiación salvífica sobrenatural de Cristo, en y a través de la Iglesia, en una gradación –de más o menos– inspirada en los textos del C. Vat.II., sobre la salvación de los no cristianos, con una terminología sugerente: –elementos de Iglesia en sentido impropio (monosteístas de ascendencia abrahámica, Israel en la medida en que su interpretación de la ley y los profetas no cierre los caminos a su plenitud en Cristo –y el Islam), –pre–elementos: (aludiendo a la mística natural del Brahamanismo), –sombras: (en el Budismo), –vestigios: (en determinadas formulaciones de algunos humanismos), y harapos de Iglesia (presentes en fenómenos sociológicos de vaga religiosidad, que buscan el sentido de la vida en el rechazo de una sociedad materialista, tales como el pintoresco mundo de los "hippies" de aquellos años 60)⁴⁵.

"En el Islam, algunas almas escogidas comienzan también a descubrir la religión del amor, en un medio puramente jurídico. Así, por ejemplo, AL HALLAJ (+ 922), que pensaba que aquél que ha encontrado el amor no debe guardárselo para sí, sino clamarlo en las plazas públicas. Al pobre le ataron a una cruz después de haberle cortado los brazos. Había que proteger al juridismo del Corán contra el que había predicado el amor. "Un átomo de amor de Dios vale más que setenta años de adoración sin amor". (El amigo de J. MARITAIN, MASIGNON, le admiraba tanto, que quiso promover en la curia romana su proceso de canonización).

"Estos místicos tendieron espontáneamente a hacer resaltar el puesto que el Corán da a Jesús, hijo de María; dijeron que Mahoma es el mayor de los profetas, pero que santo es Jesús. Descubrieron también ciertos matices de amor. Otros testimonios no menos interesantes ofrece Ch. JOURNET en *L'Eglise du Verbe incarné*, t. II.

45 Una sugerente y profunda reflexión sobre la relación de las religiones paganas con el cristianismo, puede verse en X. ZUBIRI, *Sobre el problema filosófico de la Historia de las religiones*, Madrid 1993, p.354, que profundiza con mayor rigor teológico y metafísico la intuiciones de K. RAHNER (cf. *El cristianismo y las religiones no cristianas*. Escritos de Teología, IV, 136ss) que expone de modo ambiguo y poco convincente. Cf. también Card. DANIELOU, *Dios y nosotros*.

Sobre los "elementos de la Iglesia" presentes en las confesiones cristianas disidentes, que fundan una presencia invisible en ellas –en algunos de sus miembros– de la persona mística de la Iglesia que subsiste –personalmente– en la Iglesia fundada sobre Pedro (como instrumento universal de salvación); y una presencia invisible de los cristianos disidentes en ella a título de arca de salvación

Sin embargo –dice Juan Pablo II– "no debemos olvidar el magisterio de Pablo VI sobre este tema: "Ni el respeto y la estima hacia estas religiones, ni la complejidad de los problemas que suscitan, son para la Iglesia una invitación a callar el anuncio de Cristo a los no cristianos" (*Evangelii Nuntiandi*, 53). El hecho de que los seguidores de estas religiones puedan recibir la gracia de Dios y ser salvados por Cristo independientemente de los medios ordinarios que El ha establecido, no cancela, en efecto, la llamada a la fe y al bautismo que Dios quiere para todos los pueblos (cf. *Ad Gentes*, 7). Representan una contradicción con el Evangelio y con la verdadera naturaleza de la Iglesia, al afirmar, como algunas hacen, que la Iglesia es sólo una vía de salvación entre tantas, y que su misión frente a los seguidores de otras de estas religiones debería ser sólo una ayuda para que sean mejores seguidores de estas religiones"⁴⁶.

3. Nexo entre religión natural y fe sobrenatural en la Revelación. El problema de la teología fundamental.

que los atrae a su seno mediante la caridad infusa que los habita, Cfr. J. FERRER ARELLANO, *La persona mística de la Iglesia*, cit, 851 ss.

46 JUAN PABLO II, *Carta a los Obispos de la Asamblea de Bendum*, 23–VI–1990). El documento de la Comisión Teológica Internacional sobre Cristianismo y religiones, cit. (1996) rechaza la llamada opción teocéntrica–pluralista (n. 12), que se presenta por sus autores –principalmente Paul Knitter y John Hick– como una “revolución copernicana” en la teología de las religiones (Cfr., por ejemplo uno de sus representantes más conocido entre nosotros, R. PANNIKAR, *The Trinity and the religious experience of man*, London 1972; *El Cristo desconocido del Hinduismo*, Barcelona 1970). Según ellos Jesús no puede ser considerado como el único mediador. El Logos eterno y absoluto no puede ser expresado en una sola mediación histórica. Niegan, por ello –falsamente– que un solo acontecimiento histórico pueda tener una pretensión universal.

El ateísmo –así lo justificamos en el próximo capítulo– es *antinatural*. *La religión es natural*. Y *el Cristianismo* es *sobrenatural*. Más que una religión –expresión del hombre que busca naturalmente a Dios– es la respuesta trascendente y gratuita de Dios que se revela abriendo su intimidad trinitaria para elevar al hombre a tener parte en ella. Es revelación y autocomunicación de Dios al hombre que le busca por la religión y le sale 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).

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. Por esto la revelación no destruye sino que asume, purifica, 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 que se 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, y la resurrección de Cristo que vive en la Iglesia vivificada por el Espíritu Santo, que brota del costado abierto del Cristo en su "perroma" pascual, como sacramento universal de Salvación en su fase peregrina hasta la consumación de la historia salvífica. 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 no es otro que la Revelación judeocristiana, inalcanzable por su trascendencia, sin la recepción del don infuso de la fe luz de la fe teológica⁴⁷.

47 "En la fe por la que creemos en Dios, no sólo hay aceptación 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

A la divina revelación sobrenatural judeocristiana 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. Le 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*"⁴⁸.

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, ¿como 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 la 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).

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

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 fidedigno– 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 El, 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 celestial*⁴⁹.

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 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.

49 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).

La convicción de que Dios se revela y sale al encuentro del hombre, sera originariamente –y en la mayoría de los casos, quizá exclusivamente–; también del tipo de conocimiento *por connaturalidad: 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)⁵⁰.

Aquellos signos son, pues, 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 noético⁵¹,

50 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.

51 "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

y fuerza 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: en el encuentro de Damasco Saulo pasó a ser Pablo, preparándole a ser el apóstol de los gentiles. 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, certeza propia del saber natural de su credibilidad; la cual –a su vez– justifica aquella ante el cuestionamiento posible de su 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 extraordinario". (Así denominó su propia conversión el hasta entonces agnóstico Manuel García Morente)⁵².

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)

52 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

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*"⁵³. 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, atenta 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 vehiculan 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

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.

53 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.

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 incommunicables 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 *preambula 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 *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.

De ninguna manera deben suprimirse, pues forman parte de los *praeambula fidei*, la *teología natural* y los *motivos de credibilidad*. Si *la fe libera y protege a la razón de los errores*. (Cc. Vaticano I, D:B: 1799), no debe ser marginado, de ningún modo, el principio igualmente sancionado en el mismo Concilio, de que *la recta razón demuestra los fundamentos de la fe*. Si la fe carece de fundamentos racionales, ¿cómo podría entonces dejarse curar la razón por una fe que no tiene argumentos para justificarse ante aquélla?

Como muy bien dice Ratzinger en su conferencia: "El cristianismo está de acuerdo con lo que el hombre es (...) *En el hombre anida un anhelo inextinguible hacia lo infinito*. Ninguna de las respuestas intentadas es suficiente; *sólo el Dios que se hizo él mismo finito para abrir nuestra finitud* y conducirnos a la amplitud de su infinidad, *responde a la pregunta de nuestro ser*".

Alude el Cardenal a la *óptica apertura natural* (llamada por los clásicos *potencia obediencial de la subjetividad personal*) –en virtud de su *espiritualidad*– a lo *sobrenatural*; a una posible y esperable gratuita elevación de Dios al plano trascendente de la participación en su vida íntima trinitaria. Es ella la que hace posible la *captación racional objetiva* de los *signos* de la presencia de Dios que se revela *en la historia*, racional en sentido amplio, que incluye su originario conocimiento, por connaturalidad, de aquellos preámbulos de fe, que disponen a aceptar el don sobrenatural de la fe, haciéndola razonable; la experiencia religiosa y la credibilidad de los signos de una autocomunicación salvífica de Dios en la historia de los hombres, a los que llama uno a uno, en la intimidad de su corazón, con la compulsión del deber que resuena en la voz de la conciencia.

Como dice Pieper: "*si todo es fe, entonces no hay fe alguna*"; *para poder creer necesito poder saber que Dios existe*, y conocer a Dios, cuya intimidad escondida es esperable una posible manifestación –al menos por la originaria experiencia religiosa fundada en la revelación cósmica–; *y saber también que, de hecho, hay claras señales "objetivas" de que tal manifestación ha tenido lugar en el aquí y ahora de la historia* –y de mi vida personal en ella–, que culmina en el acontecimiento de Cristo, que vive en su Iglesia, signo eficaz de su salvífica presencia entre los hombres que llamó uno a uno, por su propio nombre, y ayudándoles a buscarlo, a conocerlo y amarlo con todas sus fuerzas (Cfr. cec 7).

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 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*, que conduce 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 teologal "que obra por la caridad"

(Gal. 3,14): "sin otra luz ni guía, que sólo la que en mi corazón ardía"⁵⁴.

54 SAN JUAN DE LA CRUZ, *La noche oscura*, estrofa 2.

"Gratia, incoatio gloriae" (sperandarum sum renum substantiae 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.

CAPÍTULO IV

EL ATEÍSMO COMO ENCUBRIMIENTO DE LA RELACIÓN DE ORIGEN DEL HOMBRE A SU CREADOR

1. Introducción

Como enuncia el epígrafe, tratamos del ateísmo (negación del Dios vivo, en sus diversas formas) en perspectiva antropológica. 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 historia.

No me propongo, pues, catalogar o describir las diversas formulaciones filosóficas o culturales ateas que registra la historia del pensamiento humano. En ellas aparecen objetivadas concepciones ateas del mundo que han tenido su origen en personas concretas, que –siempre influidas por otras, singular o colectivamente consideradas, según los casos– han tenido menor o mayor impacto "ambiental" en su entorno cultural.

1– Nos interesaremos, pues –*es la primera observación previa que quiero hacer*–, 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 concreta¹. Dada la "estructural" correlación de aquellos tres momentos, hacemos las oportunas referencias –al tratar de las actitudes ateas del "espíritu subjetivo individual individual"– a los otros dos, pero siempre de forma ausiva y a título de posible expresión –"espíritu objetivado", o causa dispositiva "espíritu objetivo"– de la negación

1 Por espíritu objetivo (el término procede de Hegel –junto con el de "espíritu subjetivo"– 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 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 immanentismo 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. La obra de referencia sobre sus orígenes en el principio de immanencia (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 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".

de Dios, que como tal, brota siempre originariamente de un espíritu individual².

2- *Una segunda observación. Entiendo por ateísmo no ausencia de religiosidad, sino 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.*

Como hemos comprobado al estudiar las diversas vías de diversificación de la experiencia religiosa fundamental en los distintos tipos de religiones, son pocas las que corresponden, a nivel institucional, a una concepción de Dios trascendente y personal. 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 religiones³. 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 personal.*

2 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).

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

"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"⁴.

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 sí⁵.

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*".

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).

4 CEC. n.1.

5 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).

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 hombre⁶.

"*Nihil novum sub sole*". Si se entiende por ateísmo la negación del Absoluto personal, el ateísmo *es una forma de religión* 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

6 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".

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.

El gran orientalista Helmut von Glasenapp publicó una obra que se convirtió en un clásico del orientalismo: *Buddhismus und Gottesidee*⁷. 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*) – recordemos la breve exposición que hicimos sobre el tema en el epígrafe 1–, 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. Sin embargo, también se puede ver una teología –en cierta manera semejante, aunque nunca tan radical– del mutismo y de la noche oscura en la teología negativa de la mística cristiana. De suerte que tal vez es completamente exagerado ver en

⁷ 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, Pamplona 1985.

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 –tales como el yoga– 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 siempre más grande de Dios⁸.

La mística natural de las religiones de Oriente "tiende" a confundir a Dios con la fuerza inmanente 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 salvación⁹. 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

8 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 jaïnismo, aún cuando también él sea compatible con la actitud fundamental de la religión, 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 ella. J. RATZINGER, *El ateísmo, en "La fe hoy"*, Madrid 1970, 63.

9 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 pagano. Cf. J. MOUROUX, *Creo en tí*, Barcelona 1964, 79 ss.

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 adoración¹⁰.

Hay que hacer, pues, un doble discernimiento:

a/ En primer lugar que *el ateísmo como negación del Absoluto personal a nivel institucional o de formulación doctrinal, no siempre 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 presentido 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.*

b/ En segundo lugar hay que discernir el sentido que tiene 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 presentido 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*

10 La mística natural hindú se caracteriza por una viva percepción de la presencia fundante del Absoluto en la profundidad del alma (intimus intimo meo), pero sin advertir su trascendencia ontológica –por mucho que se escriba a veces, como decíamos, su trascendencia en el plano noético–, que impone el descubrimiento de la causalidad metafísica, por inadvertencia de la 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 (Cf. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, cit., 379), 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.

por el influjo de la gracia redentora de Cristo de que llega a todos los corazones¹¹.

El ateísmo (en su forma crítica) no es necesariamente la negación del absoluto en general, sino su reducción a una pura ausencia de figuración, es 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 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

11 "Algunos dirán quizá que se trata ahí no tanto del hombre en general como del hombre cristiano. Algo de verdad hay en esta observación; no creo que encontremos en el mismo grado los desgarramientos y la sed de comunión con el Dios vivo entre los primitivos y en las civilizaciones anteriores a Cristo; el hombre estaba, a lo que parece, un poco más contento con las cosas puramente humanas. No podía haber angustia pascaliana en tiempos de Aristóteles. Así y todo, el gran pesimismo que sostenía la mejor suerte era no haber nacido, y los misterios, y el orfismo, y el culto de los héroes, y todas las grandes morales posteriores a Aristóteles testimonian de estas aspiraciones a lo sobrehumano presentes en el mundo helénico. Y ¿qué decir de la India y de Persia? Y entre los mismos primitivos, de un modo también primitivo, las cofradías sagradas con sus misterios y sus pruebas, los mitos, las personificaciones extrahumanas o suprahumanas operadas por el pensamiento mágico, dan análogo testimonio. En realidad, entre el mundo cristiano y los mundos no cristianos, es sobre todo por la profundidad y la intensidad, como por las modalidades más o menos puras, las formas de realización, los resultados a que llegan, como difieren entre sí los signos de la existencia en el hombre de aspiraciones a una condición divina y bienaventurada. Si la naturaleza humana ha sido irremediablemente y de una manera final "infinitezada" por la gracia cristiana, ella ha sido ya antes infitezada –irremediablemente también y de una manera incoativa– por la gracia en la cual ha sido creado el primer hombre. Aún en una humanidad que ha sido cristiana y de la cual se está retirando la fe, y con la fe los deseos propiamente sobrenaturales, los deseos transnaturales permanecen estimulados, agudizados", Cf. J. MARITAIN, *Lecciones*, cit, 131–2.

gran contra-corriente en la intimidad de la conciencia (de forma preconsciente) como rechazable. Es, pues, de la purificación"¹².

3- *Tercera observación. 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).

4- *Una última observación que me parece fundamental, es advertir que 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*

12 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.

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 divinizado¹³.

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

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

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 cante 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.

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, 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"¹⁴

Hechas estas cuatro observaciones, fundadas en la antropología filosófica subyacente en estas páginas –que aquí 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.

14 G. MARCEL, *Don et liberté*, en "Giornale di Metafisica" 2 (1947), 194. Cfr. M. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, Madrid 1949, 24.

Otras características del ateísmo contemporáneo son, según FABRO, su inmediatez y su universalidad. La primera alude al actual clima cultural criptoateo, cerrado a –además de su carácter constructivo– 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. (Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Sobre la fe filosófica. Amor y apertura a la trascendencia*. "Anuario Filosófico" 1969, 125–134).

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 (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. (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'ateísmo moderno*, en dos volúmenes). Un excelente resumen puede verse en A. L. GONZÁLEZ, *Teología natural*, CIT., 62 ss.

2. Etiología y tipología de las actitudes personales ateas

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*" 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, resumen de la breve exposición que hace la "*Gaudium et Spes*" sobre el ateísmo (19–20) se trata de la etiología del fenómeno ateo, mediante un 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 (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 apofética, en corazones atentos que buscan sinceramente la verdad con buena voluntad)¹⁵.

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 provoca la desconfianza que da origen a la huida de Dios: "El comienzo de todo pecado es la soberbia", y "el comienzo de la soberbia es *el alejamiento de Dios*" por fallida confianza 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)¹⁶.

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*

15 "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.

16 Cf. J. FERRER ARELLANO, *Metafísica de la relación* cit. cap. IV. "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.

en su corazón es el principio de la malicia"¹⁷) la explica a la luz del conocido texto paulino (Rm 1,19 ss) que comenta el Doctor Angélico: "*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 tontas" 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 a la imposibilidad moral de evitar desviaciones religiosas y morales sin la gracia de Cristo¹⁸ que

17 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.

18 Sto. TOMÁS DE AQUINO escribió que "la infidelidad, en cuanto es pecado, nace de la soberbia, de la cual proviene que el hombre no quiera someter su entendimiento a las reglas de la fe y a la sana inteligencia de los Padres". Por lo cual dice S. GREGORIO en el libro 31 de los Morales: "De la vanagloria provienen las presunciones de las novedades". (*S. Th.* II, 10, 1, 3; cf. 11, 1, 2). La soberbia es la raíz de los errores de dos modos. Primero, porque los soberbios quieren entrometerse en las cosas que no conocen; y por tanto es necesario que yerren y se equivoquen... También porque no quieren someter su entendimiento a otro, sino estribar en su prudencia, y por eso no quieren obedecer. (In I *Tim* c.6 l.1. Ed. Vives 24, 492).

Si "a quién se ha dado mucho, se exigirá mucho, y a quién se ha confiado mucho, se pedirá mucho" (*Lc.* 12, 48), mucho se ha de pedir y exigir a los cristianos, que no usan para el bien del conocimiento sobrenatural, que tienen por la fe. Los pasos están indicados: se apartan u olvidan de Dios, al no usar de su conocimiento, de más valor que el mundo entero. Incurren en la soberbia, cuyo principio es el apartamiento de Dios, y a su vez es el principio de todo pecado, como nos dice el sirácide.

"No es semejante en manera alguna la condición de aquellos que por el don

hace posible la fe en El. *Del no uso o abuso del conocimiento natural d Dios*¹⁹, a la soberbia; de ésta a la idolatría y la magia, y

celestial de la fe se han adherido a la verdad católica y la de aquellos, que llevados de opiniones humanas, siguen una religión falsa; porque los que han recibido la fe bajo el Magisterio de la Iglesia nunca tendrán causa justa alguna para cambiar o poner en duda esa misma fe" (DS, 1974 y 3.014). El mismo Concilio en esa misma Constitución dogmática sobre la fe católica señala la diferencia. Quién ha recibido la fe de la Iglesia tiene motivos objetivos y ayudas que prueban el origen divino de nuestra religión, y confirman su verdad y certeza. Jesús afirmó que era el Unigénito del Padre y nos reveló la intimidad trinitaria del Dios Creador Uno y único para hacernos partícipes de ella. "Si no me creéis a mí, creed a las obras (Jn. 10,38). Y sanaba a los enfermos, resucitaba a los muertos, calmaba las tempestades... Hacía obras de Dios, luego era Dios. Esos son los motivos objetivos, los milagros y las profecías, que también hizo Jesús, y son "signos ciertosísimos"... de la revelación divina", como definió el mismo Vaticano I (D-S. 1970 y 3009). Dios que "no abandona si no es abandonado", como dice S. Agustín, socorre con su gracia y confirma al cristiano en la fe que ya ha recibido. Le hará fijarse en la perennidad de la Iglesia, en la sublimidad de su doctrina en la constancia de los mártires, en la santidad de la Iglesia que nunca dejó de manifestarse en sus miembros más dóciles a la acción santificadora del Espíritu que le anima y le vivifica. Mientras que los educados en otras religiones carecen de esos motivos objetivos y la gracia de Dios les atrae a la plena comunión con la Iglesia Católica (a los cristianos disidentes, valiéndose de los "elementos" salvíficos de eclesialidad que proceden de la plenitud de la verdad y de vida de la Iglesia Católica, fundada por Cristo y a ella tiende su dinámica connatural: a la plena comunión con la Persona mística de la Esposa de Cristo, que subsiste –como tal persona– en la Iglesia Católica (cf. Joaquín FERRER ARELLANO, *La persona mística*, cit.).

19 La nueva Doctora de la Iglesia Sta. Teresa de Lisieux escribe en plena prueba de "noche oscura" en su vida de fe, un año 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 jours 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 incredulidad: 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. "Certo viviréis y no entenderéis, veréis y no conoceréis. Porque se ha endurecido el corazón de este pueblo, y se han hecho 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

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, cuya raíz es una desconfianza en El, expresión de una actitud de soberbia, de autonomía autosuficiente..

X. Zubiri expresa lo mismo en términos parecidos y equivalentes:

<<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* –(del valor absoluto del ser del ente, de la experiencia ontológica, en mi propio registro metafísico trascendental)– *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>>²⁰.

El agnóstico y el ateo están 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 atermarme 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

convertirse, que yo los curaría" (Mt 13, 14–15).

²⁰ *El problema filosófico de la historia de las religiones*, cit., 302.

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 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 al Fundamento trascendente >>. (...)

"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., Y, 2, 1), y 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 Dios²¹.

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

21 "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.

que, mas que los vicios, son los errores los que corrompen a los pueblos.

Más arriba hicimos referencia a este tema con algún detenimiento (cuando tratamos –en la parte 1, cap.IV– de la dimensión social e histórica del conocimiento). 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 permanece²², todo es efímero, caduco y sin importancia.

Vista la *etiología del ateísmo* en general, parece necesario precisar las diversas características que ambas causas (*formal–*

22 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 cetro, 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 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).

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 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.

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/ | Práctico (I) | Exito de la vida. Cultura inmanentista | Accedía. (Autosuficiente despreocupada) |
| | B/ (por coherencia entre vida y pensamiento) | 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 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 críticas sofisticadas (IV y V) |
| 4- | De sustitución idolátrica (expresión atea de la | Positivo (que absolutiza lo | Tendencia connatural del espíritu al Absoluto | Soberbia de la vida (ra común en (A) y en (B), |

| | | | | |
|------------|---|--|--|---|
| | "religio") | relativo) | (religación). | diversas idolatrías |
| | A/ Precristiana | Divinización de la naturaleza | Desviaciones institucionales de las religiones paganas | Idolatría (politeísta, panteísta). Magia (dual de modo singular) |
| | B/ Postcristiana (por "la venganza de la finitud") | 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 (corrupt -pseudoaltruista(milita |
| ANTITEISMO | | | | |
| 5- | De oposición (por desesperación total) | Antiteísmo esperanzado | Cultura del satanismo | Rebeldía prometeica satánica |
| 6- | De confrontación (odio de nemistad) | Antiteísmo desesperado de los réprobos | Apenas posible hasta la impenitencia final | Rebeldía desesperada 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.

Comentario.

El ateísmo, desde un punto de vista antropológico, está posibilitado, como decíamos, por una doble fuente: la negación crítica de una figuración antropomórfica del Absoluto Trascendente –nadie puede negar al Dios vivo claramente visto– que sólo es ateísmo en sentido propio si está provocado por una culpable ceguera de falsa autojustificación– y la actitud culpable de autosuficiencia más o menos facilitada por el "espíritu objetivo" del medio social, cultural y, religioso, en cada momento histórico.

Pero la negación del Absoluto, bien por vía de cobarde *marginación*, o por un indiferentismo, tan extendido en la sociedad tecnificada y consumista de masas adormecidas –por el constante reclamo de urgencias inmediatas y de la "*concupiscentia occulorum*" (Jn 2, 16)– que tanto obstaculiza la escucha de la "*Voz silente*" (Job) de Dios (las únicas palabras importantes, que resuenan en la voz de la conciencia) –bien por *positiva repulsa*, justificada por una *crítica psuedocientífica* de la noción de Dios, o por una *postulación axiológica* de su incompatibilidad con la plena realización del hombre, acaba induciéndole antes o después, porque necesita asirse a seguridades absolutas, a absolutizar valores relativos intramundanos: de la naturaleza o del hombre en su relación de donimio del mundo que acaba siendo destructora (ateísmo positivo, como forma de "*religio*"), que conduce a la larga a la más angustiosa desesperación.

Es interesante subrayar también que estas diversas modalidades de negación personal del Dios vivo *se relacionan entre sí* según una tensión dinámica de sucesiva transformación inmanente de cada forma de ateísmo en la siguiente (que en el cuadro precedente se expresa mediante flechas descendentes). Lo que comienza siendo huida cobarde o marginación de Dios, tiende a justificarse antes o

después con *críticas inauténticas*, a diferencia de la "negación" justificada de falsas nociones de Dios de quienes buscan honestamente la verdad, que es un "sí" de búsqueda del Dios vivo, que cumple, como antes exponíamos, una función purificadora de las falsas divinizaciones o de las figuraciones antropomórficas que no pueden identificarse sin más con Dios: "*Deus semper maior*"²³.

Pero el hombre peregrino del absoluto, no puede vivir del *no*. Necesita afirmar el absoluto que se le impone (en lo que Zubiri llama la *religación a la deidad*, que yo prefiero llamar *apertura religada trascendental al valor absoluto del ser*). He aquí porqué.

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 religio –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 religio. 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 arriba describíamos con alguna detención).

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

23 Por eso el ateísmo cumple en la intención permisiva divina, aunque sea de origen culpable, es decir, verdadero ateísmo, pudiendo contribuir en una de sus dimensiones –en tanto que forma aberrante de destrucción de los ídolos– a purificar las figuraciones del Absoluto demasiado humanas.

Absoluto –las llamadas *hierofanias* por Mircea Eliade–, de su origen trascendente en el Dios creador, oscuramente presentido.

Como ya hemos observado, 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 Dios²⁴.

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 disipatas, quae continere non valent aquas*"²⁵. Ya que como dice Thibon, "*a quién rehúsa el agua le queda la sed*".

Aquella actitud de autoendiosamiento o soberbia de la vida facilitada por el "éxito de la vida" más o menos prolongada en el tiempo, está amenazada constantemente por el fantasma de la

24 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.

25 *Jr* 2,13.

desesperación ante cualquier eventual fracaso, que puede provocar la angustia de la vacuidad –"sabor a nada"– de una existencia desligada del fundamento (que la hace ser arrancándola de la nada). Es ella la que puede arrastrar al hombre hacia el abismo antiteísta del *odio luciferino*, si desoye la voz paternal de Quien llama a las puertas del corazón (Ap. 3, 20) invitándole a regresar a la Casa paterna. A continuación veremos por qué pasos en su fundamento antropológico.

3. Relación dinámica descendente de las diversas formas de 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–²⁶ (los números se corresponden con los de la tipología del ateísmo del cuadro del capítulo 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 concreto²⁷, 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.

26 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).

27 "La ignorancia es el peor enemigo de Dios sobre la tierra", repetía con frecuencia el Beato Josemaría E.

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 magnánime –*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*")²⁸, 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 les 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 presentado en el fondo preconsciente de la inteligencia²⁹), que tienen su raíz en una inteligencia cuya luz está

28 S. AGUSTÍN, *Sermo* 169, 15 (PL 38, 926).

29 "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

oscurecida por una voluntad éticamente desviada (ya hablamos del influjo de la voluntad en la inteligencia desde el mismo brotar originario de su ejercicio³⁰), 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 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 terminología zubiriana– en virtud de la experiencia ontológica del ser del ente, implícito en cualquier experiencia propiamente humana (haciéndola posible). Si se cierra culpablemente al descubrimiento explícito del Absoluto trascendente que funda el universo de los entes relativos y finitos con una actitud religiosa desviada, se inclinará a absolutizar al mundo en su totalidad o en alguno de los reflejos especulares del Creador. La aspiración tendencial del dinamismo del hombre, que radica en su apertura religada a Dios, se orientará entonces hacia mitos de sustitución, a los que se exige una absoluta, íntegra y total

Divinidad, que va más allá de la dimensión representativa representativa de los conceptos humanos ("via excellentiae seu eminentiae"). Leyendo las críticas de determinados ateos oficiales del Reino –como G. PUENTE OGEA, P. SABATER, E. LLEDÓ, etc.– no puedo menos de recordar ese pensamiento. Espero que salgan pronto de su "noche oscura". Dada la crispación preocupada que manifiestan determinados juicios críticos que hacen sonreír, no me sorprendería que pudiera ocurrir cualquier día. El que me preocupa más es el ateísmo despreocupado de quien tiene –para decirlo con Zubiri– la conciencia "encantonada".

30 "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: ¡Eh!. " J. ESCRIVÁ DE B, *Camino*, n.212.

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*.

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 relativo), –en algunas de sus dimensiones–. Más directa y claramente en el ateísmo moderno postcristiano. Pero también –"*nihil novum sub sole*"– aparece la misma absolutización autónoma del yo indirectamente, en *la voluntad de dominio mágico de la naturaleza* no dominada, propia del paganismo idólatrico antiguo, que busca la afirmación del yo al margen del orden natural expresivo de la Sabiduría de Dios presentido al menos en el fondo del alma como bueno y providente. Es la vieja magia de raíz oscura y a veces demoniaca.

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 "*intelligenza*" 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 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.

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 mirto que la hace salvíficamente presente, es ahora sustituida por la religión técnica; la divinización del hombre, tras la divinización de la naturaleza.

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 pregona 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 deista 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) tratamos más arriba en esta monografía³¹.

31 Cfr. la excelente exposición valorativa del ecologismo en Miguel Angel SOBRINO, *"Y vi 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 fáber 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 entiene) para lograr la prosperidad de "la vida", verdadero mito de

El nuevo paganismo no somete 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 hombre³².

Danielou respondió a *los profetas de la "ciudad secular"*, que auguraban un futuro arreligioso de total marginación de Dios,

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 rocas, 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 personista, "medium rationis" entre los extremos del salvajismo y la tecnocracia.

32 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 filósofo, 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.

anunciando el *advenimiento de una religiosidad salvaje*,³³ manifestado en la *proliferación de sectas pseudoreligiosas* y un satanismo galopante, que recuerda y amplifica las peores perversiones de la religiosidad pagana. 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 serpiente³⁴, 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.

33 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). J. PIEPER, con algunos Padres de la Iglesia, creía que el Anticristo sería profundamente y prevertidamente religioso (Cf. *Los últimos tiempos*, Madrid 1972).

34 "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.

5. La *rebeldía prometeica* pseudohumanista del humanismo ateo, que comenzó proclamando proféticamente con Nietzsche la muerte de Dios y 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"* sincretista 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 conciencia– 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 total³⁵.

"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).

35 Aquí no tratamos directamente sino del proceso inmanente del ateísmo personal que tiende a degenerar más o 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.

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*.

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 tiende a conducir al hombre, peregrino de lo absoluto, al abismo de la *religiosidad perversa 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 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 imparable 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 ("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 rebeldía prometeica, al retorno humilde de los brazos acogedores de un Padre lleno de misericordia–, puede conducir 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 mujer³⁶ 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, y 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).

36 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.

CONCLUSIONES

Las conclusiones de esta tercera aproximación a nuestro tema – la toma de conciencia de la relación de origen del hombre a su Creador– son las siguientes:

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 religioso³⁷, 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.

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 de 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

37 Y "obediencialmente" cristiano. Tal sería de la frase célebre de Tertuliano, "homo naturaliter christianum".

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 el 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"³⁸.

4/ *El ateísmo* –si es verdaderamente tal, no mera teología negativa de búsqueda sincera del fundamento que da sentido a la vida humana– *es antinatural*, porque tiene su raíz en un *no uso* o *abuso* de la inteligencia (insensata) por una desatención culpable –y como tal, voluntaria– que impide, al violentarla en el connatural dinamismo de su *ejercicio* –radicado en su apertura religada–, el acceso noético a la *noticia* que el Creador ha dejado de Sí en la obra de sus manos (revelación natural) y 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

Tales son –hemos tenido ocasión de comprobar lo bien fundado de estos enunciados a lo largo de estas páginas– *las principales conclusiones de las reflexiones que aquí se ofrecen*. (Completamente obvias, por lo demás, a quién tenga alguna familiaridad con la Escritura y medite su mensaje a la luz de la metafísica prendida en el uso espontáneo de la inteligencia, en la que Dios creador ha dejado grabada la imagen de sí mismo para que le busque el que le ame, el que ame la verdad que es El, –procurando evadirse de los *ídolos de la tribu*–). El que busca, "encuentra" a Aquél que sale al encuentro del hombre –tomando la iniciativa– en oferta de comunión salvífica con El por la doble

38 JUAN PABLO II, *Tertio milenio adveniente* (1994) n.6.

misión del Hijo y del Espíritu, que *reúne en el misterio de la Iglesia a los 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 Iglesia³⁹ 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 la unidad del todo el género humano reunido en virtud y a la imagen de la unidad del Padre del Hijo y del Espíritu Santo⁴⁰. 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*"⁴¹.

39 CEC, 2.

40 LG 4: "De unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata" (S. CIPRIANO, *De orat.* dom. 23; PL 4, 553).

41 *Pedagogo* I, 6. CEC, 760.

PARTE III

LA APROXIMACIÓN CIENTÍFICA AL MISTERIO DE LOS
ORÍGENES Y EL ACCESO INTELECTUAL A DIOS CREADOR

INTRODUCCIÓN

Esta cuarta parte, con la que se cierra el presente estudio interdisciplinar sobre “el misterio de los orígenes”, se aborda el tema en la perspectiva propia de las ciencias positivas experimentales. Comprende dos capítulos sobre la *evolución y el origen del hombre*, con la intención expresa –que explica la selección de datos (siguiendo sugerencias especialmente de C. Tresmontant, M. Artigas y 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 –al menos como hipótesis, si no tesis probada– 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.

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)¹.

¹ X. ZUBIRI, *Sobre el origen del hombre*, en “Revista de Occidente” 1964.

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 a 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.

No es preciso subrayar que el origen creado del Universo entero postula la perspectiva trascendental propia de la metafísica o filosofía primera, en cuyo horizonte irrestricto acontece la divina Revelación que Dios Creador hace del misterio de su íntima vida trinitaria, a cuya participación invita al hombre en la historia salvífica, por un designio benevolente de su Voluntad (Ef 1 y 2)².

Es indudable, por otra parte, 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). 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. Mas 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*

² Sobre este tema, cfr. J. FERRER ARELLANO, *Filosofía de la religión*, Madrid 2000, 25 ss.

*seguro de la ciencia y lo que sólo tiene un valor simplemente hipotético*³, 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. Desenmascararlas, poniéndolas en evidencia, es uno de los objetivos que aquí me propongo.

Me propongo mostrar también en esta última parte la superficial insuficiencia pseudoargumentativa 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 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 esta 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*”⁴, 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

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

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

bíblicos. Su reacción no fué –asegura él– hacerse agnóstico ni ateo; sino que simplemente dejó su iglesia, fascinado por la ciencia; y añade: “Tal es, así lo creo, el origen del *hechizo jónico*: preferir las 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 más del cientifismo absoluto y excluyente, al que nos referíamos en la III parte, que pretende juzgar toda la realidad utilizando como metro la ciencia natural. Es cierto que el pensamiento, la libertad, la decisión moral, e incluso las experiencias místicas del hombre, –“*corpore et anima unus*”– se encuentran entrelazados con neuronas, genes y carbohidratos. De ahí su apariencia de verdad. Pero el materialismo científico es falso porque sostiene que no somos nada más que neutrones, genes y carbohidratos; eliminando “*a priori*” cualquier dimensión trascendente a lo material que de cuenta de las exigencias inteligibles del comportamiento humano.

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

Wilson recuerda el caso de *Galileo*. Sus jueces pretendían que el heliocentrismo era contrario a una serie de pasajes de la Biblia donde se habla de que el sol se mueve y la tierra está quieta. Olvidaban lo que se sabía desde siempre (San Agustín lo explica claramente) que la intención de la Biblia no es enseñar astronomía, y

que, cuando hablan de fenómenos astronómicos, los autores sagrados emplean las ideas comunes de su época. La revelación divina no pretende enseñarnos física. 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 resolver⁵.

Pascal decía que somos “cañas pensantes”. Nuestro primer deber es aprender a usar correctamente la noble facultad de pensar, y evitar que la caña sea zarandeada por todos los vientos (de los que no faltan algunos –a los que aludía Saulo de Tarso– de origen tan turbio como inquietante (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

⁵ Cfr. La recensión a la obra de Edward O. Wilson de M. ARTIGAS, en *Aceprenta 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”

dice el salmista: “Dijo en insensato en su corazón, no hay Dios” (Sal 13, 1; 52, 1).

CAPÍTULO I

EVOLUCION Y CREACION.

1. Evolucionismo y cristianismo.

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 original¹.

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,

¹ PÍO XII, Carta encíclica *Humani generis* (nn 29 y 30). JUAN PABLO II ha afirmado que “corresponde precisamente a la filosofía someter a un examen crítico el modo en que los resultados y las hipótesis se adquieren; separar de las extrapolaciones ideológicas la relación entre teorías y afirmaciones singulares; situar las afirmaciones naturalistas y su alcance, de modo particular el contenido propio de las afirmaciones naturalistas”. (*Alocución*, 20-IV-1985).

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 teoría².

2 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.

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"³. Es inaceptable el evolucionismo materialista, que intenta explicar todas las dimensiones del universo y del hombre mediante puros procesos materiales. "La evolución, en efecto, presupone la creación; la creación en el contexto de la evolución se plantea como un acontecimiento que se extiende en el tiempo –como una creación continua– en la cual Dios se hace visible a los ojos del creyente como Creador del cielo y de la tierra". No hay, pues, evolución creadora, sino creación "evolvente"⁴.

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

4 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

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-científicas⁵.

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*".

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.

⁵ Cf. E. PIGANI, *Bye Bye Darwin*, en "Psychologie", Agosto 1991, 20 ss.

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

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

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

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

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

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 la 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 teología⁶.

“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”⁷.

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

⁶ 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.

⁷ 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.

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

2.1 Las pruebas fundamentales del hecho evolutivo.

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 *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 los avances de la

Genética. Luego, la biología molecular ha pasado a constituir otro argumento básico del evolucionismo⁸.

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 Africa 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.

8 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.

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*⁹.

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 ambiguo¹⁰.

9 Cf. M DELGADO, Sobre el origen del hombre, Palabra, Mayo, 1996 70–71.

10 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).

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

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

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 antireacionista"*, 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 microscópica¹¹. 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.

2.2. Del big-bang a la estabilización de la materia

El modelo del Big-Bang, la Gran Explosión¹² frecuentemente admitido en la actualidad (si bien en modo alguno probado)¹³,

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

12 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

calcula que la edad del universo estaría comprendida entre los 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 la estrellas y las galaxias. Las reacciones nucleares en el interior de las estrellas producirían los elementos más pesados, que se desprenderían por el espacio en las explosiones de estrellas y serían el material de donde se formarían planetas como la Tierra"¹⁴.

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

explosión o qué pudo haber antes. No sabemos si nuestro universo tiene parientes – otras regiones en expansión muy alejadas-. No entendemos por qué las constantes fundamentales de la naturaleza tienen los valores que tienen. La teoría de la gran explosión está respaldada por abundantes indicios: explica la radiación cósmica de fondo, la concentración de elementos ligeros y la expansión de Hubble. Por tanto, lo más seguro es que cualquier nueva cosmología incluirá el modelo de la gran explosión.

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

14 M. ARTIGAS, *Ibid*, 118.

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 vida¹⁵.

2. 3 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 Meller –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

15 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.

necesarios para construir moléculas más rudimentarias que los aminoácidos ADN y HRN, en un ambiente quizá frío. Según ellos, bastaron diez millones de años para que la vida apareciera y evolucionase sobre la tierra, en charcas pequeñas, en el interior quizá de las rocas de la corteza terrestre o en pequeñas ensenadas que, al evaporarse, concentran los compuestos orgánicos. Otros como Juan Oró sostienen que la vida tendría su origen en otras regiones del espacio y habría llegado a la Tierra por choque de meteoritos. Los enigmas que quedan sin explicar en estas y otras teorías propuestas¹⁶, 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”¹⁷–: 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 inorgánicos¹⁸.

¹⁶ 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).

¹⁷ 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.

¹⁸ 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

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 evolvente*.

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

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

Es tal la incoherencia de los defensores del mecanicismo vital que contrariamente al caso de la máquina, cuya estructura "ordenada" reconocen obviamente debida a la intervención extrínseca de un artífice inteligente, tienen el coraje de negar absolutamente semejante intervención para el mecanicismo de la vida, inmensamente más complejo, atribuyéndolo al simple efecto evolutivo del juego causal de las ciegas fuerzas fisicoquímicas. ¡Es la destrucción del sentido común!¹⁹.

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”.

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

El misterio es cómo pueden estas estructuras moleculares complicadísimas y microscópicas dominar la materia hasta asumirla desde fuera y elevarla hasta su "inmanente" actividad conservadora, hasta su capacidad de "autorreconstrucción" y "autorreproducción". Este es el secreto de la vida y de su trascendencia, de su misterio. Examinemos este misterio del origen de la biosfera y –en el apartado siguiente– de sus progredientes grados de vitalidad en 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 ser²⁰. 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

20 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.

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 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*"²¹.

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

21 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*).

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)²².

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.

Darwin propuso en 1859 que la selección natural, que actuaría sobre variaciones hereditarias, es el principal motor de la evolución,

22 Cf. C. TRESMONTANT, *L'histoire de l'Universe 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.

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*”, nº 40, 1980, 46-53), S. KAUFMANN (*The Origins of Order*, New York, 1993). La teoría del “equilibrio puntuado” niega el gradualismo en los cambios evolutivos –en la que tanto insiste el darwinismo– que serían grandes y bruscos períodos de estabilidad (cfr. artículo de F. J. AYALA, *La evolución del darwinismo*, en “*Investigación y ciencia*”, nº 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 creative*). *La historia pasada no puede explicar la novedad de ser emergiendo en su seno*²³.

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

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 nada²⁴.

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 concebible²⁵. 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.

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

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

25 A. DAUVILLER, *Les hipótesis cosmogónicas*, París 1965, 118.

Sea de ello lo que fuese, tampoco importa demasiado, pues ya observó Sto. Tomás de Aquino²⁶ 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 excluido 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.

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

26 *Contra Gentes*, cc. 31–38.

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 ateo al sueño mítico para que se salve así el dogma intocable del ateísmo (postulado para salvar la libertad humana: ese "existencialismo que es un humanismo"). Debería ser el Universo de otra manera para que fuese tolerable; para que encajase con el dogma del ateísmo. "Dijo el insensato en su corazón –sentencia el salmista (Salm 13,1)–: "No hay Dios". Siempre ha sido así, Pero la información de las cosmogénesis científicas de este fin de siglo, presta especial tensión dramática (he ahí el "drama del humanismo ateo" del que escribió de Lubac) –tragicómica– a la vieja aserveración del Espíritu Santo. El ateísmo no es una filosofía. Es la expresión de una preferencia subjetiva; en una fe irracional, que renuncia a pensar.

Lo racional es el monoteísmo trascendente y creador. El ateísmo ha consistido siempre en atribuir o conferir al Universo los caracteres del ser tomado absolutamente, o del ser absoluto trascendente, es decir, Dios: la suficiencia ontológica, la aseidad, la eternidad, la inmutabilidad, la inalterabilidad degradatoria. Justamente, lo que siempre pensaron los viejos teólogos hebreos: el ateísmo es secretamente –a veces no tan secretamente– una idolatría, y el culto a la adoración del Universo o de la Naturaleza divinizada. Tal como lo escribió un conocido rabino fariseo que se convirtió en discípulo de Ieschoua de Nazareth, el rabino Schaoul de Tarso, Paulos de sobrenombre romano, en una carta que escribió a los cristianos de Roma, en el 57 o 58 (Rm 1,18 ss)²⁷.

27 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,

2.4. 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 presunto²⁸ 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 *autrolopithecus* africanos (entre 4,5 y dos millones de años), seguidos del *homo habilis* (desde 2,3 a 1,5 millones de años), el *homo erectus asiático* (se habla también de *homo ergaster*, entre 2 y 1 millones de años, en África), y de *homo sapiens*. Se trata de un terreno en el que existen muchas incertidumbres y frecuentemente se producen novedades que obligan a cambiar los esquemas. Intuyo que dentro de veinte años, con las investigaciones de Atapuerca y de otros yacimientos

que ese Absoluto y necesario que se impone con ocasión de cualquier experiencia humana: si algo existe, algo existe necesariamente, porque el ser es trascendental, trasciende el orden de la finitud. El Absoluto es, pues, trascendente al orden de participación finita en el Ser y su causa creadora, en tanto que Ser irrestricto e imparticipado. El ateísmo es, pues, una desvinización 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.

28 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.

descubiertos después, se propondrá otro modelo bastante distinto de los actuales. (“Et ita porro”)²⁹.

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)³⁰

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

²⁹ 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.

³⁰ LÓPEZ MORATALLA, *Origen monogenista*, cit. 230 ss.

espíritu del hombre y el de los animales superiores no es ciertamente más que una diferencia de grado, y no de especie"³¹.

Pero si la trascendencia de la vida respecto al simple plano mecánico físicoquímico 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 montaña³². No hay duda de que se trata de una entidad experimental: antes no existía, y ahora existe. Y el hecho de que sea intrínsecamente inmaterial es un dato de la conciencia y la reflexión de todos. He aquí pues una entidad experimental totalmente

31 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").

32 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.

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)³³.

La reducción de toda la realidad al puro plano material físicoquímico, 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 inferiores³⁴.

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

34 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

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, oponemos 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"³⁵.

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*

esas promesas nunca se cumplen.

35 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).

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*³⁶. 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"³⁷. 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,

36 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).

37 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.

propio de algunos ambientes protestantes, en especial de USA³⁸. 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 teoscsmogonías 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 complejíssimos 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 tiempo, admitiendo períodos siempre más largos para el desarrollo de la vida sobre la tierra. Como si con este

³⁸ 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.

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”, uan 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 Darwiniana (como es sostenido casi unánimemente) entonces este tipo de evolución habrá sido menos veloz con fuerte campo magnético terrestre (...) la evolución debería haber acontecido mucho más lentamente en tiempos prehistóricos con una débil irradiación cósmica con respecto a hoy con una elevada irradiación y frecuentes mutaciones”.

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

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 menos³⁹. *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 Demócrito⁴⁰. *O bien* se

39 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.

40 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

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 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*

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 excelente libros que ejemplifican muy eficazmente lo absurdo del intento de explicación por el azar de las maravillas de la creación en cualquiera de los seres de la escala óptica, en el macrocosmos, en el microcosmos (como el difundido de J. SIMON, *A Dios por la ciencia*, Sevilla 1985).

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?⁴¹. Esta teogonía

41 "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 Entzweiung; la alineación de la sustancia divina, die Entfremdung, son necesarios a

trasladada por Engels al registro materialista, afirma que el único Ser, o el Ser absoluto, es no la Conciencia, como en Hegel, sino la Materia, está en auto-génesis, en auto-desarrollo, *Selbsterzeugung*, nos dice Marx.

El análisis propuesto por Aristóteles al que aludimos antes, muestra que el 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 pensantes⁴².

Tomás de Aquino presenta la argumentación aristotélica de un modo más radical, en la perspectiva metafísica, trascendental, que permite alcanzar distintamente al Dios trascendente y creador. En efecto: el que es capaz de suscitar la menor brizna de ser, que no sea mera organización de lo que ya existe o mero despliegue formal de virtualidades precontenidas en él –es decir, verdadera "epigénesis" o novedad de ser– es capaz de dar el ser haciendo "que sea" todo cuanto es, al mundo en su integridad; y ello porque el ser es un valor "trascendental": omniabarcante, omniconstituyente, de todo cuanto

la génesis del Absoluto. El mal no es ajeno a la esencia divina. Es necesario que el Absoluto supere, die Aufhebung, su propia alienación para volver a sí mismo y acceder así a su propia plenitud, con miras a llegar a ser finalmente, El Espíritu Absoluto. La creación del mundo no es más que la alienación de la Scie divina. La teogonía hegeliana no es politeísmo, sino monista. Pero conserva de las antiguas mitologías los elementos sustanciales que no pueden disimular ni transformar radicalmente con su conceptualización. Y cuando esta teogonía es actualizada, proponiéndose en vez de una génesis del Espíritu absoluto una autogeneración –Selbsterzeugung de la materia (Marx)– esa transposición, esa inversión, no cambia en nada el carácter fundamentalmente mitológico de la teoría propuesta".

"Siempre se trata, como docé S. IRENEO a propósito de la gnosis de Valentín, de una mitología trágica y de una tragedia fantástica. (Adv. Haer I, IV, 3)". "Un análisis objetivo y fiel nos inducirá inevitablemente a admitir con Aristóteles que el mundo real con todo lo que contiene presupone y prerrequiere un Ser en acto que sea Vida y Pensamiento. "Si no se adopta nuestra explicación, el mundo debería venir de la Noche, de la Confusión general y del No-ser, lo cual es absurdo". C. TRESMONTANT, *Como se plantea hoy...* cit. 363.

42 Ibid. Cf. ARISTÓTELES, L, 6, 1071 b; 7, 1072. C. TRESMONTANT se apoya en el Estagirita; pero es evidente la inspiración de la 5ª y 4ª Vías de TOMÁS DE AQUINO, que implican la perspectiva trascendental de la participación en el ser más allá del horizonte del genial pensador griego.

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. Journet¹ *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*

¹ 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).

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 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* escribe²: "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"³.

“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"⁴. Toda la naturaleza aparece así como el despegue de la

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

3 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.

4 TOMÁS DE AQUINO, *In octo libros Physicorum Aristoteles Expositio*, Marietti,

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 simiescos, capaces de producir fuego y de fabricar utensilios, *no serían descendientes de la primera pareja bíblica*, ni en modo alguno hermanos nuestros. De ahí el que pudieran haber aparecido en diversos puntos del globo y en diversos momentos del tiempo.

Aquí se proponen dos hipótesis diversas. La *primera* (I) supone que una moción divina ha corrido por toda la creación activándola a superarse a sí misma. Esta divina activación finalizará en seres, que sin ser filosóficamente hombres, es decir, *sin estar dotados de un alma espiritual e inmortal*, con facultades psicológicas más avanzadas que las de los chimpancés, aunque muy parecidos anatómicamente al "homo sapiens" –serían homínidos prehumanos. Aquellas facultades (imaginación más desarrollada), explicarían toda la industria del paleolítico inferior. El primer hombre, en el sentido filosófico del término, dotado de un alma espiritual e inmortal, sería posterior a ellos. Sólo el "homo sapiens" pudo ser elevado por Dios al estado sobrenatural⁵, 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

Torino-Roma 1965, libro 2, cap. 8: lecc. 14, n. 268.

⁵ Pedro TERMIER: *El gozo de conocer*. BERGONIOUX Y GLORY: *Los primeros hombres*, Toulouse, 1943, 96.

encontraríamos en presencia de una raza de *verdaderos hombres*, anteriores a Adán –*preadamitas*–⁶, no de prehombrs, de procedencia monogénica o poligénica y sometidos a un proceso evolutivo, pero *destinados a desaparecer completamente y cuya suprema finalidad*, a los ojos de los teólogos, podría ser, por ejemplo, la 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)

6 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 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.

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, etc⁷, 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

⁷ Es la opinión de SANTO TOMÁS, *S. Th* I, 94, a. 3; I, 101, a. 1 y 2.

comienza a venirle de la cruz de Cristo, a elevarse, tras una *evolución* extraordinaria y *ascensional*⁸.

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.

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.

⁸ Hay numerosas revelaciones privadas que privilegian esta IV hipótesis (completada con algunos elementos de la V). Por ejemplo A. C. Emmerich y María Valtorta.

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"⁹.

⁹ 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

El Magisterio de la Iglesia no se ha vuelto a pronunciar, en tono solemne, sobre este tema desde el año 1950 en la *Humani generis*: "Más tratándose de otra hipótesis, a saber, del llamado poligenismo, los hijos de la Iglesia no gozan de la misma libertad, pues los fieles cristianos no pueden abrazar la teoría de que después de Adán hubo en la tierra verdaderos hombres no procedentes del mismo protoparente por natural generación. O bien, que Adán significa cierta pluralidad de protoparentes; ya que *no se ve claro como esta sentencia pueda compaginarse con lo que las fuentes de la verdad revelada y los documentos del Magisterio de la Iglesia enseñan acerca del pecado original*, que procede del pecado verdaderamente cometido por un sólo Adán, y que difundiéndose a todos los hombres por la generación, es propio de cada uno de ellos".

En los últimos años se han multiplicado los intentos de hacer compatible el pecado original y el pecado poligenista de la humanidad. 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 originaria¹⁰.

2 Hominización, humanización y cristofinalización

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.

10 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.-

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. Polo¹¹ 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.

¹¹ 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).

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.

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 especificación¹².

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?

¹² 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.

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 años¹³; 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)¹⁴.

¹³ 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.

¹⁴ 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

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 especies del género *homo*, no sigan la estrategia de la adaptación, es decir, que puedan irradiar sin adaptarse. La hipercerebralización no se debe entender como un procedimiento adaptativo, sino como un modo de liberación de la necesidad de adaptarse.

El género *homo* es técnico, fabrica instrumentos y la fabricación de instrumentos debilita cada vez más la necesidad de adaptación al medio. Se ve que la línea que lleva el *homo sapiens* se puede describir como un proceso de independización del medio¹⁵.

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 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.

15 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

El ser bípedo tiene la cabeza en posición levantada respecto de su cuerpo; la cabeza del cuadrúpedo es perpendicular respecto respecto del suyo; la cabeza del bípedo es ocupada en su mayor parte por el cerebro; en cambio en el cuadrúpedo el cerebro es una parte pequeña 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 potencial¹⁶, 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.

1997, fasc. 2. Cf. nota 5.

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

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

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

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

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 indisolubles, 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.

Gehlen¹⁷, 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

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

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*.

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 escuchar¹⁸. *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,

¹⁸ 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.

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 conveniente¹⁹.

19 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

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 hombre²⁰.

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 de 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 preveían las conductas de los otros humanos” (203).

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

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

ocasión de la concesión del premio "Príncipe de Asturias" de 1997 a los investigadores del yacimiento de Atapuerca).

²⁰ J. L. ARSUAGA, *El collar de neandertal. En busca de los primeros pensadores*, Madrid 1999.

es antecesor directo de los neandertales, que vivieron hace unos 80.000 años.

Pretenden oponerse así a quienes los consideran una raza arcaica del *Homo sapiens*, fundándose en razones –más fiables que las paleontológicas– de Genética y Biología molecular. Los genomas –o diferencia de fósiles– son fuentes objetivas de datos, porque –como dice Allan C. WILSON, el profesor de bioquímica de Berkeley y autor de la teoría de la *Eva africana*–, se basa en secuencias genéticas empíricamente verificables, no cualificadas por ningún proceso evolutivo previo, e inmunes, por ello, a ser moldeadas por prejuicios teóricos e ideologías apriorísticas²¹.

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

21 Cf. Capítulo anterior, apartado primero.

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 fósiles²².

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.

22 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.

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 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 gemeleridad 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 sexual²³

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 nota²⁴). También se han realizado estudios sobre el cromosoma, que

²³ 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.

²⁴ 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 evolucionada 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 hereda directamente del padre, los resultados están también de acuerdo con el modelo del origen africano reciente (aunque el oriente próximo constituye otra posibilidad)²⁵.

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

se datan en sólo hace unos 100.000 años, en África o alrededores, 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 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.).

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

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 proceso²⁶.

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

²⁶ Ian TATTERSALL, *De África ¿una... y otra vez?*, "Investigación y ciencia" n. 249, junio 1997, 28. Cfr. N. LÓPEZ MORATALLA, *Origen monogenista*, cit.

cosa que cualquier ser humano hubiera hecho: ¿cual? Tomar agua del lago. No sabe *lo que es* el agua. Sí A,B. Pero, para el mono, A no es general; si ejerciera la inteligencia, pensaría que el fuego se apaga con el agua, que el agua esté en el cubo o no esté en el cubo es igual: en cualquier caso, es agua. Y además hay otra cosa: si me falta agua, me la procuraré, lo que al chimpancé no se le ocurre.

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

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

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

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

La vida intelectual es la suspensión de la acción práctica, que es sustituida por otro tipo de actividad que se caracteriza precisamente porque es capaz de llegar a objetos universales o a ideas generales, a considerar consistencias, como que el "agua es agua" (por tanto, que el agua esté en un cubo, o que el agua esté en un lago no la modifica en sí misma). El agua práctica, física, es siempre particular; el agua pensada, aunque no ahogue ni calme la sed, es agua en general, abstracta, y no una realidad física práctica²⁷.

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

²⁷ ANTONIO MILLÁN PUELLES acentúa la irrealidad objetiva y la extiende a los proyectos. Véase su libro *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid 1990.

específica, sino una dimensión vital que surge y se despliega en cada uno de modo personal e irreductible. Según la inteligencia, cada uno de nosotros es superior a la especie biológica humana. (Es la raíz, en el orden operativo, de la personalización, que radica –a su vez, en el orden constitutivo– en la subsistencia respectiva o coexistencial)²⁸.

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.

28 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.

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 nivel²⁹.

¿Cómo aparecen *las leyes naturales*? Según una historia que muchos hacen comenzar en el *big bang*, una historia o un tiempo anterior a la evolución biológica, la cual supone la existencia de átomos pesados. Lo cierto es que estas leyes *no pueden ser incumplidas*, sino que según cierto estado energético aparecen unas leyes, y según otro estado energético aparecen otras (por la emergencia de lo nuevo, como ocurre en la aparición de la "biosfera" –vitalización de la materia estabilizada– que implica leyes biológicas radicalmente nuevas, como veíamos). Es decir, son leyes que expresan estados energéticos distintos; son leyes naturales, pero tienen en común que imponen una necesidad física. No son leyes de libertad.

²⁹ F. J. AYALA, una autoridad mundial en evolucionismo, (Cfr. *La evolución del hombre*, en "Ciencia y sociedad", Madrid 1998, 246 ss.), argumenta, desde su personal condición de no-creyente, que las normas de la moralidad no son productos de la evolución biológica, sino de la cultural; emergen como consecuencia de las tradiciones sociales y religiosas. Estas emergen del libre comportamiento del hombre en sociedad ("animal político", que precisa de los demás hombres y de las tradiciones culturales de su entorno convivencial para existir y realizarse como hombre) constitutivamente religado a su Creador.

La libertad abre un ámbito diferente, que no tiene nada que ver con lo físico. 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 progenitores³⁰

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)”³¹

³⁰ Cfr. Antonio RUIZ RETEGUI, *La pluralidad humana*, “Annales Theologici”, vol. 11, 1997, 67-109. N. LÓPEZ MORATALLA, *Origen monogenista*, cit., 229 ss.

³¹ 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*,

*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".

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

“Eph. Mar. 49 (1999) 53-125. Un resumen puede verse en *Actas del XX Simposio Int. De Teol. De 1999*. Pamplona, 324-342

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”³², 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, discontinuo*³³; 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;

32 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Pedagogo*, I, 6.

33 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).

téngase ante todo cuidado en el movimiento de descenso del Verbo de Dios que, siendo perfecto, asume una naturaleza imperfecta"³⁴. 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"³⁵.

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 elegidos³⁶. Es, pues, el

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

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

36 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 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

fruto de la libre cooperación del hombre, con el don salvífico de Dios, que deriva de la plenitud desbordante de la gracia de Cristo constituido en la Cruz Cabeza de la nueva humanidad (nuevo Adán), que será, en su consumación final, el Reino escatológico de la Jerusalén celestial (Ap 21,2) "ubi pax erit, unitas plena atque perfecta"³⁷, 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

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.

37 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.

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 inmolidado* (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).