

## **TESIS DOCTORAL**

Título	CREACIÓN Y EVOLUCIÓN. FUNDAMENTOS PARA UNA FILOSOFÍA DE LA CREACIÓN EVOLUTIVA
Realizada por	<i>Dr. Ricard Casadesús Castro</i>
en el Centro	<i>Facultat de Filosofia</i>
Y en el Departamento de	<i>Filosofia Teorètica i d'Història de la Filosofia i de la Ciència</i>
Dirigida por	<i>Prof. Dr. Manuel García Doncel, S.J.</i>



*Para buscar una solución deberíamos esperar hasta haber reunido pacientemente suficientes elementos de juicio y tener de esta manera esperanza fundada de encontrarla. Pero si fuéramos tan razonables que nuestra curiosidad no nos hiciese impacientes, es probable que nunca habríamos creado la Ciencia y nos habríamos contentado con vivir día a día nuestras vidas insignificantes. Por eso, nuestro espíritu ha reclamado imperiosamente la solución, aun antes de que estuviese madura, e incluso cuando no poseía sino luces vagas que no le permitían propiamente alcanzarla, sino, a lo más, adivinarla.*

Henri Poincaré, Prefacio a *Leçons sur les hypothèses cosmogoniques*



## AGRADECIMIENTOS:

Quiero agradecer, en primer lugar, a mi familia, que ha sufrido las inconveniencias de lo que supone la dedicación al estudio y redacción de una tesis doctoral, y de la investigación en general. Especialmente, dedico esta tesis a mi padre Ricard, quien la vio empezar desde su larga enfermedad, y que seguro la ha visto finalizar desde el cielo. Agradezco a tantos profesores y colegas por sus aportaciones significativas durante el desarrollo de esta amplia investigación. De entre ellos, quiero hacer una mención especial a quien ha sido el director de esta tesis, el P. Manuel García Doncel, S.J., por ser la *comadrona* (como diría el buen Denis Edwards) que me ha ayudado mucho a la gestación de la misma, y con quien me une la pasión por el saber, y la dedicación al diálogo entre la Ciencia, la Razón y la Fe. Por todo lo que he aprendido contigo de cosmología, filosofía de la ciencia, teología... y sobre todo de Rahner, tu maestro y amigo, ¡gracias Manuel!



## ÍNDICE

ABREVIATURAS UTILIZADAS	11
INTRODUCCIÓN	15
0.1 Estructura de esta tesis	17
0.1.1 La Metafísica de la creación de Santo Tomás de Aquino	17
0.1.2 La evolución como descubrimiento científico moderno	19
0.1.3 Intentos de reflexión cristiana sobre la evolución	21
0.2 Objetivos de esta tesis	24
PARTE I: LA METAFÍSICA TOMASIANA DE LA CREACIÓN DEL UNIVERSO	25
<b>Capítulo 1: Historia del dogma de la creación hasta las formulaciones de Santo Tomás</b>	27
1.1 La creación <i>ex nihilo</i> en la Biblia, la Patrología y los Concilios anteriores a Santo Tomás	28
1.2 Contexto histórico-metafísico de Santo Tomás: la recepción de las obras de Aristóteles y los filósofos árabes	37
1.3 Tratados tomasianos sobre la creación desde el <i>Comentario a las Sentencias</i> hasta la <i>Suma Teológica</i>	48
1.4 La Trinidad y la creación: vestigios y atribuciones	50
<b>Capítulo 2: El concepto tomasiano de «creación <i>stricto sensu</i>»</b>	55
2.1 La creación de entes subsistentes por la donación del <i>esse creatum</i>	57
2.2 Principio de extranihilidad y sentido preciso del «ex nihilo» en la creación	64
2.3 Creación divina sin cambio como «relación creatural»	68
2.4 Entes que Santo Tomás considera creados <i>stricto sensu</i> . <i>In principio</i> y ulteriormente	74
<b>Capítulo 3: El concepto tomasiano de «creación <i>lato sensu</i>»</b>	79
3.1 Utilización de la creación en este sentido lato desde el <i>Comentario a las Sentencias</i> hasta la <i>Suma Teológica</i>	79
3.2 Relación entre causa primera y causas segundas	87
3.3 Perfección de las creaturas y sentido de su causalidad frente al extremo del ocasionalismo	94
3.4 Concepción tomasiana de creaturas originadas por distinción y como ornato	103
<b>Capítulo 4: Las tesis tomasianas sobre la creación y el origen temporal del universo</b>	107
4.1 Demostrabilidad filosófica de la creación y no de su carácter temporal	109
4.2 Posibilidad metafísica de la creación del universo <i>ab aeterno</i>	109

4.3 Invalidez de la física aristotélica sobre la eternidad del universo	113
<b>Capítulo 5: Las tesis tomasianas sobre la conservación, el gobierno y la finalidad del mundo</b>	119
5.1 La conservación como creación continua y el papel de las causas segundas en ella	121
5.2 El gobierno del mundo como efecto de la Providencia divina	125
5.3 El concurso inmediato y simultáneo de Dios	129
5.4 Dios como causa final de la conservación	133
PARTE II: EL DESCUBRIMIENTO CIENTÍFICO DE LA EVOLUCIÓN DEL UNIVERSO	137
<b>Capítulo 6: La cosmo-bio-antropo-evolución</b>	139
6.1 La evolución cósmica	140
6.2 La evolución de la vida	149
6.3 La Teoría de la Evolución de Darwin	153
6.3.1 Antecedentes de la Teoría de la Evolución	154
6.3.2 La metodología de Darwin	156
6.3.3 Influencia de la epistemología científica en Darwin	164
6.4 Análisis epistemológico de la Teoría de la Evolución	168
6.5 El darwinismo filosófico	172
6.6 La Teoría Sintética de la Evolución	175
<b>Capítulo 7: Actualizaciones críticas de la Teoría de la Evolución</b>	181
7.1 El neutralismo de King y Kimura	182
7.2 El equilibrio puntuado o intermitente de Eldredge y Gould	183
7.3 La Teoría Evo-Devo (Evolución-Desarrollo)	184
7.4 La simbiogénesis	185
7.5 La transferencia horizontal de genes.	187
7.6 Los descubrimientos recientes en Paleontología y Paleoantropología	188
7.6.1 Los primeros descubrimientos de la humanidad	189
7.6.2 La década de los noventa del s.XX	192
7.6.3 Los últimos descubrimientos	194
7.6.4 Genética y Paleoantropología	196
7.7 La evolución de la inteligencia y el surgimiento de la conciencia	197
7.7.1 El aumento del volumen del cerebro y de la complejidad cerebral	197
7.7.2 La teoría de la mente y la capacidad de abstracción	200
7.7.3 La conciencia, la inteligencia social y el comportamiento	202
PARTE III: ENSAYOS DE FILOSOFÍA CRISTIANA DE LA EVOLUCIÓN	205
<b>Capítulo 8: La evolución como metafísica de la unión en Pierre Teilhard de Chardin</b>	207



8.1 El sistema teilhardiano: la metafísica de la unión	211
8.2 La teoría de la Creación de Teilhard: el ser como unión	214
8.3 La filosofía de Teilhard, ¿una filosofía de lo múltiple?	221
8.4 La ley de centro-complejidad	224
8.5 Dialéctica de lo personal	226
8.6 Centricidad y conciencia en Teilhard de Chardin	228
8.7 El carácter teleológico y complejo de la evolución teilhardiana: el tercer infinito	232
8.7.1 El aumento de la complejidad	235
8.7.2 La vectorización de la complejidad: ortogénesis	237
8.8 El carácter divino de la evolución teilhardiana	238
<b>Capítulo 9: La evolución como autosuperación potenciada por la acción divina en Karl Rahner</b>	243
9.1 Introducción a la filosofía trascendental de Rahner	244
9.1.1 Metafísica del conocimiento del ser humano como espíritu en el mundo	244
9.1.2 Antecedentes a la filosofía trascendental de Rahner	253
9.2 Intuición fundamental de Rahner 1961 sobre la hominización	253
9.2.1 La afinidad entre espíritu y materia	257
9.2.2 La autorrealización como autosuperación o autotranscendencia activa	260
9.2.3 La creación del alma espiritual	265
9.2.4 Reacciones a la intuición rahneriana de 1961	268
9.3 Reflexiones ulteriores de Rahner sobre la evolución	271
9.3.1 Teología evolutiva del mundo, la biosfera y el hombre	272
9.3.2 Principios teológicos fundamentales de la evolución	277
9.3.3 Evolución del mundo material-espiritual y la humanación de Dios	280
9.3.4 Reacciones a la concepción global de Rahner sobre la evolución	283
9.4 El influjo de Teilhard de Chardin en Rahner.	287
<b>Capítulo 10: La evolución como metafísica dinámica del <i>ser-cómo-amor</i> en Ferdinand Ulrich y Hans Urs von Balthasar</b>	293
10.1 La necesidad de una nueva metafísica del ser	293
10.1.1 La recuperación del ser	295
10.1.2 La diferencia real entre ser y ente	296
10.1.3 El problema de la unidad del ser	298
10.1.4 Los diferentes niveles de relación del ser	300
10.1.5 La jerarquización de los trascendentales	302
10.2 El ser como amor que se da	308
10.3 La libertad ontológica del ser como don	310
10.4 La ontología dinámica ascendente	312
10.5 La autosuperación creativa	313
10.5.1 El surgimiento de la materia prima	316
10.5.2 La creación del alma humana como unión materia-forma	317

10.6 La finitización como dialéctica personal del don	319
10.7 La evolución como ontología del devenir	321
CONCLUSIONES	329
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	335
Fuentes y obras clásicas	335
Bibliografía secundaria	339

ABREVIATURAS UTILIZADAS

a.	artículo
ADN/DNA	Ácido desoxirribonucleico
Ap	<i>Libro del Apocalipsis</i>
ARN/RNA	Ácido ribonucleico
Be	Berilio
ca.	circa
cap.	capítulo
C	Carbono
°C	grados centígrados o Celsius
Cfr.	Conferatum
CFF	K. Rahner, <i>Curso Fundamental sobre la Fe</i>
Col	<i>Carta de san Pablo a los Colosenses</i>
col.	colección
cols.	columnas
Com. Sent.	Santo Tomás de Aquino, <i>Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo</i> , Textum Parmae 1856 editum.
Com. Fis.	Santo Tomás de Aquino, <i>Comentario a la Física de Aristóteles</i> , Textum Leoninum Taurini 1954 editum.
Conf.	San Agustín, <i>Confesiones</i> , B. G. Teubner, Lipsiae, 1898.
d.	distinctio
D	Deuterio
De aeternitate	Santo Tomás de Aquino, <i>De aeternitate mundi contra murmurantes</i> , Textum Leoninum Romae 1976 editum.
De Civ. Dei	San Agustín, <i>De Civitate Dei</i> , edición crítica de J. P. Migne, <i>Patrologia Latina</i> , vol.41, París, 1855.
De Gen. ad litt.	San Agustín, <i>De Genesi ad Litteram</i> , edición crítica de J. P. Migne, <i>Patrologia Latina</i> , vol.34, París, 1855.
De Potentia	Santo Tomás de Aquino, <i>Quaestiones disputatae de Potentia Dei</i> , Textum Taurini 1953 editum.
De Veritate	Santo Tomás de Aquino, <i>Quaestiones disputatae de Veritate</i> , Textum Leoninum Romae 1970 editum.

De Virt.	Santo Tomás de Aquino, <i>Quaestiones disputatae de Virtutibus in communi</i> , Textum Taurini 1953 editum.
Ed.	Editorial
ed./eds.	edición/editores
et al.	et alii
Fe	Hierro
fr.	fragmento
Gn	<i>Libro del Génesis</i>
GS	Concilio Vaticano II, constitución pastoral <i>Gaudium et Spes</i>
H	Hidrógeno
He	Helio/ <i>Carta a los Hebreos</i>
HG	Pablo VI, encíclica <i>Humani Generis</i>
Is	<i>Libro de Isaías</i>
Ibíd.	Ibídem
Jb	<i>Libro de Job</i>
Jn	<i>Evangelio de Juan</i>
K	grados Kelvin
lect.	lectio / lecture
Li	Litio
Ma	millones de años
2Mac	segundo <i>Libro de los Macabeos</i>
Met.	Aristóteles, <i>Metafísica</i> , ed. y trad. por A. Pierron y C. Zévort, <i>La Métaphysique d'Aristote</i> , Ébrard & Joubert, París, 1840.
N	Nitrógeno
O	Oxígeno
p./pp.	página/-s
q./qq.	quaestio/-es
Ro	<i>Carta de san Pablo a los Romanos</i>
S	Azufre
Sab	<i>Libro de la Sabiduría</i>
Sal	<i>Libro de los Salmos</i>
Si	<i>Libro del Sirácida</i>

ScG.	Santo Tomás de Aquino, <i>Summa contra Gentiles</i> , Textum Leoninum emendatum ex plagulis de prelo Taurini 1961 editum.
s./ss.	siglo-s/ siguientes
S.Th.	Santo Tomás de Aquino, <i>Summa Theologiae</i> , Textum Leoninum Romae 1888 editum.
trad.	traducción
vol.	volumen



# **INTRODUCCIÓN**





## 0.1 Estructura de esta tesis

La tesis está dividida en tres partes. En la primera parte, que consta de cinco capítulos, se expone la visión clásica de la creación en Santo Tomás de Aquino en lo que nos sirve para relacionarla con la evolución. En la segunda parte se presentan en dos capítulos las bases científicas originarias y recientes de la evolución global (cósmica, biológica y antropológica). Por último, la tercera parte está constituida por tres capítulos, que son ensayos sobre filósofos contemporáneos (Pierre Teilhard de Chardin, Karl Rahner, y Ferdinand Ulrich y Hans Urs von Balthasar), que combinan ambas cosas, como intento de síntesis de la metafísica clásica y la novedad científica sobre la evolución.

### 0.1.1 La Metafísica de la creación de Santo Tomás de Aquino

En la Parte I de la tesis, exponemos la doctrina tomasiana sobre la creación, tanto del universo, como de los seres vivos y del hombre.

Para Santo Tomás, *crear* consiste en regalar el *esse creatum* (ser creado), constituyendo así una creatura (supuesta corporal y subsistente) que recibe con ese ser la relación creatural. Pero, como sólo Dios puede dar el ser, sólo Él puede crear.

Santo Tomás afirma que las creaturas, susceptibles todas ellas de accidentes, están compuestas al menos de dos principios potencial y actual, realmente distintos, que llamados esencia y existencia. Por el contrario, Dios, que existe por su misma esencia, no puede tener ningún accidente, ya que resulta ser acto puro. Santo Tomás identifica esta esencia de Dios con ser un simple acto subsistente de existencia que es pura actualidad.

El Ser supremo (Dios), cuya esencia es existir, a saber, ser por esencia, tiene por efecto propio de su actividad, al obrar *ad extra*, el ser como tal con todas sus determinaciones. Así, el Ser subsistente en sí mismo (*ipsum esse subsistens*) hace ser lo que no era; crea y luego conserva el ser mismo. De este modo, la creación es, pues, operación propia de Dios.

Veremos como, según Santo Tomás, considerada en Dios, la Creación no es sino un acto eterno del entendimiento y de la voluntad divinos que produce su efecto *ad extra*, a partir del instante escogido por Él *ab aeterno*, y que no produce en el Dios inmutable ningún cambio. Sólo las creaturas en su creación adquieren una relación real con respecto a Dios, su principio, correspondiente a una relación que ha de ser de razón en Dios, ya que en Él no hay accidentes. Es, asimismo, una operación libre de parte de Dios, puesto que no le es indispensable.

Así, pues, para Santo Tomás, “crear es propiamente causar o producir el ser de las cosas”<sup>1</sup>. Luego, la creación es la donación misma del ser; es la *actio qua Deus dat esse*. El ser hace que el ente sea, exista como tal. La forma determina, concreta, su esencia: ser inerte o ser vivo, y en el caso de éste, vegetal, animal o humano.

Santo Tomás razona filosóficamente que todo lo que de algún modo existe, existe por Dios a partir de que Dios es esencialmente *ipsum esse subsistens*, y de la idea de participación. Para explicar el cambio sustancial (como cambio de forma en una materia que la filosofía aristotélica suponía increada), razona cómo la creación de los entes supone la cocreación de todos sus componentes, también la *materia prima*. Separa la *creación* (originaria) de la *propagación* (ulterior, por generación a partir de las causas creadas). Porque las nuevas formas ni preexisten en la materia (están sólo en potencia), ni pueden ser creadas (pues no son subsistentes). Según esto, existen, pues, dos clases de creaturas: las creadas por Dios inmediatamente *ex nihilo*, y las generadas por la naturaleza, a partir de materia cocreada. Hablar de *creatio ex nihilo* (creación a partir de la nada) implica negar que alguna materia sea transformada en algo substancialmente distinto; es decir, rechazar la existencia de cualquier causa material previa al acto de crear. Aunque la noción de creación a partir de la nada ya existía, fue Santo Tomás de Aquino quien forjó una concepción sólida de la creación *ex nihilo*.

Para Santo Tomás, las formas preexisten en la potencia de la materia (como privación) y ellas son traídas a la actualidad por agentes naturales. Las nuevas formas no son generadas a partir de la nada por la naturaleza, sino que son derivadas de la potencia de la materia. Así, pues, el llegar-a-ser o hacerse implica un agente natural, que educe de la materia la forma concreta para que, por su medio, el ser dado por Dios llegue a la nueva creatura.

Ciertamente, hay en el mundo un orden de causas eficientes, es decir, hay efectos actualmente subordinados en su existencia a ciertas causas. En la serie de las causas es imposible remontarse hasta el infinito; hay que llegar a una primera causa incausada, independiente de toda otra en su actividad. Luego, existe una causa primera incausada: Dios (2ª vía de Santo Tomás<sup>2</sup>).

En sentido estricto, sólo hay creación cuando Dios produce por entero la realidad, cuando Dios es la causa total. Sólo Dios es causa total. Pero de ahí no se infiere que Dios sea la única causa, pues hay otras muchas formas de acción divina que presuponen la existencia de algo previo<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> *S.Th.*, I, q.45, a.6: “creare est proprie causare sive producere esse rerum”.

<sup>2</sup> Cfr. *S.Th.*, I, q.2, a.3.

<sup>3</sup> Cfr. FRIES 1979, 281.

Así, la concepción cristiana clásica del universo creado, desde una perspectiva fixista, pero en la que aparecen ya elementos culturales, mesopotámicos y griegos (por ejemplo, el *Timeo* de Platón) reflejados en la *Biblia*, permiten una elaboración evolutiva. En particular, resaltaremos que en Santo Tomás de Aquino aparece implícitamente un concepto de «creación *lato sensu*», que armoniza con el progreso ulterior del universo (separaciones ordenadoras, ornato mediante plantas y animales en las aguas, en el aire y en la tierra)<sup>4</sup>, y en el que *juegan* las fuerzas generadoras anteriormente creadas.

### 0.1.2 La evolución como descubrimiento científico moderno

En la Parte II, presentamos la evolución desde una perspectiva científica global, desde la evolución cósmica, pasando por la evolución biológica, hasta llegar a la evolución antropológica.

Las ciencias modernas han ido descubriendo que en el mundo van emergiendo distintos niveles de realidad, con crecientes grados de complejidad. Las partículas elementales dan lugar a átomos; los átomos, a moléculas; las moléculas, a macromoléculas y, éstas, a agregados supramoleculares. Las moléculas y macromoléculas, a células; las células, a organismos pluricelulares diferenciados. En estos organismos aparecen sistemas de control – nervioso, hormonal– cada vez más complejos y sutiles, hasta llegar al ser humano. Los organismos dan lugar a poblaciones; las poblaciones, a ecosistemas. En los humanos, las colectividades dan lugar al lenguaje y a la transmisión cultural. Así pues, los diferentes niveles emergentes tienen distintas leyes efectivas de comportamiento, suficientes para describir aproximadamente el nivel correspondiente de realidad. Todo ello implica evolución progresiva.

La Teoría de la Evolución biológica vino a romper, pues, con la visión estática y prediseñada del mundo. En realidad, esta teoría forma parte de toda una nueva aproximación al estudio del pasado de la Tierra. Antes de que Charles R. Darwin (1809-1882) abordara el problema del origen de las especies, los geólogos y cosmólogos habían comenzado ya a desafiar la cosmovisión fixista medieval, postulando que la propia Tierra, e incluso el universo, habían cambiado significativamente desde su origen. Esta visión de un universo físico en evolución permitió imaginar que los seres vivos también podían estar sometidos al cambio natural.

Sin embargo, la idea de la evolución no era nueva, enciclopedistas como Diderot o el científico francés Maupertuis ya trabajaron con ella, pero ninguno de ellos dio con una respuesta satisfactoria que explicase por qué las especies cambian. Desde el siglo XIX, pues, todo el pensamiento queda marcado por la idea de evolución, tanto la filosofía, como la sociología, la psicología y, por supuesto, las ciencias de la naturaleza. Darwin con su obra *El origen de las especies*<sup>5</sup> da al pensamiento biológico evolutivo su forma más influyente. Según éste, existe una conexión evolutiva entre los vivientes, por cuanto las nuevas especies en el reino

---

<sup>4</sup> Por más que Santo Tomás indique explícitamente en otros lugares (cfr. *ScG*, IV, cap.1) una ordenación regresiva de las causas.

<sup>5</sup> Cfr. DARWIN 1859.

de los vivientes siempre se desarrollan a partir de las precedentes. Según Darwin, dos fuerzas actúan en la evolución: la mutación o cambio hereditario y la selección natural.

En la lucha por la existencia se impone, pues, una selección natural. Las variedades de seres vivos que mejor se adaptan a las condiciones del medio ambiente tienen las mayores posibilidades de supervivencia y las mejores perspectivas de una descendencia lograda. Estas variedades, que son hereditarias, se transmitirán a las generaciones siguientes hasta que acaba por adoptarlas toda una población.

Por otra parte, la mutación es una alteración en un organismo que, por lo tanto, va a producir un cambio de características, que se presenta súbita y espontáneamente, y que se puede transmitir o heredar a la descendencia. Este cambio hereditario va a estar presente en una pequeña proporción de la población. También en los seres humanos.

Veremos cómo Darwin, en su obra *El origen del hombre*<sup>6</sup>, defendió la evolución de la vida humana a partir de la animal. Así, la ley de la selección natural vale también para el hombre, por ejemplo, en la formación del bipedalismo o del caminar erguido y de las facultades llamadas *espirituales*. Aunque, ciertamente, expondremos que Darwin, con su principio de selección natural, no acaba de explicarlo todo: en una selección nunca aparece un ser esencialmente distinto; en todo caso, aparece una especie mejorada.

No obstante, la influencia que ejerció la Teoría de la Evolución en la cosmovisión científica desde finales del s.XIX fue enorme, hasta el punto de que una de las características del pensamiento científico moderno es que todos los rasgos del mundo natural, cosmológico, geológico y biológico, pueden ser explicados como el resultado de fuerzas naturales actuando durante largos periodos de tiempo<sup>7</sup>. Veremos, además, cómo hay quienes hicieron uso de la idea de evolución para fortalecer las ideas pre-darwinianas. De éstos, cabe destacar tres grupos: (a) los que abogaron desde el principio por una evolución mecanística, como Herbert Spencer y Ernst Haeckel; (b) aquéllos que interpretaron la evolución en términos idealistas, como Nietzsche y Marx en Alemania, Bergson en Francia, y en Estados Unidos, los llamados idealistas dinámicos, con Dewey y Mead como sus principales representantes<sup>8</sup>; (c) como resultado de la crítica analítica a esas concepciones, surgió la evolución emergente, con Alfred N. Whitehead y C. Lloyd Morgan a la cabeza.

Esta concepción originaria de la evolución se ha confirmado y perfeccionado ulteriormente con la Teoría Sintética de la Evolución y los nuevos enfoques evolutivos que la complementan, como el Neutralismo, el Equilibrio puntuado, el Evo-Devo, la Simbiogénesis o la Transferencia horizontal de genes.

Así, pues, el descubrimiento científico actual de una evolución cósmica, biológica y antropológica nos da una seria base para reflexionar a nivel metafísico sobre nuestra realidad o cosmovisión evolutiva, y poderla repensar como el modo concreto de realizar la «creación

---

<sup>6</sup> Cfr. DARWIN 1871.

<sup>7</sup> Cfr. BOWLER 1984.

<sup>8</sup> No obstante, esta interpretación mecanicista de la evolución se hechó abajo con la teoría de las mutaciones y la genética mendeliana, llevando a la evolución cósmica a identificarse con la *evolución creativa* (término de Bergson). Bergson y William James estuvieron en este grupo.

*lato sensu*» de nuestro universo. Sin embargo, la concepción propuesta por la Teoría de la Evolución no basta para explicar la facticidad de lo realmente nuevo y el cambio de niveles de sistema. La continua interacción de Dios con su creación ha de entenderse dialógicamente.

### 0.1.3 Intentos de reflexión cristiana sobre la evolución

En la Parte III exponemos tres intentos cristianos de esta reflexión sobre la evolución, que la presentan desde sus cosmovisiones respectivas.

La primera reflexión que presentamos es la del jesuita paleontólogo Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955). En su *Weltanschauung*, Teilhard de Chardin distingue tres niveles de percepción: física o fenomenológica, metafísica o hiper-física y mística. Pero, el objeto de percepción siempre es la realidad entera. En el contexto teilhardiano, física significa un tipo de fenomenología, una fenomenología del cosmos, de la vida y, particularmente, de la humanidad y su historia. Por tanto, las cuestiones relativas al futuro de la humanidad y del universo son parte de la física de Teilhard. La metafísica o hiper-física interpreta el proceso de evolución como un efecto de unificación, en que Dios crea uniendo, y un proceso de *cristificación*. Así, el concepto teilhardiano de evolución no se restringe a la evolución biológica, sino que incluye la historia del universo y la de la humanidad. Además, la mística de Teilhard expresa la capacidad de prever un presentimiento de la unidad última del mundo. La base de la evolución cósmica consiste, según Teilhard, en que lo uno presupone e integra estructuralmente a lo múltiple.

Como hilo conductor subyacente en toda su obra, Teilhard de Chardin desarrolla la relación entre espíritu y materia<sup>9</sup>. La materia (multiplicidad) y el espíritu (unidad) están relacionados así: la centricidad (conciencia) depende de la complejidad (multiplicidad). No hay en el universo más que espíritu en estados o grados diversos de organización o de pluralidad. El Espíritu surge *novedosamente* por síntesis sucesivas, por lo que él llamó *ley de centro-complejidad*. A partir de la centro-complejidad, estudiaremos cómo Teilhard distingue tres zonas en el universo: la pre-viviente (*litosfera*), la viviente (*biosfera*) y la del pensamiento (*noosfera*).

Si toda materia tiene un *interior*, y si hay un impulso general hacia mayor complejidad y conciencia, entonces la vida, la reflexión, la libertad no son fenómenos accidentales o anómalos en el universo, sino la intensificación de una propiedad potencial de la materia. Para Teilhard, pues, la vida es una cualidad latente en la materia y no un epifenómeno.

Por eso, Teilhard para evitar un dualismo radical entre espíritu y materia, se basa en un monismo no materialista, que le permite explicar en qué sentido el espíritu surge como centricidad de la materia.

De este modo, el concepto de evolución es crucial en la concepción teilhardiana del mundo. Basándose en su espiritualidad, Teilhard quiere integrar fe y ciencia; es decir, pretende hacer una interpretación cristiana del mundo (evolutivo). Así, él concibe la evolución como un proceso atraído por el *Punto Omega*, que es Cristo.

---

<sup>9</sup> Cfr. TEILHARD DE CHARDIN, *Œuvres*, VII, 103-134.

El segundo intento de reflexión que presentamos es el de otro jesuita, el filósofo y teólogo alemán Karl Rahner (1904-1984). Rahner ve la creación de los seres humanos como participantes de la acción amorosa de Dios. La descripción de Rahner de la relación de Dios con las creaturas (especialmente del ser humano) se basa en su primer principio de la *autocomunicación divina*. Este principio es de carácter óntico, que no debe concebirse como una transmisión de mensaje revelado ni tampoco en un sentido meramente objetivista y cósmico, sino del orden personal, con la que Dios en su realidad más auténtica se hace el constitutivo más íntimo del ser humano.

Esta autocomunicación libre y gratuita de Dios confluye con la naturaleza humana, que está esencialmente abierta a la libre disposición de Dios. Y esta noción es un *existencial sobrenatural*, que Rahner entiende como algo que no pertenece a la naturaleza humana, pero es regalado gratuitamente a todo ser humano.

A la vista de la trascendencia de Dios resulta natural concebir fundamentalmente su actuar como un acontecimiento donde concurre una doble causalidad. Pues, el realizarse de todo ente engendra algo nuevo, originario, un incremento de ser, algo que es resultado de una *autosuperación* o *autotranscendencia activa*. Esta autosuperación de las creaturas es el segundo principio de Rahner de la acción de Dios en el universo, que resulta central en su explicación metafísica de la evolución. El problema metafísico de esta evolución progresiva radica en que de lo menos salga lo más. La explicación de Rahner ve esta autosuperación, que exige una intervención del Ser absoluto como una acción trascendental divina, que aparece como un concurso especialísimo de los agentes creados, porque complementa su causalidad sin modificar su esencia. Y para explicar la posibilidad de ambas cosas, Rahner se basa en su concepto de anticipación (*Vorgriff*), tomado de su metafísica tomista del conocimiento. Y así, el *plus* obrado por el ente no es en último término incondicionado, sino que se debe a una causa trascendente, pero inmanente a la vez, que es condición para que puedan darse la autosuperación y la evolución.

El tercer intento que estudiamos de reflexión sobre la evolución, desde una interpretación que pretende retornar al Santo Tomás auténtico, es el del filósofo alemán Ferdinand Ulrich (1931- ) y el teólogo suizo Hans Urs von Balthasar (1905-1988), que consideran la *sobreesencialidad* del ser. Es decir, ya que las esencias son creadas por el ser que les da la existencia, la existencia debe estar en y sobre la esencia, puesto que la esencia solo existe gracias a la existencia. Por tanto, el ser es sobreesencial, como defienden. A partir de la sobreesencialidad del *esse creatum*, podría explicarse el crecimiento óntico de los entes, y el origen de nuevas formas y nuevas esencias. Todo ello gracias a que la materia prima *apetece* a la forma, por la que recibe el ser. De este modo, se inicia el proceso de perfeccionamiento óntico de lo real (*de abajo a arriba*), por medio de la pluralidad y diversidad de las formas, y por el proceso de la evolución, con las sucesivas formas que se substituyen, superándose y conservándose, las unas a las otras.

La creación es la constitución de la substancia, y así un evento dialógico entre el creador y lo creado. El don del *esse creatum* asume la diferencia entre *esse* y *essentia*, porque el ser es recibido por los entes en la esencia, la cual, en seres in-corporados, tiene el doble aspecto de forma y materia.

En la creación, la unidad, la bondad, la verdad y la belleza (los *trascendentales*) estarán siempre divididas y polarizadas: somos cada uno un individuo pero, a la vez, parte de una especie. La contingencia posee entonces como ley fundamental la *polaridad*. Esto es más evidente en la polaridad del ser finito entre esencia y existencia<sup>10</sup>. Ahora bien, esta segunda consecuencia –la polaridad propia de lo creado–, nos abre a la comprensión del lenguaje del ser que expresa la analogía de los *trascendentales*. Como veremos, Balthasar logra desentrañar el lenguaje de la realidad a partir del desvelarse del ser en sus *trascendentales*.

La realidad –el ser– proporciona a todo ente su *ser-en-sí* y, al mismo tiempo, su *ser-con-otros*, ya que la misma realidad de ser la comparten todos. Esto presupone en todo ente una capacidad interior de poder comunicarse. Todo ente posee el ser real que entraña una dualidad: por una parte, fundamenta al ente como *ser-en-sí*, y por otra, le permite salir de sí para realizarse a sí mismo (*reditio in seipsum*).

Aunque los seres humanos compartimos la esencia, sé que *mi* esencia no es la realidad. Éste es el profundo misterio del ser: el problema de la unidad y polaridad del ser. La realidad solo puede ser una, pero no subsiste en sí, sino en una infinidad de entes, y confiere a cada uno su unidad esencial, su ser individuos. Ésta es la polaridad esencial del ser mundano, que remite a una unidad fundamental, en donde los entes se entienden solo desde los otros y desde la totalidad. La consecuencia de esta unidad trascendental es la necesidad de la totalidad para ser uno mismo.

Por otro lado, la *analogía entis* nos pone frente a la pregunta por la estructura unitaria del ser. La grandeza de Dios se irradia a través del ser de cada ente. Para Balthasar, la belleza es la propiedad que asume universalmente todo el ser, y a través de ella, irrumpen la presencia de Dios en todo ser. Tanto la de Balthasar como la de Ulrich son unas concepciones sumamente dinámicas de la realidad, entendida como historia, intercambio, comunicación que expresan una unidad interna, reflejo de la gloria de Dios. El todo del ser se realiza en el ente, en cada ente, en todo ente. El ser creado, *actus completus non subsistens*, se realiza siempre en el individuo/ente<sup>11</sup>.

Pero esa unidad interna no se cierra en sí misma sino que se abre de por sí en su fecundidad; ésta surge como expresión del *unum*. A partir de la polaridad del ser, con su diferencia expresiva y constitutiva, surgirán las demás manifestaciones (los *trascendentales*) del ser: el mostrarse (*pulchrum*), el darse (*bonum*), el decirse (*verum*)... y ellas serán así el fruto del movimiento ontológico entre el ser no-subsistente y las esencias finitas. Mostraremos así, cómo Balthasar intuye la diferencia real tomasiana (*distinctio realis*) no como un *minus* ontológico, sino como el presupuesto para el intercambio (*Austausch*) entre el ser y las esencias, y entre las esencias reales entre sí. Así explican Balthasar y Ulrich el enriquecimiento óntico de la evolución progresiva.

---

<sup>10</sup> Cfr. BALTHASAR, *Theologik*, I, 110.

<sup>11</sup> Cfr. POLANCO 2012.

## 0.2 Objetivos de esta tesis

En este estudio pretendemos demostrar que, aunque el contexto científico y cultural en el que vive Santo Tomás de Aquino es producto de la filosofía de la naturaleza aristotélica, que tiene una concepción fixista y eterna del universo, él no lo es en su metafísica, sino que su tratamiento del tema de la creación es activo y dinámico. Mostraremos cómo Tomás une los conceptos *creación* y *conservación* para dar respuesta a toda una serie de cuestiones que tienen su origen en la evolución del mundo, dando lugar así a la idea de *creación continua*. Además de la *creatio continua*, conservadora del ser, Santo Tomás al hablar de las esencias limitadoras del ser finito, alude a la posibilidad del crecimiento del ser. Veremos también como el concepto de creación se refiere a la prioridad ontológica y creativa de Dios, como origen, orden y finalidad profundos del universo.

Pretendemos mostrar también que en Santo Tomás, junto a la «creación *stricto sensu*», en la que no aparece más que la nada y el ser completo, se describe otra creación, que hemos denominado «creación *lato sensu*», que es la ordinaria por la que han aparecido la mayoría de los seres, y que se realiza a través de una generación. Generación que necesariamente está ligada a las leyes de la naturaleza, como describe Santo Tomás en el *Hexameron*, al hablar de la fuerza generativa de las aguas primordiales de las que surgen los primeros seres vivos.

Asimismo, a la luz de los descubrimientos científicos de los ss.XIX-XX se advierte una evolución global, cósmica, biológica y antropológica. En esta tesis buscamos una nueva interpretación de esas nociones tomasianas en orden a fundamentar metafísicamente el hecho de una evolución progresiva, es decir, en la que haya enriquecimiento de ser. Para ello, contamos con la ayuda de Pierre Teilhard de Chardin y su metafísica del crecimiento óptico por unión, Karl Rahner con la idea de una autosuperación creadora mediante un especialísimo concurso divino, y Ferdinand Ulrich y Hans Urs von Balthasar con las ideas de *finitización* y *sobreesencialidad* del ser.

Además, demostraremos que es posible combinar la idea de evolución con la de creación, viendo la evolución como el mecanismo concreto de la creación, e interpretando la creación como una actuación soportada por Dios, que establece un universo con unas leyes físicas y unos principios metafísicos, que conducen a la aparición de una inteligencia capaz de explorar el mundo, de crear belleza, de aspirar a la justicia, de amar, y de reconocer al Creador. En dos palabras, mostraremos que se puede hablar perfectamente hoy de un nuevo concepto: *creación evolutiva*.



LA METAFÍSICA TOMASIANA DE LA  
CREACIÓN DEL UNIVERSO



## Capítulo 1:

### Historia del dogma de la creación hasta las formulaciones de Santo Tomás

Según Ferrater Mora<sup>12</sup>, el término *creación* puede entenderse filosóficamente en cuatro sentidos: 1) producción humana de algo a partir de alguna realidad preexistente, pero de tal forma que lo producido no se halle necesariamente en tal realidad; 2) producción natural de algo a partir de algo preexistente, pero sin que el efecto esté incluido en la causa, o sin que haya estricta necesidad de tal efecto; 3) producción divina de algo a partir de una realidad preexistente, resultando un orden o un cosmos de un anterior caos; 4) producción divina de algo a partir de la nada o *creatio ex nihilo*<sup>13</sup>.

El sentido 1) es el que se da usualmente a la producción humana de bienes culturales y, muy en particular, a la producción o creación artística. El sentido 2) ha sido usado especialmente por autores que han dado ciertas interpretaciones a la evolución del mundo y, especialmente, de las especies biológicas. El sentido 3) es el que tiene la creación cuando se interpreta en la forma de un demiurgo de tipo platónico. En cuanto al sentido 4), es el que ha sido considerado más propio dentro de la tradición judeo-cristiana.

Así, la creación en el sentido de una producción original de algo, pero a base de alguna realidad preexistente, fue ampliamente tratada por los filósofos griegos. Éstos no podían admitir y concebir otra forma de creación, de acuerdo con el principio «*ex nihilo nihil fit*» (de la nada, nada viene). A esa producción la llamaron los griegos *ποίησις*.

Pero, hubo durante la época del helenismo una fuerte tendencia a representar las causas eficientes bajo la especie de los modos causales finales. Ello desembocó en una idea de

---

<sup>12</sup> Cfr. FERRATER MORA 1991, 652-659.

<sup>13</sup> Para una breve síntesis de la línea histórica de doctrinas sobre la creación del mundo desde los griegos hasta Santo Tomás cfr. BEUCHOT 2010.

creación como *emanación*. Desde Aristóteles a Plotino, se abrió paso el modo de consideración de la causalidad ejemplar en la representación de la producción de las realidades a partir de un primer principio: el Uno.

No obstante, la idea judeo-cristiana de creación como *creatio ex nihilo* no debe nada al pensamiento griego, si bien luego se haya utilizado ampliamente éste con el fin de explicitarla. En cambio, en la tradición judeo-cristiana la idea de creación como creación a partir de la nada (*ex nihilo*) es central<sup>14</sup>.

### 1.1 La creación *ex nihilo* en la Biblia, la Patrología y los Concilios anteriores a Santo Tomás

En la verdad de la creación se expresa el pensamiento de que todo lo que existe fuera de Dios ha sido llamado a la existencia por Él. En la *Sagrada Escritura*, donde se plasma más vivamente la idea de creación, hallamos textos que hablan de ello claramente.

Como hemos dicho antes, crear quiere decir, pues, hacer de la nada, llamar a la existencia, es decir, formar un ser a partir de la nada. El lenguaje bíblico deja entrever este significado en la primera frase del libro del *Génesis*: “Al principio creó Dios el cielo y la tierra”<sup>15</sup>. El término *creó* traduce el hebreo *אֵלֶּיךָ*, que expresa una acción de extraordinaria potencia, cuyo único sujeto es Dios. En las conjugaciones hebreas *qal* y *nifal* designa siempre una acción divina. Su significado fundamental es «construir», pero también «crear» o «producir». Y en el segundo libro de los *Macabeos* se dice: “Mira el cielo y la tierra de la nada lo hizo todo Dios y todo el linaje humano ha venido de igual modo”<sup>16</sup>. Con ese verbo no solo se alude en la Biblia a una *creatio prima*, sino también a una *creatio secunda*, a saber, al hecho de que Dios se manifieste siempre en acción y no permanezca indiferente frente a su obra creada<sup>17</sup>. Ciertamente, aunque estos textos bíblicos fueron escritos en siglos distintos y, por tanto, muy distanciados en el tiempo, ambos manifiestan una unidad de sentido; por eso los citamos uno a continuación del otro.

En efecto, como Creador, Dios está en cierto modo *fuera* de la creación y la creación está *fuera* de Dios. Al mismo tiempo, la creación es completa y plenamente deudora de Dios en su propia existencia, porque tiene su origen también completa y plenamente en el poder de Dios. Mediante el poder creador (la omnipotencia divina) Dios está con la creación y la creación está con Él. Sin embargo, esta inmanencia de Dios no menoscaba para nada la transcendencia que le es propia con relación a todo a lo que Él da la existencia.

Sin embargo, el texto bíblico, si por una parte afirma la total dependencia del mundo visible de Dios, que en cuanto Creador tiene pleno poder sobre toda creatura (el llamado *dominium altum*); por otra parte, pone de relieve el valor de todas las creaturas a los ojos de Dios. Así, la omnipotencia revela también el amor de Dios que, al crear, da la existencia a

<sup>14</sup> Cfr. *Gn* 1,1; *Si* 18,1; *2Mac* 7,28; *Ro* 4,17; *He* 11,3.

<sup>15</sup> *Gn* 1,1: “בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ”

<sup>16</sup> *2Mac* 7,28: “ὁξίω σε τέκνον ἀναβλέψαντα εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα ἰδόντα γινῶναι ὅτι οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός καὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος οὕτω γίνεται”

<sup>17</sup> Cfr. FRIES 1979, 268.

seres diversos de Él y, a la vez, diferentes entre sí. La realidad de este don del ser impregna todo el ser y el existir de la creación. Crear, pues, significa donar (donar sobre todo la existencia).

La descripción bíblica de la creación tiene carácter ontológico, es decir, habla del ente, y al mismo tiempo, axiológico, es decir, da testimonio del valor del ser. Al crear el mundo como manifestación de su bondad infinita, Dios lo creó bueno. Ésta es la enseñanza esencial que sacamos de la cosmología bíblica y, en particular, de la descripción introductoria del libro del *Génesis*. Así, podemos extraer del *Génesis* las siguientes tesis:

- 1ª. Dios creó el mundo por sí solo.
- 2ª. Dios creó el mundo por propia voluntad.
- 3ª. El mundo fue creado por Dios en el tiempo, por lo tanto, no es eterno.
- 4ª. El mundo, creado por Dios, está constantemente mantenido por el Creador en la existencia. Este mantener es, en cierto sentido, un continuo crear (*conservatio est continua creatio*).

Los Padres de la Iglesia y los teólogos esclarecieron el significado de la acción divina, hablando de la creación a partir de la nada (*creatio ex nihilo*, más precisamente, *ex nihilo sui et subiecti*). En el acto de la creación, Dios es principio exclusivo y directo del nuevo ser, con exclusión de cualquier materia preexistente<sup>18</sup>.

El teísmo clásico afirma, pues, que Dios creó el mundo y, además, que lo creó a partir de la nada. El núcleo de la doctrina de la *creatio ex nihilo* está en que el ser del mundo depende absolutamente de la acción de Dios para su existencia. Es necesario decir esto para afirmar la independencia y la trascendencia de Dios, en oposición a cualquier forma de dualismo. Es preciso también distinguir Dios del mundo que Dios crea. El mundo es creado por Dios, pero no es Dios; no es una parte de Dios ni es una emanación de Dios; esto cabe decirlo en oposición al panteísmo. Así, pues, la noción de *creación* tal como fue propuesta dentro del judaísmo y tal como ha sido llevada a la madurez intelectual dentro del pensamiento cristiano admite una causalidad eficiente de naturaleza absoluta y divina.

Como veremos, crear a partir de la nada indica expresamente que Dios hizo no solamente todas las cosas, sino también algo que antes absolutamente no existía. Desde los primeros siglos del Cristianismo se contrapusieron las nociones de *emanación* y *creación*. La relación entre Dios y lo creado por Él no era ya la relación entre una causa ejemplar y lo engendrado por ella. Tampoco era la relación entre dos formas de ser, en principio, distintas. Era la relación entre el Creador y lo creado. Lo creado no es *una* nada, pero no lo es justamente porque ha sido *sacado* de la nada por Dios.

El modo de producción por creación aparece como el propio y exclusivo de un agente que, en vez de extraer de sí una substancia parecida y, a la vez, separada, o en vez de hacer emerger de sí un modo de ser nuevo y distinto, lleva fuera de sí a la existencia algo no preexistente. Entonces, como veremos, ningún panteísmo y ningún dualismo pueden aceptarse. En la creación divina no hay simple transformación, sino auténtico originarse

---

<sup>18</sup> Cfr. JUAN PABLO II 1986a, n° 4-6.

frente a un radical y absoluto no-ser. La creación como categoría no es una determinación más de los fenómenos, sino su raíz última y el fundamento general de lo real.

No obstante, lo que es esencial en la fe cristiana es el hecho de la creación y no tanto su modo. La narración de la creación en seis días del libro del *Génesis* es una explicación de la formación del mundo, no de su creación. El tratamiento filosófico y teológico de la creación es la investigación de la dependencia de todo lo que es de Dios. Así, para la Metafísica, la creación es una dependencia en el orden del no-ser al ser.

El enfoque metafísico de la creación como producción a partir de la nada (*productio ex nihilo*) supone una gran novedad frente al pensamiento griego. El mundo aparece bajo la perspectiva de la creación, aprovechando la unidad de orden que Aristóteles había propuesto en contra de Platón en *Anima mundi*, pero esta vez en el horizonte del ser en cuanto en él unas cosas están referidas a otras, y todas a su creador. Todas las cosas creadas pertenecen al mismo y único mundo, porque todas deben estar ordenadas dentro de un solo orden y hacia un mismo único fin.

Hubo varios Padres de la Iglesia que hablaron de este tema. Para empezar, los Padres Apostólicos, dentro de la concepción judeo-helenista de la época (siglo I), ya recogieron fragmentos de la *Biblia* donde se explicitaba la idea de la *creatio ex nihilo*. Ejemplo de ello es *El Pastor de Hermas*: “El Dios que mora en los cielos y que creó *del no ser* todo lo que es y lo ha multiplicado y acrecido por amor a su santa Iglesia...”. Y en otro lugar: “Ante todas las cosas cree que hay un solo Dios, que creó y ordenó el universo e hizo pasar todas las cosas *del no ser* al ser, el que todo lo abarca y sólo Él es inabarcable”<sup>19</sup>.

Los Padres Apologistas (siglo II), imbuídos de platonismo, también hacen referencia a la creación a partir de la nada. Veamos a Arístides de Atenas: “Pasemos, pues, ¡oh rey!, a los [cuatro] elementos mismos, para demostrar que no son dioses, sino corruptibles y mudables, sacados de la nada por mandato del Dios verdadero, el que es incorruptible, inmutable e invisible, pero Él todo lo ve, y todo lo cambia y transforma como quiere”<sup>20</sup>. Y también a San Justino: “También se nos ha enseñado que Él [Dios] al principio, por ser bueno, fabricó todas las cosas de una materia informe, por amor de los hombres”; “Y así es que cuando nosotros

---

<sup>19</sup> PASTOR DE HERMAS, *Visiones*, I, cap.6, (p.938) y *Mandata*, I, cap.1, (p.971): “λέγω αὐτῆ· Νῦν σὺ μου ἔλεγχος εἶ· Οὐ, φησὶν, ἀλλὰ ἄκουσον τὰ ῥήματα, ἃ σοι μέλλω λέγειν. ὁ θεὸς ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς κατοικοῦν καὶ κτίσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος τὰ ὄντα καὶ πληθύνας καὶ αὐξήσας ἔνεκεν τῆς ἁγίας ἐκκλησίας αὐτοῦ ὀργίζεται σοι, ὅτι ἡμαρτες εἰς ἐμέ.” y “Πρῶτον πάντων πιστεύσον, ὅτι εἷς ἐστὶν ὁ θεός, ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας καὶ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα καὶ πάντα χωρῶν, μόνος δὲ ἀχώρητος ὢν.”, respectivamente. Estos textos han de entenderse en la concepción del «judaísmo helenístico», para explicar simplemente el origen de algo «nuevo», que antes «no existía» (lo que veremos que en santo Tomás es la «nada relativa», «*ex nihilo sub*»). Para la «nada absoluta» («*ex nihilo subiecti*») hará falta la reflexión metafísica, que surgirá en la Iglesia en la segunda mitad del siglo II, a propósito de la Gnosis y cierta oposición a la filosofía griega. Sin embargo, este sentido está implícito en las claras afirmaciones bíblicas de la omnipotencia y unicidad de Dios, y en los textos bíblicos que subrayan la universalidad de la creación, como *Col* 1,16 y *Jn* 1,3. Sobre este tema cfr. MAY 1978.

<sup>20</sup> ARÍSTIDES, *Apología* (fragmentos griegos), IV, cap.1, (p.119): “Ἐλθωμεν οὖν, ὦ βασιλεῦ, ἐπὶ αὐτὰ τὰ στοιχεῖα, ὅπως ἀποδείξωμεν περὶ αὐτῶν ὅτι οὐκ εἰσὶ θεοί, ἀλλὰ φθαρτὰ καὶ ἀλλοιούμενα, ἐκ τοῦ μὴ ὄντος παραχθέντα προστάγματι τοῦ ὄντως θεοῦ, ὃς ἐστὶν ἀφθαρτός τε καὶ ἀναλλοίωτος καὶ ἀόρατος· αὐτὸς δὲ πάντα ὄρα καὶ καθὼς βούλεται ἀλλοιοῖ καὶ μεταβάλλει.”

decimos que todo fue ordenado y hecho por Dios, no parecerá sino que enunciamos un dogma de Platón”<sup>21</sup>.

Poco después, hacia la segunda mitad del s.II, surgió una reacción contra la filosofía griega y contra la herejía gnóstica. Así, Teófilo de Antioquía decía:

En cuanto a Platón y su escuela, confiesan ciertamente que Dios es *increado* y Padre y Hacedor del universo; pero seguidamente suponen que *la materia es increada* como Dios y que aquella tiene la misma edad que Dios. Mas si Dios es increado y la materia también lo es, ya no es Dios, según los platónicos, el Hacedor de todas las cosas, ni, de seguirlos a ellos, se ve ya la monarquía o unicidad de Dios. [Además la materia, increada como Dios, sería *inmutable*]... ¿Y qué maravilla fuera que Dios hiciera el mundo de materia preexistente? Pues también un artífice humano, tomando una materia cualquiera, hace de ella lo que quiere. Mas el poder de Dios se manifiesta precisamente en que *de lo que no es* hace lo que quiere, al modo que nadie, sino Dios, puede dar alma y movimiento. [Un hombre fabrica estatua y no puede infundir razón ni aliento ni sentido, Dios le aventaja al hacer ser racional con aliento y sentido]. Ahora bien, como en estas cosas Dios es más poderoso que el hombre, así también *en hacer de la nada y ser creador de cuanto es* y cuanto quiere y como quiere<sup>22</sup>.

También San Ireneo de Lyón reaccionando contra la gnosis afirmaba:

Por nuestra parte, nosotros seguimos la Regla de Verdad, según la cual *existe un solo Dios* omnipotente *que ha creado todo* por su Palabra ha dispuesto todo y *ha hecho de la nada todas las cosas* para que sean, según lo que dice la Escritura (*Sal 33,6*): «Por la Palabra del Señor fueron hechos los cielos, por el Aliento de su boca todos sus ejércitos»; y también (*Jn 1,3*): «Todo se hizo por medio de ella [la Palabra] y sin ella no se hizo nada». De este «todo» no se exceptúa nada: el Padre ha hecho por ella todas las cosas, sean visibles, sean invisibles, sean sensibles, sean inteligibles, sean temporales en vista de una «economía», sean eternas. No las ha hecho mediante ángeles, ni mediante potencias separadas de su voluntad, pues Dios no tiene necesidad de ninguna cosa; sino que es *mediante su Palabra y su Espíritu* que hace todo, dispone

<sup>21</sup> SAN JUSTINO, *Apologia*, I, cap.10, n.2, (p.190): “και πάντα τήν ἀρχήν ἀγαθὸν ὄντα δημιουργῆσαι αὐτὸν ἐξ ἀμόρφου ὕλης δι’ ἀνθρώπους δεδιδάγμεθα”; 20.4, 204: “τῷ γὰρ λέγειν ἡμᾶς ὑπὸ θεοῦ πάντα κεκοσμηθῆσαι και γεννηθῆσαι Πλάτωνος δόξομεν λέγειν δόγμα.”

<sup>22</sup> TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *Ad Autolyicum*, II, cap.4, (p.785s): “Πλάτων δὲ και οἱ τῆς αἰρέσεως αὐτοῦ θεὸν μὲν ὁμολογοῦσιν ἀγέννητον και πατέρα και ποιητὴν τῶν ὄλων εἶτα ὑποτίθενται θεὸν και ὕλην ἀγέννητον και ταύτην φασὶν συνηκμακῆναι τῷ θεῷ. εἰ δὲ θεὸς ἀγέννητος και ὕλη ἀγέννητος, οὐκ ἔτι ὁ θεὸς ποιητῆς τῶν ὄλων ἐστὶν κατὰ τοὺς Πλατωνικοὺς, οὐδὲ μὴν μοναρχία θεοῦ δείκνυται, ὅσον τὸ κατ’ αὐτοὺς. ἔτι δὲ και ὡσπερ ὁ θεός, ἀγέννητος ὢν, και ἀναλλοιώτως ἐστὶν, οὕτως, εἰ και ἡ ὕλη ἀγέννητος ἦν, και ἀναλλοιώτως... Τί δὲ μέγα, εἰ ὁ θεὸς ἐξ ὑποκειμένης ὕλης ἐποίησε τὸν κόσμον; και γὰρ τεχνίτης ἀνθρώπος, ἐπὰν ὕλην λάβῃ ἀπὸ τινος, ἐξ αὐτῆς ὅσα βούλεται ποιεῖ. θεοῦ δὲ ἡ δύναμις ἐν τούτῳ φανεροῦται ἵνα ἐξ οὐκ ὄντων ποιῆ ὅσα βούλεται, καθάπερ και τὸ ψυχὴν δοῦναι και κίνησιν οὐκ ἐτέρου τινός ἐστὶν ἀλλ’ ἡ μόνου θεοῦ. και γὰρ ἀνθρώπος εἰκόνα μὲν ποιεῖ, λόγον δὲ και πνοὴν ἡ αἴσθησιν οὐ δύναται δοῦναι τῷ ὑπ’ αὐτοῦ γενομένῳ. θεὸς δὲ τούτου πλεῖον τοῦτο κέκτηται, τὸ ποιεῖν λογικόν, ἔμπνουν, αἰσθητικόν. ὡσπερ οὖν ἐν τούτοις πᾶσιν δυνατῶ- τερός ἐστὶν ὁ θεὸς τοῦ ἀνθρώπου, οὕτως και τὸ ἐξ οὐκ ὄντων ποιεῖν και πεποιημένα τὰ ὄντα, και ὅσα βούλεται και ὡς βούλεται.” La novedad aquí es la fórmula «*ex nihilo*» en este sentido filosófico que presenta la creación como únicamente dependiente de la voluntad soberana de Dios.

todo, gobierna todo, *da el ser a todo*. Él es quien ha hecho el mundo –pues el mundo es parte de ese «todo»–, quien ha modelado el hombre<sup>23</sup>.

El mismo Ireneo en otro fragmento de la misma obra dice:

por parte de Dios se manifiestan a la vez la potencia, la sabiduría y la bondad; la potencia, e incluso la bondad, en que ha creado y hecho voluntariamente seres aún inexistentes; la sabiduría, en que da proporción, medida y disposición a los seres así producidos; y finalmente, su bondad supereminente, gracias a la cual estos seres, al recibir crecimiento y al mantenerse siempre progresando en la existencia, obtendrán la gloria del Increado, al otorgarles Dios generosamente lo que es bueno. (...) tal es pues el orden, tal es el ritmo, tal es el encaminamiento por el que el ser humano, creado y modelado llega a ser a la imagen y la semejanza del Dios increado: el Padre decide y ordena [véase Gn 1,26], el Hijo ejecuta y moldea [véase Gn 2,7], el Espíritu nutre y hacer crecer [véase Gn 1,28], y el ser humano progresa poco a poco y se eleva hacia la perfección, es decir, se acerca al Increado...<sup>24</sup>

Al llegar a Tertuliano, que continúa la lucha contra el gnosticismo, está ya bien fijado que Dios crea el mundo a partir de la nada absoluta mediante el Verbo, y que la materia no preexiste a la iniciativa creadora.

Como vemos, pues, la doctrina de la creación a partir de la nada surge hacia la segunda mitad del s.II aplicándose al hacedor los términos *κτίστης* (*creator*) y *ποιητής* (*factor*). Por tanto, la fórmula «*ex nihilo*» se conocía ya en los tiempos de San Agustín (s.V).

San Agustín acuñó la fórmula «*ex nihilo*» (aunque a veces utiliza «*de nihilo*») como expresión de que todo ente debe su existencia exclusivamente a la actividad creadora directa de Dios: “Tampoco fuera de ti, ¡oh Trinidad una y Unidad trinal!, había nada de donde

---

<sup>23</sup> SAN IRENEO DE LYÓN, *Adversus Haereses*, I, cap.22, n°1: “Cum teneamus autem nos Regulam Veritatis, id est, quia *sit unus Deus* omnipotens, *qui omnia condidit* per Verbum suum, et aptavit et *fecit ex eo quod non erat*, ad hoc ut sint omnia, quemadmodum Scriptura dicit, «Verbo enim Domini caeli firmati sunt, et spiritu oris ejus omnis virtus eorum»; et iterum: «Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil»: ex omnibus autem nihil substractum est; sed omnia per ipsum fecit Pater, sive visibilia, sive invisibilia, sive sensibilia, sive intelligibilia, sive temporalia propter quamdam dispositionem, sive sempiterna, et aeterna non per angelos, neque per virtutes aliquas abscissas ab ejus sententia; nihil enim indiget omnium Deus; sed et *per Verbum et Spiritum suum* omnia faciens, et disponens, et gubernans, et *omnibus esse praestans*: hic qui mundum fecit etenim mundus ex omnibus, hic qui hominem plasmavit”. Las cursivas son nuestras.

<sup>24</sup> *Ibidem*, IV, cap.38, n°3, (HARVEY, pp.295-296): “Erga Deum autem virtus simul, et sapientia, et bonitas ostenditur: virtus quidem et bonitas in eo quod ea, quae nondum erant, voluntariae constituerit et fecerit; sapientia vero in eo, quod apta et consonantia, quae sunt, fecerit. Quaedam autem propter immensam ejus benignitatem augmentum accipientia, et in multum temporis perseverantia, infecti gloriam referunt, Deo sine invidia donante quod bonum est. (...) tali ductu, factus et plasmatus homo secundum imaginem et similitudinem constituitur infecti Dei: Patre quidem bene sentiente, et jubente; Filio vero ministrante, et formante; Spiritu vero nutriente, et augente; homine vero paulatim proficiente, et perveniente ad perfectum, id est, proximum infecto fieri”. En estos textos aparece claramente la creación *ex nihilo* en su sentido técnico, en relación con la soberanía libérrima de Dios y sin más intermediarios que sus «manos», el Logos y el Espíritu. A partir de argumentos *ad hoc* contra la gnosis y la materia eterna, es Ireneo quien junto con Teófilo formula, en la segunda mitad del siglo II, la doctrina de la Iglesia sobre la creación *ex nihilo*, implícita en las ideas bíblicas de omnipotencia y soberanía divinas, más que en las fórmulas ambiguas del judaísmo helénico.



podieras hacer el universo. Por eso, de la nada hiciste el cielo y la tierra, aquél grande y ésta pequeña”<sup>25</sup>.

San Agustín cree que el universo y el tiempo comienzan juntos. Agustín observa que hay dos momentos de la creación:

Uno en la creación original cuando Dios hizo todas las creaturas (...) y el otro en la administración de las creaturas por las cuales Él obra incluso ahora. En el primer momento, Dios hizo todo junto sin intervención de momentos temporales, pero ahora Él obra dentro del curso del tiempo<sup>26</sup>.

San Agustín también reconoce que la ayuda creativa de Dios no se limita al principio del universo, sino continuamente, causando todo lo que existe. Así lo admitió explícitamente en varios puntos de su obra<sup>27</sup>.

Además, la finalidad y el propósito, que son las claves para la existencia de Dios, tienen su fundamento en la naturaleza como un principio en las cosas. Por eso, San Agustín decía:

Hay una cosa para construir y para gobernar las creaturas entre ellas y desde el sometimiento a la totalidad del nexo causal —y sólo Dios Creador lo hace; hay otra cosa para aplicar fuerzas externamente y capacidades otorgadas por Él con la finalidad de llevarlas adelante en tal tiempo y de tal forma para lo cual ha sido creado. Para todas las cosas creadas al principio, siendo primordialmente tejidas en la textura del mundo, pero ellas esperan la próxima oportunidad para su existencia<sup>28</sup>.

Y también en otro lugar:

Todo el curso normal de la naturaleza está sujeto a sus propias leyes naturales. De acuerdo con estas, todas las creaturas tienen sus inclinaciones determinadas (...) y también los elementos de las cosas materiales no-vivientes tienen sus cualidades y fuerzas determinadas, en virtud de las cuales ellas funcionan y se desarrollan como lo hacen. Desde estos principios primordiales, todo lo que ocurre emerge en su propio tiempo y en el debido curso de los eventos<sup>29</sup>.

---

<sup>25</sup> *Conf.*, XII, 7, 7: “aliud praeter te non erat unde faceres ea, deus, una trinitas et trina unitas, et ideo de nihilo fecisti caelum et terram, magnum quiddam et parvum quiddam”.

<sup>26</sup> *De Gen. ad litt.*, V, 11, 27: “aliter operatum Deum omnes creaturas prima conditione (...) aliter ista eorum administrationem, qua usque nunc operatur: id est, tunc omnia simul sine ullis temporalium morarum intervallis; nunc autem per temporum moras”.

<sup>27</sup> Cfr. *Conf.*, XI, 31; *De Civ. Dei*, XII, 25.

<sup>28</sup> *De Trinitate*, III, 9: “Aliud est enim ex intimo ac summo causarum cardine condere atque administrare creaturam, quod qui facit solus creator est deus; aliud autem pro distributis ab illo uiribus et facultatibus aliquam operationem forinsecus admouere ut tunc uel tunc sic uel sic exeat quod creatur. Ista quippe originaliter ac primordialiter in quadam textura elementorum cuncta iam creata sunt sed acceptis opportunitatibus prodeunt”.

<sup>29</sup> *De Gen. ad litt.*, IX, 17: “Omnis iste naturae usitatissimus cursus habet quasdam naturales leges suas, secundum quas et spiritus vitae, qui creatura est, habet quosdam appetitus suos determinatos quodammodo (...) Et elementa mundi huius corporei habent definitam vim qualitatemque suam, quid unumquodque valeat vel non valeat, quid de quo fieri possit vel non possit. Ex his velut primordiis rerum, omnia quae gignuntur, suo quoque tempore exortus processusque sumunt, finesque et decessiones sui cuiusque generis”.

San Agustín reconoce, pues, una integridad funcional a la naturaleza. El universo fue llevado a la existencia en un estado aún no plenamente realizado, pero dado con las capacidades para transformarse él mismo, en conformidad con la voluntad de Dios, desde una materia informada a un verdaderamente maravilloso conjunto de estructuras físicas y de formas de vida.

Así, San Agustín distinguía la propagación de los seres, que es obra de la naturaleza, de la obra de la Creación. En la materia primitiva fue sembrada la razón seminal de cada una de las cosas que nacen, y cada una va saliendo de ella cuando se da la conjunción oportuna de las condiciones que lo permiten<sup>30</sup>. De ahí que Santo Tomás, citando a San Agustín, veremos en esta tesis que distingue claramente dos tipos de creaturas: las creadas directamente por Dios (en la creación primordial, *ex nihilo sui et subiecti*<sup>31</sup>) y las generadas por la naturaleza (en la *propagación* posterior, a partir de principios materiales cocreados):

San Agustín [en *De Gen. ad litt.*, I, 5; *De Civ. Dei*, XI, 9] afirma que en el mismo principio de la creación, algunas cosas fueron creadas distintas por sus propias especies en su naturaleza propia, como los elementos, los cuerpos celestes y las sustancias espirituales. Y otras fueron creadas distintas sólo en sus razones seminales: como los animales, las plantas y los hombres, siendo producidos en sus naturalezas propias sucesivamente. Ya así, esta obra se produjo sucesivamente en seis días, en los que Dios administra la naturaleza precedentemente constituida<sup>32</sup>.

Para San Agustín, Dios está más allá de todo; no puede atribuírsele ninguna categoría, excepto las de esencia y substancia, pues la esencia de Dios es el sumo Ser (*sumum Esse*), lo que no se puede afirmar de ningún ser creado (*esse creatum*). San Agustín parte del primado del ser y distingue claramente el ser creado y el Ser supremo y perfecto de Dios, como expone en el tratado apoloético *De vera religione*:

Pero me objetas: ¿Por qué desfallecen las criaturas? Porque son mudables. ¿Por qué son mudables? Porque no poseen el ser perfecto. ¿Por qué no poseen la suma perfección del ser? Por ser inferiores al que las creó. ¿Quién las creó? El Ser absolutamente perfecto. ¿Quién es ÉL? Dios, inmutable Trinidad, pues con su infinita sabiduría las hizo y con suma benignidad las conserva. ¿Para qué las hizo? Para que fuesen. Todo ser, en cualquier grado que se halle, es bueno, porque el sumo Bien es el sumo Ser. ¿De qué las hizo? De la nada<sup>33</sup>.

---

<sup>30</sup> Cfr. BEUCHOT 2010, 76.

<sup>31</sup> Para Santo Tomás, *creatio ex nihilo sui et subiecti* como creación a partir de la nada significa que no hay creación de ningún sujeto independiente del Creador y que no hay creación de algo procedente del Creador (cfr. KEEFE 2003, 42).

<sup>32</sup> *Com. Sent.*, II, d.12, a.2: “Augustinus enim vult, in ipso creationis principio quasdam res per species suas distinctas fuisse in natura propria, ut elementa, corpora caelestia, et substantias spirituales; alia vero in rationibus seminalibus tantum, ut animalia, plantas, et homines, quae omnia postmodum in naturis propriis producta sunt in illo opere quo post senarium illorum dierum Deus naturam prius conditam administrat”.

<sup>33</sup> *De vera rel.*, 18: “Sed dicis mihi: Quare deficiunt? Quia mutabilia sunt. Quare mutabilia sunt? Quia non summe sunt. Quare non summe sunt? Quia inferiora sunt eo a quo facta sunt. Quis ea fecit? Qui summe est. Quis hic est? Deus incommutabilis Trinitas, quoniam per summam sapientiam ea fecit, et summa benignitate conservat. Cur ea fecit? Ut essent. Ipsum enim quantumcumque esse, bonum est; quia summum bonum est summe esse. Unde fecit? Ex nihilo”.

En *De civitate Dei*, también San Agustín ofrece un texto en que expone de manera magnífica su doctrina del ser, de Dios y de la creación. Conforme a la presentación que de Sí mismo hace Dios en la teofanía de la zarza ardiendo, el santo de Tagaste explica:

Dios es la esencia suprema, es decir, el que existe en grado sumo, y, por tanto, es inmutable; ahora bien, al crear las cosas de la nada, les dio el ser; pero no un ser en sumo grado, como es Él, sino a unas les dio más ser y a otras menos, creando así un orden de naturaleza basado en los grados de las esencias; (...) la naturaleza que existe en sumo grado, por quien existe todo lo que existe, no tiene otra contraria más que la que no existe. Al ser se opone el no-ser. Por eso a Dios, esencia suprema y autor de todas las esencias, cualesquiera sean ellas, no se opone ninguna esencia<sup>34</sup>.

El «más o menos ser» que Dios dio a las criaturas debe entenderse como un mayor o menor grado de participación con respecto al Ser supremo: esto es, el ser vivo participa en un mayor grado que el inanimado; y, dentro de los seres vivos, los racionales gozan a su vez de un grado más elevado de perfección en la posesión del ser.

En fin, el primado que San Agustín concede al ser y su identificación con el bien, y la afirmación de que Dios es el Ser supremo y el Bien sumo y la criatura participa de ese ser y ese bien precisamente por haber sido creada por Dios, es un punto de partida completamente distinto del maniqueísmo al que se opondrá también Santo Tomás de Aquino<sup>35</sup>.

La criatura, que participa del ser de Dios, está ordenada inmediatamente a Dios y por eso Agustín dice que es *capax* de Él. Es así como Agustín usa la fórmula «*capax Dei*»<sup>36</sup> aplicada al hombre, para describir a éste como “imagen de Dios en cuanto capaz de Dios y puede participar de Él”<sup>37</sup>.

Posterior a San Agustín, el filósofo neoplatónico cristiano Juan Escoto Eriúgena (ca.810-877) explicó la creación como la actividad de la voluntad divina que produce todo lo que existe, pasándolo del no-ser al ser. Y Pedro Lombardo<sup>38</sup>, en sus *Sentencias*, distingue nítidamente entre *creare* y *facere*: el primer término implica la fórmula *ex nihilo* y el segundo, no. Pero, la doctrina de la *creatio ex nihilo* recibió su más sofisticada exposición en el s.XIII de la mano de Santo Tomás de Aquino<sup>39</sup>, quien profundizó en la explicación de su significado.

<sup>34</sup> *De Civ. Dei*, XII, 2: “Cum enim Deus summa essentia sit, hoc est summe sit, et ideo immutabilis sit; rebus quas ex nihilo creavit, esse dedit, sed non summe esse, sicut ipse est; et aliis dedit esse amplius, aliis minus; atque ita naturas essentiarum gradibus ordinavit; (...) ac per hoc ei naturae, quae summe est, qua faciente sunt quaecumque sunt, contraria natura non est, nisi quae non est. Ei quippe quod est, non esse contrarium est. Et propterea Deo, id est summae essentiae, et auctori omnium qualiumcumque essentiarum, essentia nulla contraria est”.

<sup>35</sup> Cfr. CANTERA 2012, 229.

<sup>36</sup> Parece que esta fórmula San Agustín la tomó de Rufino (345-411), quien la usó para hablar de la Encarnación («*anima capax Dei*»). Cfr. RUFINO, *Symb.*, 13.

<sup>37</sup> *De Trinitate*, XIV, 8, 11: “imago eius [Dei] est quo eius [Dei] capax est eiusque esse particeps potest,”

<sup>38</sup> Pedro Lombardo (ca.1095-1160) fue un académico del s.XII y también obispo de París, el cual recopiló una colección sistemática de textos patristicos para investigar los dogmas centrales de la fe cristiana.

<sup>39</sup> Para ver una defensa de los argumentos de la *creatio ex nihilo* en Santo Tomás cfr. WU 2011a.

Más adelante veremos como Santo Tomás señala que sólo Dios es ente por su propia esencia, porque su esencia es su ser; mientras que toda creatura es ente por participación, y no porque su esencia sea su ser. Tomás se apoya en este punto en San Agustín, según la siguiente cita: “si el poder de Dios cesara instantáneamente de regir los seres por él creados, al punto desaparecerían sus especies mismas y perecería la naturaleza entera”<sup>40</sup>. Además, en el *Comentario a la Física de Aristóteles* Tomás dice: “Después de no existir [las cosas], Dios lleva juntos a la existencia el tiempo y las cosas”<sup>41</sup>.

Además de las diversas visiones de filósofos y teólogos cristianos, el hecho de la creación es dogma fundamental en el cristianismo. Durante los primeros cinco siglos de la Iglesia, los Padres de la Iglesia creyeron y proclamaron: que Dios creó a los diferentes tipos de seres vivos; que Adán fue creado del polvo de la tierra y Eva de su costado; que el pecado original de Adán rompió la armonía perfecta del primer mundo creado y trajo al mundo la muerte humana, la deformidad y la enfermedad, etc. La enseñanza de los Padres de la Iglesia sobre la creación estaba implícita en las palabras del Credo apostólico: “Creo en Dios Padre omnipotente, creador del cielo y la tierra...”<sup>42</sup>

Pero no fue solo el Credo (tanto el apostólico o como el niceno-constantinopolitano), sino que hubo más declaraciones del Magisterio de la Iglesia acerca de la doctrina de la creación. Además del Credo del Concilio de Nicea (325), cabe destacar el decreto *Firmiter* del Concilio Laterano IV (1215). Citamos aquí lo que dice este decreto referente a la creación:

Uno solo es el verdadero Dios, eterno, inmenso e incommutabile, incomprehensibile, omnipotente e inefabile, Padre, Hijo y Espíritu Santo: tres personas ciertamente, pero una sola esencia, sustancia o naturaleza absolutamente simple... un solo principio de todas las cosas; Creador de todas las cosas, visibles e invisibles, espirituales y corporales; que por su omnipotente virtud a la vez desde el principio del tiempo creó de la nada a una y otra criatura, la espiritual y la corporal, es decir, la angélica y la mundana<sup>43</sup>.

Así que es fundamental la afirmación de la creación *ex nihilo*, una afirmación hecha por la misma Iglesia, que se usaba ya como fórmula dogmática en el 447, tal como encontramos en la carta decretal *Quam laudabiliter* sobre la herejía priscilianista del Papa San León I Magno a Santo Toribio de Liébana, obispo de Astorga: “En cambio, fuera de esta única, consubstancial y sempiterna e inmutable divinidad de la suma Trinidad no hay

---

<sup>40</sup> *De Gen. ad litt.*, IV, 12: “Creatoris namque potentia, et omnipotentis atque omnitenentis virtus, causa subsistendi est omni creaturae: quae virtus ab eis quae creata sunt regendis, si aliquando cessaret, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret?”. (Citado en *S.Th.*, I, q.104, a.1)

<sup>41</sup> *Com. Fis.*, VIII, lect.2: “Deus tempus et res simul in esse produxerit postquam non fuerant”.

<sup>42</sup> Dz §125: “Credo in Deum, Patrem omnipotentem, Creatorem caeli et terrae...”

<sup>43</sup> Dz §428 / DS §800: “Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, aeternus, immensus et incommutabilis, incomprehensibilis omnipotens et ineffabilis, Pater et Filius et Spiritus Sanctus: tres quidem personae, sed una essentia, substantia seu natura simplex omnino (...) unum universorum principium: creator omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium: qui sua omnipotentis virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam”.

efectivamente ninguna criatura que en su inicio no haya sido creada de la nada”<sup>44</sup>. Y el sentido en que debe entenderse dogmáticamente la fórmula «*ex nihilo*» es que, donde no había nada, donde no existía el ser, Dios ha conferido el ser haciendo surgir unas criaturas que han comenzado a participar del ser.

## 1.2 Contexto histórico-metafísico de Santo Tomás: la recepción de las obras de Aristóteles y los filósofos árabes

La reintroducción del pensamiento de Aristóteles en Occidente a través de los árabes, abrió las puertas a nuevas perspectivas y planteó también nuevos problemas, como veremos en este apartado. Todo ello empezó cuando los inquisidores españoles descubrieron que los musulmanes y los judíos habían traducido hacía tiempo obras griegas, aparentemente importantes, al árabe (esto tuvo lugar en el s.IX en Bagdad, bajo el califato de Al-Mamún, quien fundó una escuela de traductores). No solo esto, además, comentaron extensamente obras de Platón, Aristóteles y los físicos griegos, y reinterpretaron el pensamiento clásico a la luz de su propio compromiso con el monoteísmo. Así, los árabes, comenzando por Al-Kindi (s.IX), padre de la filosofía árabe (*falsafah*) y primer comentador musulmán de Aristóteles, adaptaron las ideas griegas a los requisitos del Islam. Durante los tres siglos siguientes, la filosofía árabe se nutrió de gran creatividad con pensadores como al-Farabi, padre del neoplatonismo árabe, el místico judío Avicebrón, el persa Avicena, el judío Maimónides y el más grande comentador de Aristóteles: Averroes.

Así, los maestros españoles se encontraron con la sorpresa de traducciones árabes de libros de los que en Europa se hablaba desde hacía tiempo, pero nunca se habían leído. Los maestros eclesiásticos descubrieron que los árabes estaban en posesión del vasto *corpus* aristotélico. De este modo les llegó, en traducción árabe, la *Metafísica*, la *Física*, *De Caelo*, la *Historia animalium*, *De generatione et corruptione*, *De Anima*, la *Ética a Nicómaco* y la *Política* de Aristóteles, así como la *Theologia aristotelica* de Plotino y el *Liber de Causis* de Proclo. Luego, solo se necesitó traducir las obras al latín. Estas traducciones se realizaron gracias al arzobispo Raimundo de Toledo, quien creó un centro de traducción en esa ciudad, en el que congregó a los mejores académicos para trabajar allí, sin importar si eran cristianos, judíos o musulmanes, que después recibiría el auspicio del rey Alfonso X el Sabio, bajo el nombre de Escuela de Traducción de Toledo. Además, todo ese trabajo se desarrolló sin censura. El arzobispo Raimundo encargó a Domingo Gundisalvo, un clérigo lingüista y filósofo de gran reputación, que dirigiera el centro de traducción de Toledo; y fue ayudado por un académico judío (Juan Hispano) especialista en lengua y literatura árabes. El método de traducción fue doble: Hispano tradujo las obras del árabe al castellano, y Gundisalvo las tradujo del castellano al latín. Poco más tarde, otros lingüistas y académicos europeos se les juntaron para realizar esa gran tarea. El centro de traducción de Toledo continuó activo hasta la mitad del s.XIII.

Otros académicos crearon centros de traducción similares en ciudades europeas: Abelardo de Bath (Inglaterra), Juan de Brescia, Gerardo de Cremona y Jacobo de Venecia

---

<sup>44</sup> Cfr. DS §285: “Praeter hanc autem summae Trinitatis unam consubstantialem et sempiternam atque incommutabilem deitatem nihil omnino creaturarum est, quod non in exordio sui ex nihilo creatum sit...”

(Italia), así como centros en Provenza (donde traducían los textos del árabe al hebreo, y del hebreo al latín, debido a la gran población judía de esta región francesa), Flandes, Alemania y la región de los Balcanes. Particularmente importante fue el norte de Italia, puerta de entrada de los cruzados a Europa, donde Jacobo de Venecia realizó las primeras traducciones importantes de las obras de Aristóteles directamente del griego al latín; y el sur de Italia (Sicilia), donde había una rica amalgama de culturas, fruto de las distintas conquistas de esta isla. Pronto, Palermo, su capital, llegó a ser el primer centro europeo de traducción de manuscritos antiguos del griego al latín. En este centro, cabe destacar el más grande traductor del s.XIII, que fue el dominico holandés William Moerbeke, quien después de completar la traducción de las obras de Aristóteles directamente del griego al latín (1260), fue nombrado arzobispo de Corinto (Grecia). Pero, mientras Moerbeke estuvo en Italia, conoció e hizo amistad con un joven Tomás de Aquino, que encontró todo el trabajo de traducción de Moerbeke especialmente provechoso e interesante.

En definitiva, en su conjunto, todas esas obras clásicas traducidas al latín representan el (re)descubrimiento documental más importante en la historia del pensamiento occidental. Así, a la mitad del s.XII, los filósofos cristianos ya mostraban un nuevo interés en los procesos naturales, la razón humana y la relación del mundo natural con un Dios omnisciente, creador sobrenatural, poderoso y justo<sup>45</sup>.

Sin embargo, en 1210 el Concilio Provincial de París prohibió los libros de filosofía de la naturaleza de Aristóteles y los comentarios sobre ellos en la Universidad de París, tanto en su lectura pública como privada, bajo pena de excomunión. Paradójicamente, esta prohibición afectaba solo a la Facultad de Artes de la Universidad de París, lo cual no impedía que los teólogos pudieran leerlos libremente. Pero, por la huelga de profesores y debido a una disputa entre las autoridades locales y la Universidad de París, esta universidad fue cerrada entre 1229 y 1231.

En 1231, en nombre de la pureza de la fe cristiana, el Papa Gregorio IX con la bula *Parens scientiarum*, mandó expurgar de esas obras lo que fuera erróneo o provocara gran escándalo u ofensa a los lectores, confirmando así la condena del Concilio provincial de 1210. No obstante, según Grant<sup>46</sup>, hay evidencias de discusiones públicas sobre esas obras hacia 1240 en la Universidad de París. Además, en 1255 esos cuestionados tratados de filosofía natural fueron prescritos para el estudio. Así que la *Física* y la *Metafísica* de Aristóteles proporcionaron a los estudiantes y profesores del s.XIII herramientas filosóficas de análisis que fueron aplicadas con gran fervor en todas las áreas del pensamiento. Aristóteles y sus comentaristas árabes, especialmente Averroes («el Comentador») y Avicena, fueron estudiados con celo en la Universidad de París. De hecho, uno de los primeros filósofos que explicó en la Universidad de París, después de la prohibición (en 1241), la *Metafísica* y la *Física* de Aristóteles fue el franciscano inglés Roger Bacon, que venía de Oxford, donde el también franciscano Roberto Grosseteste había publicado algunas traducciones de Aristóteles entre 1214 y 1235, estableciendo así el aristotelismo en Oxford.

---

<sup>45</sup> Cfr. RUBENSTEIN 2003, 15-22.

<sup>46</sup> Cfr. GRANT 1974, 42-47.

Santo Tomás estudió en París del 1245 al 1248. Allí hizo el noviciado y la etapa de formación de la orden de los dominicos, mientras asistió a las lecciones de San Alberto Magno sobre Biblia y Teología. San Alberto fue un lector admirado de la obra de Aristóteles, un difusor convencido de la misma y un comentarista sincrético, que pretendió recuperar el interés del filósofo griego por el saber empírico, argumentativo y racional. Con él, Santo Tomás conoció las obras de Aristóteles y los comentarios árabes a las mismas (aunque ya conocía las ideas aristotélicas de cuando estuvo en Sicilia).

En 1252 comienza Santo Tomás su primera etapa docente en la Facultad de Teología de la Universidad de París, en la que ejerce primero como profesor auxiliar de cátedra y luego ya como catedrático hasta 1259. En 1256 Tomás obtuvo el doctorado en Teología. Durante esa época, Tomás usó como manual en sus clases las *Sentencias* de Pedro Lombardo<sup>47</sup>.

En 1260, Santo Tomás fue nombrado predicador general de la Provincia Romana de la Orden de Predicadores (frailes dominicos), y dejando temporalmente su cátedra de París, pasa a residir en diversas ciudades del centro de Italia entre 1259-1268. Durante este periodo, Tomás visitó varias veces a su amigo William Moerbeke, que residía en Viterbo. Moerbeke tradujo en esa época varias obras de Aristóteles. Concretamente, en 1268 tradujo *De Anima*, *De interpretatione* y *Liber de Causis* de Proclo<sup>48</sup>. Pero, justamente en ese año Santo Tomás es enviado por sus superiores de nuevo a la Universidad de París. Se desconoce exactamente el motivo de su regreso<sup>49</sup>, pero bien pudiera ser el de frenar el avance de la expansión del *averroísmo latino*, que incidía en provocar una especie de cisma intelectual en la Universidad de París. En 1269, Tomás volvió, pues, a ocupar su cátedra de Teología en París.

El discurso metafísico de Santo Tomás estaba basado en las principales categorías aristotélicas, teñidas durante esa época de cierta impregnación neoplatónica de inspiración aviceniense. La impregnación aristotélica en Tomás tiene sus raíces en sus estudios iniciales en la Universidad de Nápoles, a través de la filosofía árabe, especialmente de Avicena y Averroes.

Para entender las obras de Aristóteles, la Facultad de Artes de la Universidad de París tomó como guía los comentarios de Averroes, el comentarista por excelencia de Aristóteles. Los averroístas o aristotélicos radicales concebían la filosofía, ya no como un estudio previo a la teología, sino como un ámbito valioso por sí mismo desde el que cuestionar y discutir todo, con independencia de su verdad. Este movimiento filosófico aristotélico radical (el *averroísmo latino*) pronto levantó sospechas en el ámbito de la Facultad de Teología de la Universidad de París.

Algunos profesores aristotélicos de la Universidad de París, siguiendo sobre todo los *Comentarios* de Averroes, defendían posiciones conflictivas con algunos dogmas cristianos, como la creación del mundo *ex nihilo* por Dios y el destino del hombre a una vida inmortal. El máximo exponente del llamado *averroísmo latino* fue Siger de Bravante. Los averroístas introducían, además, una escisión entre lo conocido por la razón y lo creído por la fe.

---

<sup>47</sup> Cfr. EGIDO 2006, cap.6.

<sup>48</sup> Cfr. *ibid.*, 378ss.

<sup>49</sup> Cfr. *ibid.*, 432.

Fue en esta segunda etapa de docencia en París que Santo Tomás se dedica a comentar las obras de Aristóteles, incluidas la *Física* y la *Metafísica*. Tomás tiene siempre presente la interpretación de Averroes a las obras aristotélicas, pero la rechaza con frecuencia e intenta hacer una lectura fiel al pensamiento original de Aristóteles. Santo Tomás estuvo en París hasta 1272, año en que dejó la cátedra de Teología y volvió a Nápoles hasta su muerte en 1274, mientras iba camino del II Concilio de Lyon<sup>50</sup>.

En esa última época de docencia de Santo Tomás en París, tiene lugar la primera condena del obispo de París Étienne Tempier, maestro agustinista y antiaristotélico contrario a Santo Tomás, de trece proposiciones de inspiración averroísta que se sostienen en la Facultad de Artes en 1270. Más tarde, en 1277, el mismo obispo condenará 219 tesis más, consideradas contrarias a la fe, entre ellas, la llamada *teoría de la doble verdad* –falsamente atribuida a Averroes<sup>51</sup>–, que defendía que dos sentencias contrarias podían mantenerse si se argumenta que una es verdadera en virtud de la razón (y podía, por tanto, ser falsa sobrenaturalmente) y la otra en virtud de la fe y del dogma (y quizá falsa según la razón). En esas 219 tesis condenadas había algunas defendidas por Santo Tomás, aunque no tuvo conocimiento de ellas, pues hacía tres años que había fallecido.

Ciertamente, de esas tesis condenadas de Santo Tomás había mucha inspiración aristotélica detrás. No es posible aquí (y tampoco es el objetivo de esta tesis) desarrollar toda la fundamentación aristotélica del pensamiento de Santo Tomás, pero sí que presentaremos sucintamente ahora algunas ideas de Aristóteles de las cuales se sirvió Santo Tomás para elaborar sus tratados sobre la creación.

Aristóteles sentenció que en el cambio substancial no hay aniquilación del ser anterior (*ὑποκείμενον*) y creación<sup>52</sup> de otro nuevo, sino que hay algo que permanece. Hay un sujeto del cambio que, así como en el cambio accidental es llamado *substancia*<sup>53</sup>, ahora será llamado

<sup>50</sup> Cfr. *ibid.*, 439.

<sup>51</sup> Averroes no sostiene que una misma proposición pueda ser verdad en filosofía y falsa en teología, o viceversa; sino que la verdad, que es única, se expresa de un modo en filosofía y de otro en teología: en filosofía de un modo científico, riguroso y abstracto; en teología de manera imaginativa y emotiva, para que la pueda entender el hombre sencillo.

<sup>52</sup> Existen opiniones encontradas y discutibles acerca de si Aristóteles conoció y admitió la idea de creación. Sertillanges opina que el Primer Motor explicaba el origen del ser, pero no lo prueba satisfactoriamente. Maritain afirma que el Estagirita ha acentuado expresamente que admitía la creación *ex nihilo*. En contra, se pronuncian Werner y Rougier. Pero, aun los que defienden la afirmativa se refieren a un concepto de creación implícito en la mente del filósofo, pues todos coinciden en que jamás ha hablado explícitamente de tal noción: Jolivet, Garrigou-Lagrange, Juan de Santo Tomás... (Cfr. CENCILLO 1958, 109)

<sup>53</sup> En todo individuo creado hay una composición de principio potencial, que es la substancia, y de actos, que son los accidentes. La noción de *substancia* (*sub-stare*) expresa aquello que se encuentra bajo las determinaciones secundarias a través de las cuales se nos manifiesta un objeto. Los escolásticos lo formulaban así: «*Id cui competit esse in se, non in alio*» (la cosa a la cual compete existir en sí y no en otro). Hay distintas clases de substancias: la substancia primera y la substancia segunda, según se la considere en el estado concreto, individual, o en el estado abstracto, universal, respectivamente. La substancia primera realiza de un modo más perfecto la noción de substancia, porque no existe en un sujeto y por cuanto el individuo no puede ser atribuido a un sujeto. Además, la substancia también puede ser espiritual o corpórea, según pueda o no pueda existir independientemente de la materia. Asimismo, la substancia será incompleta cuando es solamente un principio substancial destinado a formar con otro principio substancial complementario un todo substancial único,



materia primera o *materia prima*, que es el substrato subyacente básico de todo cambio substancial. Por eso, sobre la materia prima o materia *ex qua*<sup>54</sup>, Aristóteles dice que todas las formas están en potencia en ella, no en acto. Por tanto, cada cosa física es un compuesto de materia y forma. La materia es el principio de potencialidad; la forma el principio de actualidad. Materia y forma son principios del ser; así, la materia podía ser llamada *ser en potencia* y la forma podía ser llamada *ser en acto*. Además, el compuesto substancial total de materia y forma tiene que ser hecho para existir, es decir, le tiene que ser dado el ser (*esse*) por Dios. Así, hay una doble composición en todas las sustancias físicas: forma y materia son

---

compartiendo un mismo acto de existencia. Tales son, respectivamente, la materia prima y la forma substancial en los seres corpóreos. En cambio, será completa cuando, bien sea simple, como el ángel, bien sea compuesta, como el hombre, esté destinada a existir ella sola en sí. El término *accidente* expresa algo que sobreviene, se añade (*accidit*) a otra cosa. El accidente es la cosa a la cual compete existir en otro ser como en su sujeto de inhesión: *«Ad cui competit esse in alio, tanquam in subiecto inhaesionis»*. Existe el accidente en el sujeto no como una parte en el todo ni como el efecto en su causa, sino que es inherente a él y sólo tiene realidad en él. Los accidentes, en calidad de actos, acaban, completan la substancia cuanto a sus determinaciones secundarias. De ahí que los accidentes deban ser del mismo orden —espiritual o material— que su substancia. Pero, en los cambios accidentales, los sujetos permanecen substancialmente los mismos. Los accidentes sucesivos son, pues, una realidad distinta del sujeto permanente. Así, la mutación y la multiplicidad de los actos nos revelan la composición de potencia y acto. La presencia de esos actos en un sujeto muestra que éste se compone a su vez de potencia y acto. Si, en efecto, recibe tales actos, es porque puede recibirlos, porque hay en él un elemento potencial. Alega Santo Tomás que las creaturas, susceptibles todas ellas de accidentes están compuestas, al menos, de esos principios potencial y actual, realmente distintos, que se llaman esencia y existencia. Por el contrario, Dios, que existe por su misma esencia, no puede ser actuado por ningún accidente, ya que resulta ser acto puro. Por tanto, en Dios no hay composición de esencia y existencia, puesto que la esencia de Dios es un acto subsistente de la existencia. Dios no tiene tampoco composición de esencia y accidentes, porque la totalidad de Dios es la esencia divina. Asimismo, Dios no está compuesto de materia y forma, ya que, de hecho, la naturaleza divina es completamente independiente de la materia. Por todo esto, Santo Tomás identifica esta esencia de Dios con ser un simple acto subsistente de existencia que es pura actualidad. Los accidentes dependen de la substancia, en su existencia. El sujeto existe no sólo según su esencia substancial, sino también según sus múltiples esencias accidentales. En consecuencia, el principio de individuación de los accidentes no es otro que la substancia concreta. Los accidentes dependen de la substancia también en su producción. La substancia interviene en ella, como causa eficiente, puesto que los produce al menos parcialmente, y también como causa cuasi-eficiente, puesto que le deben su existencia. Esta influencia en la producción y en la existencia de los accidentes muestra que la substancia no es una cosa inerte, pasiva. La esencia substancial, la substancia completa está naturalmente destinada a existir en sí misma, a subsistir. El acto, la perfección por la cual una cosa existe en sí misma, tal es el significado de subsistencia. Toda substancia que existe en sí misma perfectamente individuada, todo individuo actualmente existente, es un sujeto. Santo Tomás lo define como *distinctum subsistens in aliqua natura*. El sujeto comprende, pues, como partes constitutivas: la esencia substancial completa; si ésta es material, los principios individuantes; y el acto propio de existencia en sí misma. El sujeto comprende como partes integrantes a los accidentes. El sujeto (*suppositum*) no puede ser atribuido a nada, siendo el último sujeto de toda atribución al cual se atribuye existencia y actividad (*suppositum = positum sub attributis*). En efecto, para obrar, es preciso existir; siendo, por lo tanto, los individuos existentes, los sujetos agentes, quienes obran según lo que son, según su esencia. Cuando es de naturaleza inteligente y dueño de su actividad libre, se da al sujeto agente el nombre de *persona*. Podemos, pues, definir la *persona*, con Santo Tomás, como *distinctum subsistens in aliqua natura rationali*; que recuerda a la definición hecha ya muy anteriormente por Boecio (470-524): *rationalis naturae individua substantia* (cfr. BOECIO, *Consolatio Philosophiae*). Por consiguiente, es su grado de perfección quien hace de una substancia no inteligente un sujeto agente, y de una substancia inteligente una persona, a saber, el poseer un acto de existencia en sí que le sea propio. Cfr. COLLIN 1942-1943, trad. Cipriano Montserrat, I, 127-129 y 133-137.

<sup>54</sup> La materia *ex qua* es la materia *de la que* se componen las sustancias. Cfr. GARCÍA LÓPEZ 2001, 261-263.

compuestos para constituir la substancia; la substancia y el ser son compuestos para hacer que la esencia exista actualmente.

El agente natural no hace la forma, sino el compuesto, llevando a la materia segunda o materia *in qua*<sup>55</sup> de la potencia al acto, y este agente natural en su acción es como un instrumento del mismo Dios que obra, el cual creó también la materia, y entregó la potencia a la forma<sup>56</sup>.

La confusión se presenta muchas veces al concebir la materia prima como una realidad puesta en la naturaleza sin acto de existir. Esto equivaldría a concebir una cosa como existente sin existencia. La materia prima, pues, se debe concebir como una entidad, que en cuanto es solamente una potencia real, para transformarse en una esencia concreta, no tiene existencia actual<sup>57</sup>, porque ésta presupone la esencia. Sin embargo, siempre existe actualmente y determinada por alguna forma sustancial, que la hace capaz para recibir la existencia simultáneamente con la forma<sup>58</sup>. De ahí que Santo Tomás afirme que la materia prima es creada por Dios: “Así, es necesario sostener que también la materia prima [no ente, principio material de los cuerpos] fue creada por la causa universal de todos los seres [Dios]”<sup>59</sup>, bajo diversas formas sustanciales: “la materia prima fue creada bajo muchas formas sustanciales, y todas las formas sustanciales de las partes esenciales del mundo fueron producidas en el principio de la creación”<sup>60</sup>.

Con Aristóteles se encuentran las tesis de que el cielo y la materia son eternamente ingenerados y que «de la nada, nada se hace»<sup>61</sup>. Así, la materia prima es, para Aristóteles, algo eterno, condición y sujeto de toda generación; en virtud de ese carácter previo, es ingenerada y existe por necesidad natural. De su carácter ingenerado e increado se sigue que es eterna, y eterno es el mundo con ella, según Aristóteles. Además, con la materia y el mundo, el tiempo también sería eterno<sup>62</sup>. Así, como apunta Aertsen<sup>63</sup>, esta materia prima plantea una dificultad especial para la idea de creación, pues esa materia prima no dependería de Dios al ser increada.

---

<sup>55</sup> La materia *in qua* es la materia *en la cual* está la sustancia. Cfr. *ibídem*, 264-266.

<sup>56</sup> Cfr. *Met.*, ed. y trad. por A. Pierron y C. Zévort, VIII, 1042a29; XII, 1067b7-1070a9.

<sup>57</sup> Todas las cosas que experimentamos en el mundo material son actuales y potenciales. Son realmente (en acto) lo que son, pero son virtualmente (en potencia) algo más, con lo cual pueden cambiar. El hecho de que todas esas cosas sean actuales y potenciales significa que todas las cosas están compuestas de dos principios diferentes: la forma (principio de actualidad) y la materia (principio de potencialidad).

<sup>58</sup> Cfr. COLLIN 1942-1943, I, 127.

<sup>59</sup> *S.Th.*, I, q.44, a.2: “Et sic oportet ponere etiam materiam primam creatam ab universali causa entium”.

<sup>60</sup> *Com. Sent.*, II, d.12, a.4: “prima materia fuit creata sub pluribus formis substantialibus, et quod omnes formae substantiales partium essentialium mundi in principio creationis productae sunt”.

<sup>61</sup> Cfr. *Física*, ed. y trad. por J. Barthélémy Saint-Hilaire, I, 4, 187a 33ss.

<sup>62</sup> Cfr. *De Calo*, ed. y trad. por J. Barthélémy Saint-Hilaire, III, 8.

<sup>63</sup> Cfr. AERTSEN 2003, trad. M. Aguerri y M. I. Zorroza, 152.

Para Aristóteles, el no-ser (la nada<sup>64</sup>) puede entenderse en tres sentidos: categorial, lógico y potencial. Aristóteles dice en su *Metafísica*: “Llamo materia a lo que no siendo ente determinado en acto [*μη τὸδε τι*] en potencia es algo determinado”<sup>65</sup>.

La generación se efectúa a partir del no-ser potencial. Éste es la materia prima. De ahí que diga: “Cada uno de ellos [los seres generables] es capaz simultáneamente de ser y de no

---

<sup>64</sup> Según esto, el no-ser o nada (*nihil*) podría ser todo aquello que tiene un estado de mera posibilidad lógica, es decir, de no existencia, en cuanto se opone al estado de existencia y actualidad, y se considera como punto o término, de donde sale o comienza a ser la actualidad. También se podría distinguir entre una nada positiva (todo aquello que no existe en acto sino sólo en potencia) y una nada negativa (lo que no existe ni en acto ni en potencia). Aún se podría diferenciar una nada privativa, distinta de la nada negativa, que es la pura negación de toda entidad. La nada privativa supondría un algo existente, pero absolutamente inepto para producir cosa alguna. Sin embargo, aún las diferentes definiciones, lo esencial es que en todas ellas se entiende por *nada* el estado de mera posibilidad o de no existencia de las cosas. Asimismo, se entiende por posibilidad todo aquello que puede ser o que no repugna a la inteligencia. El principio mismo de contradicción (es imposible que una cosa sea y no sea a la vez) sirve como buena definición de posibilidad. Históricamente, Parménides presentaba ya dos formas opuestas: una que se caracterizaba como día, luz, éter, fuego, suavidad, ligereza, inteligibilidad, homogeneidad; la otra como noche sin inteligibilidad, estructura densa y pesada, discontinuidad. El mundo sensible resulta de la mezcla de ambas. Podemos decir que este esquema parmenídeo contiene, de forma germinal, la concepción hilemórfica con su bipolaridad relativa de inteligibilidad y opacidad. Parménides hace proceder esta bipolaridad del error de la vida sensorial, que opone el no-ser al ser único y compacto, no como una pura negación de ser, sino en calidad de principio radical del cosmos. A continuación, Platón distinguió en el *Timeo* tres órdenes de realidad: el *εἶδος* que es ingenerable e incorruptible; una segunda realidad homónima con el *εἶδος*, pero secundaria, sensible, generable, móvil y accesible a la *δόξα*; y una tercera realidad, la *χώρα*, que no puede corromperse y que constituye el emplazamiento de lo que se engendra en su totalidad. El principio material de Platón, en cambio, representaba una impostación de cuanto hay de plural, de otro (*μη ὄν τι*), de indeterminado, de irreducible por sí mismo a límite y a unidad. Platón manifiesta una concepción semejante a la de Aristóteles, que veremos seguidamente, en la fórmula *μη ὄν τι*. Ésta es la identificación esencial de la materia con la privación del ser. El no-ser en Platón y en Parménides no tiene que ver con la naturaleza absolutamente negativa, pero sí con la suma deficiencia ontológica de esta inactualidad óptica: la potencia puramente pasiva. Mientras Platón adopta un principio básico en su propia concepción de la materia enormemente cercano a Aristóteles, éste introduce en la dicotomía dilemática parmenídea ser/no-ser un tercer miembro: el *ser-en-potencia*, para referirse a la materia. El hecho de entender Aristóteles el no-ser casi como un sinónimo de *ser-en-potencia* en cuanto principio (*ἄλη*) de las ideas y de las cosas, supone una disparidad radical con el punto de vista del *Sofista* de Platón, que sólo trata de explicar la posibilidad del error, mientras que no pone en duda la posibilidad de multiplicidad óptica. Según Neumark (cfr. NEUMARK 1911, 314), Platón había partido de un punto de vista gnoseológico y Aristóteles se esforzó por atribuir al *μη ὄν*, como estado de la *ἄλη*, una virtualidad real, centrando la discusión en el problema metafísico de los principios y de las causas. Algunos autores piensan que el *μη ὄν* del *Sofista* (en el *Sofista* el no-ser se concibe como alteridad que todo ser supone con respecto a todo otro ser: el ser A por el hecho de serlo no es el ser B ni el C ni el D... se trataba, pues, de un aspecto conceptual de todo ser en cuanto limitado, de la misma naturaleza que la privación aristotélica) se identifica con la *χώρα* del *Timeo*, y al reducir Aristóteles las ideas a la unidad de ser transfiere la alteridad –el *μη ὄν* del *Sofista*– al orden físico y supone que, en cuanto distinto del ser en sí mismo, ha de tratarse de un no-ser absoluto. En efecto, bajo la *γένεσις* se producen todas las cosas que existen, conforme a la aparición y desaparición que se aprecia en la naturaleza visible. Desde esta perspectiva, Parménides ya indicó que el verdadero ente jamás surge del no-ente (*ἐκ μη ὄντος*), y que nunca se destruye. Luego, Platón explica el nacimiento del mundo como obra de un artesano (*δημιουργός*), que lo construye todo conforme a las ideas ejemplares (*παράδειγμα*) del mundo inteligible, pero esa génesis no se hace de la nada. Cfr. *Sofista*, edición crítica de Burnet y Rivaud, 258e; *Timeo*, edición crítica de Burnet y Rivaud, 27a, 28a-c y 29a-c.

<sup>65</sup> *Met.*, VIII, 1, 1042a 27-28: “ἄλην δὲ λέγω ἢ μὴ τὸδε τι οὐσα ἐνεργεῖα δυνάμει ἐστὶ τὸδε τι”.

ser, y esta posibilidad es la materia que hay en él”<sup>66</sup>. También en otro punto dice Aristóteles: “La materia de cada ser es necesariamente lo potencial de él, así como de la sustancia”<sup>67</sup>.

Siguiendo su *Metafísica*, en el libro XII, capítulo 2, fragmentos 1069b 27-30<sup>68</sup> la *ύλη* se denomina *μη όν*, pero como el no-ser tiene tres acepciones, se trata sólo de una de ellas, a saber, del no-ser en el sentido de potencia (no es no-ser en absoluto), y potencia no indiferente para cualquier forma, sino exigitiva de un determinado orden de sucesión. En *Met.*, XIV, 2, 1089a 26-28 se explicitan las tres acepciones del no-ser, que hemos enunciado antes: categorial, potencial –que es la materia con la privación, punto de partida de la génesis– y lógico –la falsedad. Santo Tomás sustituirá este no-ser lógico por la privación. Así lo deja entrever en la siguiente cita sobre Aristóteles:

El reposo es la privación del movimiento. (...) Había alguna causa que era la causa del reposo. El estado del reposo permanecía, por tanto, tan largo como la causa durara. Si, por tanto, en algún momento el motor comenzaba a mover, esta causa del reposo desaparecía. Luego, previo al cambio había otro cambio anterior por el cual la causa del reposo era eliminada. (...) Aristóteles intenta probar que el movimiento siempre existió y nunca cesa. De acuerdo con nuestra fe, nunca se supone que algo ha existido siempre, excepto Dios sólo, quien es completamente inmutable. (...) El primer motor ha existido siempre, pero las otras cosas, tanto si son motores como móviles no han existido siempre. (...) No han recibido el ser de sí mismos por un cambio o un movimiento, sino por una emanación del principio primero de las cosas<sup>69</sup>.

Aquí, la expresión *no-ser*, aplicada a *ύλη*, está insinuando lo contrario: *ύλη* actúa como principio, precisamente no existiendo sino siendo actuada en la existencia por otro co-principio activo; pero, desde el momento en que ha sido actuada, ya no es *ύλη* sino en cuanto se encuentra todavía en potencia pasiva de sucesivas actuaciones.

En definitiva, la materia no tiene existencia actual sino potencial y, sin embargo, puede considerarse como un principio real, pues siempre se encuentra actuada por una forma –y en este sentido, existe actualmente–, aunque se halla en potencia a formas ulteriores –y en este

<sup>66</sup> *Met.*, VII, 7, 1032a 21: “άπαντα δέ τά γινόμενα ή φύσει ή τέχνη έχει ύλην δυνατόν γάρ και είναι και μη είναι έκαστον αυτών, τουτο δ'έστιν ή έν έκάστω ύλη”.

<sup>67</sup> *Met.*, XIV, 1, 1088b1: “Ανάγκη τε έκάστου ύλην είναι τó δυνάμει τοιούτου, ώστε και ούσίας τó δέ προς τι ούτε δυνάμει ούσία ούτε ενεργεία.”

<sup>68</sup> “Απορήσειε δ'αν τις εκ ποιού μη όντος ή γένεσις τριχώς γάρ τó μη όν. Ει δή τι έστι δυνάμει, άλλ' όμως ού τού τυχόντος άλλ'ετερον έξ έτέρου· ούδ'ικανόν ότι όμοú πάντα,”

<sup>69</sup> *Com. Fiz.*, VIII, lect.2: “Quies enim est privatio motus (...) erat ergo aliqua causa vel ex parte motivi vel ex parte mobilis, quare quies erat: ergo ea durante, semper quies remanebat. Si ergo aliquando movens incipiat movere, oportet quod illa causa quietis removeatur. Sed non potest removeri nisi per aliquem motum vel mutationem: ergo sequitur quod ante illam mutationem, quae dicebatur esse prima, sit alia mutatio prior, qua removeatur causa quietis. (...) Ex hoc autem quod tempus est sempiternum, concludit quod necesse est motum sempiternum esse. Et rationem consequentiae assignat: quia tempus est quaedam proprietas motus; (...) Aristoteles probare intendit motum semper fuisse et nunquam deficere. (...) Nihil enim secundum fidem nostram ponitur semper fuisse, nisi solus Deus, qui est omnino immobilis (...) primum motorem semper fuisse, respondendum restat sequenti eius deductioni, qua concludit quod si, praesistentibus moventibus et mobilibus, incipiat de novo esse motus, oportet quod moventia vel mobilia prius non essent in hac dispositione, (...) ipsum esse non acquisiverunt per mutationem vel motum, sed per emanationem a primo rerum principio”.

otro sentido, no es todavía. De este modo, la materia supera a la privación al ser cualificada y configurada por la forma, pero sólo en esto.

Como hemos apuntado antes, si bien los principios que permiten explicar la Creación se hallan en Aristóteles (el Primer Motor), no así la idea de la *creatio ex nihilo*, puesto que Aristóteles no habla de un tránsito del no-ser al ser distinto de la mera generación realizada a partir de una materia preexistente<sup>70</sup>. Para Aristóteles, todo es génesis como para Platón, pero sin principios anteriores, puesto que la génesis del mundo (cosmogénesis) es eterna, según el primero. En el libro III de la *Metafísica* de Aristóteles, capítulo 4, fragmentos 999b 5-8, Aristóteles concluye *ad absurdum*: “si nada hay eterno, ni siquiera será entonces posible la generación, es pues necesario que haya algo que se hace y algo de lo que se hace y que esto último no proceda de generación, pues es imposible que sea engendrado del no-ser”<sup>71</sup>. Es Santo Tomás quien dice que Dios *saca* de la nada la existencia de todas las cosas:

Incluso la misma naturaleza produce las cosas naturales en lo que se refiere a la forma, pero presupone la materia. Por lo tanto, si Dios no obrase más que presuponiendo alguna materia, dicha materia no sería producida por El. Quedó demostrado anteriormente [q.44, aa.1-2], que nada puede haber en los seres que no proceda de Dios, que es la causa universal de todo ser. Por lo tanto, es necesario afirmar que Dios produce las cosas en su ser a partir de la nada. (...) Sin embargo, esto no se da en el origen de las cosas procedentes del principio universal<sup>72</sup>.

Como observa acertadamente Santo Tomás, “alguna materia se engendra, es decir la que es sujeto de la alteración, pues se trata ya de una sustancia compuesta”<sup>73</sup>.

Sin embargo, en la Edad Media, algunos teólogos árabes (*kalam*<sup>74</sup>) negaban la existencia de causas reales en la naturaleza, con el fin de proteger el poder y la soberanía de Dios. Así, muchos teólogos adoptaron un ocasionalismo radical que veía los eventos en el mundo sólo como ocasiones para la acción divina. Según esto, por tanto, sólo Dios es la verdadera causa de todo lo que se mueve. Esta opción también surgió en el cristianismo, como veremos en el capítulo 3.

En cambio, algunos otros como Averroes (1126-1198) rehusaron la doctrina de la *creatio ex nihilo* porque pensaban que afirmar el tipo de omnipotencia divina que produce las

<sup>70</sup> Cfr. CRUZ 2005, 25.

<sup>71</sup> “πάντα φθίρειται καὶ ἐν κινήσει ἐστὶν· ἀλλὰ μὴν εἴ γε αἰδίων μηθὲν ἐστίν, οὐδὲ γένεσιν εἶναι δυνατόν. Ἀνάγκη γὰρ εἶναι τι τὸ γιγνόμενον καὶ ἐξ οὗ γίγνεται καὶ τούτων τὸ ἔσχατον ἀγέννητον, εἴπερ ἴσταται τε καὶ ἐκ μὴ ὄντος γενέσθαι ἀδύνατον”

<sup>72</sup> *S.Th.*, I, q.45, a.2: “Sed et ipsa natura causat res naturales quantum ad formam, sed praesupponit materiam. Si ergo Deus non ageret nisi ex aliquo praesupposito, sequeretur quod illud praesuppositum non esset causatum ab ipso. Ostensum est autem supra quod nihil potest esse in entibus quod non sit a Deo, qui est causa universalis totius esse. Unde necesse est dicere quod Deus ex nihilo res in esse producit. (...) Sed tamen hoc locum non habet in prima emanatione ab universali rerum principio”.

<sup>73</sup> *Sententia libri Metaphysicae*, XII, lect. 3: “Nam materia aliqua generatur; scilicet quae est subiectum alterationis; est enim substantia composita”.

<sup>74</sup> *Kalam* (الكلام) es una de las ciencias religiosas del Islam. En árabe, la palabra quiere decir «discurso», y se refiere a la tradición islámica de buscar principios teológicos a través de la dialéctica. El término por lo general es traducido, como una interpretación aproximada, por teología natural, aunque de vez en cuando (y con menos exactitud) como filosofía. Un erudito *kalam* se llama *mutakalim*, y en plural, *mutakalimun*.

cosas a partir de la nada implicaba negar una regularidad y predictibilidad al mundo natural. Averroes pensaba también que si se mantenía que lo que existe podía venir de lo que no existe, entonces cualquier cosa podría proceder de cualquier cosa, y no habría congruencia entre causas y efectos. Así, Averroes negó la omnipotencia de Dios en nombre de las ciencias de la naturaleza. Este debate entre los *kalam* y Averroes anticipó ya las discusiones actuales sobre la evolución y la acción divina en el mundo.

Pero, en contra de las posiciones tanto de los teólogos *kalam* como de su oponente Averroes, Santo Tomás arguye que la doctrina de la *creatio ex nihilo*, la cual afirma la radical dependencia de todos los seres en Dios como su causa, es plenamente compatible con el descubrimiento de causas reales en la naturaleza. La omnipotencia divina no rehúsa la posibilidad de una cooperación de las creaturas, incluida la libre voluntad de los seres humanos. Tomás no piensa que Dios permite a las creaturas comportarse como lo hacen. Las creaturas son lo que son precisamente porque Dios está presente como causa de ellas. La libertad creatural y la integridad de la naturaleza está, en general, garantizada por la causalidad creativa de Dios. El ocasionalismo de los teólogos *kalam* (como al-Ghazālī) protege la revelación divina de ser marginada de la naturaleza y la historia, pero pagando el precio de tener que negar la existencia de causas reales en la naturaleza<sup>75</sup>.

Asimismo, al-Ghazālī pensaba que, para Dios, ser la causa del mundo, es decir, ser el agente que realiza la existencia del mundo, tal causalidad requiere un inicio temporal. Según al-Ghazālī, un mundo eterno no puede ser dependiente de un acto de Dios. En otras palabras, el mundo no puede ser, a la vez, eterno y el resultado de la acción de Dios, ya que cualquiera que sea el resultado de una acción de otro debe venir a la existencia después del inicio de la acción del otro.

Más tarde, Averroes defendió la tradición filosófica griega contra al-Ghazālī. Averroes argüía que la creación eterna no es sólo inteligible, sino que es la manera más apropiada de caracterizar el universo. Averroes marca una distinción entre dos sentidos diferentes de un mundo eterno: eterno en el sentido de ser ilimitado en duración, y eterno en el sentido de ser eternamente autosuficiente, sin una causa primera.

Averroes afirmaba que un universo creado eterno era probable, y él rehusó la idea de la creación a partir de la nada, en sentido estricto. Él pensaba que la creación consistía en la eterna conversión por Dios de todas las potencialidades en cosas existentes actualmente.

Para Averroes, la aserción de al-Ghazālī, en defensa de la creación a partir de la nada y la no eternidad del mundo, que dice que la vida puede proceder de la no-vida y el conocimiento de lo que no posee conocimiento, y que la dignidad de la primera consiste sólo en su ser el principio del universo, es falsa<sup>76</sup>.

Pero, Santo Tomás le replica contraargumentando: “Todo lo creado ha sido hecho de la nada. Ahora bien, todo lo que fue hecho de la nada fue ente después de que fuera nada. (...)”

---

<sup>75</sup> Cfr. CARROLL 2000, 327-329.

<sup>76</sup> Cfr. AVERROES, *Tabafut al-Tabafut*, 452.

Luego es necesario que el cielo primeramente no existiera y luego fuera, y así el mundo entero”<sup>77</sup>.

Averroes rehúsa también la doctrina de la emanación de Avicena<sup>78</sup> y argumenta que la conexión de Dios con el universo debe ser entendida en términos de causalidad final.

En cambio, Maimónides (1135-1204), en su *Guía de perplejos*, argumenta que, sobre la base de la razón sola, la cuestión de la eternidad del mundo permanece irresoluble. Maimónides fue muy crítico con los teólogos *mutakalimun*, que asignaban toda acción causal a Dios. Maimónides pensaba que si el universo es eterno o temporalmente creado no puede ser conocido con certeza por el intelecto humano. Él pensaba que la tesis aristotélica de un universo eterno implicaba una necesidad incompatible con la libertad divina.

Ciertamente, también Maimónides, como los *mutakalimun*, quería preservar la doctrina de la creación en el tiempo, y como Aristóteles quería preservar el orden fijo de la naturaleza en el mundo sublunar. Pero, contra los *mutakalimun*, él rehúsa su atomismo y la concomitante negación del orden de la naturaleza; y contra Aristóteles, rehúsa la extensión de la necesidad sublunar al mundo supralunar y la concomitante negación de un creador designado.

Así pues, a finales del s.XII y principios del s.XIII había un desacuerdo considerable con la posición de Aristóteles sobre la eternidad del mundo. Maimónides negaba que Aristóteles afirmara que había demostrado que el mundo es eterno. De hecho, Aristóteles mismo dice en *Tópicos*, I, 11 que “hay ciertos problemas para los cuales no tenemos argumentos, tales como si el mundo es eterno”<sup>79</sup>.

Como veremos, para Santo Tomás, es necesario distinguir netamente la creación y el origen en el tiempo. No hay inconveniente alguno, desde el punto de vista de la razón, en que el mundo fuera creado *ab aeterno*<sup>80</sup>. Tal creación significaría que el mundo existe siempre, pero producido y mantenido en el ser eternamente por la acción de Dios. Tal existencia *ab aeterno*<sup>81</sup> en modo alguno pondría en entredicho la dependencia de la creatura respecto de Dios.

---

<sup>77</sup> *Com. Sent.*, II, d.1, q.1, a.5: “omne creatum est ex nihilo factum. Sed omne quod est ex nihilo factum est ens postquam fuit nihil, (...) Ergo oportet quod caelum prius non fuerit et postmodum fuerit, et sic totus mundus”.

<sup>78</sup> Para explicar la realidad, Avicena adopta un sistema emanatista, propio del neoplatonismo. Según Avicena, la necesidad del ser es la base de la metafísica, pues creía que sólo es inteligible lo necesario o no contingente. Por eso, distinguió entre:

- a) Ser cuya esencia implica la existencia (Dios). Es un ser necesario *per se*.
- b) Ser cuya esencia no implica la existencia (ser finito). Es un ser emanado (no creado) necesariamente por Dios.

<sup>79</sup> ed. y trad. por J. Barthélémy Saint-Hilaire, 104b16: “ὅν λόγον μὴ ἔχομεν, ὄντων μεγάλων, χαλεπὸν οἰόμενοι εἶναι τὸ διὰ τί ἀποδοῦναι, οἷον πότερον ὁ κόσμος αἰδῖος ἢ οὐ.”

<sup>80</sup> Sobre la posibilidad de la creación *ab aeterno* del mundo cfr. AUBENQUE 2008, trad. Vidal Peña.

<sup>81</sup> Para una actualización de las ideas tomistas sobre el origen del mundo confrontadas con la cosmología actual cfr. CARROLL 2003, trad. de Óscar Velásquez, y también 2012a y 2012b.

### 1.3 Tratados tomasianos sobre la creación desde el *Comentario a las Sentencias* hasta la *Suma Teológica*

Santo Tomás sólo tenía 27 años cuando llegó a París en 1252. En este año, compiló un comentario titulado *Scriptum super libros Sententiarum Petri Lombardi* (*Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*). La obra no es estrictamente un comentario sino más bien, escritos o compilaciones de textos en forma de cuestiones y discusiones de temas que surgen de la obra de Pedro Lombardo.

Al principio del s.XIII, los cuatro libros de las *Sentencias* de Pedro Lombardo llegaron a ser el texto base de la nueva Universidad de París y, como resultado, fueron sujeto de conferencias y comentarios. El *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* que escribe Santo Tomás contiene los temas principales de su vida intelectual como teólogo y filósofo: la distinción real entre *esse* y *esencia* en las creaturas y su identidad real en Dios; la refutación de la composición hilemórfica de las substancias separadas; la potencialidad pura de la materia prima; la unicidad de la forma substancial en las creaturas corpóreas; la consideración del agente y de posibles intelectos en el ser humano como capacidades del alma individual; la insistencia en que la materia designada por la cantidad es el único principio de la individuación natural; la insistencia en que la naturaleza no es la causa eficiente sino sólo el principio activo en la caída libre de los cuerpos naturales; y la defensa de la posibilidad de un movimiento natural en el vacío.

Al principio del libro II del *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* (*distinctio* 1, *quaestio* 1), Santo Tomás desarrolla el tema de la creación. Lo creado –el resultado de la creación– es el conjunto de cosas finitas, tanto materiales como espirituales, del mundo o universo. Así que Santo Tomás divide su tratamiento de la creación en seis artículos: a.1) las pruebas de la creación; a.2) la definición de la creación; aa.3-5) el modo como procede la creación; a.6) exposición del argumento bíblico.

Esos seis artículos que comprenden el libro II, *distinctio* 1, *quaestio* 1 del *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* de Santo Tomás de Aquino representan su primera y más sucinta aportación sobre la creación. Estos textos contienen las doctrinas tomasianas esenciales sobre este tema en la época de juventud de Santo Tomás.

En el artículo 1, Santo Tomás arguye, contra el dualismo maniqueo, que hay una última causa de todo ser creado. Así, establece su definición de creación en el artículo 2. El emanacionismo y el problema de si puede haber algunas causas intermedias en el acto de creación de Dios son el tema del artículo 3. Asimismo, en el artículo 4, demuestra que, aunque Dios es la causa de todo ser creado, no obstante las creaturas son verdaderas causas en la naturaleza. Pero, en el artículo 5 arguye que es sólo por Revelación que nosotros sabemos que el mundo tiene un inicio temporal, y que los argumentos filosóficos que conducen a mostrar la necesidad o la imposibilidad del inicio temporal no son muy convincentes<sup>82</sup>. Y en el artículo 6, Santo Tomás discute si es correcto afirmar que en el principio creó Dios el cielo y la tierra *en* el Hijo.

---

<sup>82</sup> Cfr. BALDNER & CARROLL 1997, 30-35.



Santo Tomás estudia la producción de estas cosas desde el punto de vista metafísico, contraponiendo el ser a la nada. Pero, además, se pregunta también por la constitución o esencia física del conjunto de cosas finitas, o sea, el mundo material, los seres que lo componen, las relaciones que guardan entre sí, su jerarquía, su causalidad, su finalidad concreta<sup>83</sup>.

Santo Tomás cambia algunos elementos de su doctrina de la creación en sus obras de madurez, pero su *Comentario a las Sentencias* es una buena fuente de estudio sobre ella.

Además de ese tratado inicial, Santo Tomás también discute sobre la Creación en otras tres obras: *Summa contra Gentiles*, II, sobre todo cap.6-38 (1259-1264); *De Potentia Dei*, principalmente q.3 (1265-1266); y en la *Summa Theologiae*, I, sobre todo qq.44-46 y en las qq.66-74 que comenta el *Hexameron* (1266-1268).

El tratado de la Creación, dentro del esquema de la *Summa Theologiae*, aparece tras la consideración de la divinidad en sí misma, esto es, del misterio trinitario. Luego, distribuye el tema de la procedencia de todas las creaturas a partir de Dios en tres grandes secciones: 1ª. la producción de las creaturas (qq.44-46); 2ª. su distinción (qq.47-102), y 3ª. su conservación y gobierno (qq.103-119).

El tratado de la Creación abarca las cuestiones 44 a 46, referentes a la producción y la duración de las creaturas, y las cuestiones 47 a 49, que estudian la distinción de las creaturas (q.47), así como la distinción entre el bien y el mal (qq.48-49).

Es preciso tener muy presente que el punto de vista del orden expositivo y del contenido es, en la *Summa Theologiae*, estrictamente teológico, aunque trate una temática que es, a la vez, también filosófica.

Santo Tomás pone el énfasis en el influjo del poder de Dios respecto de todos los seres. No hay ningún ser que no proceda de Dios. Tomás enfoca, así, la procedencia dentro del esquema causalista aceptado por él para la explicación de las relaciones entre Dios y los entes finitos. Por eso, en el primer artículo de la q.44 estudia la procedencia de los entes a partir de Dios conforme a los tres géneros de causas<sup>84</sup> que pueden intervenir en ella, a saber: la eficiente (a.1 y, específicamente sobre la materia prima, a.2), la ejemplar (a.3) y la final (a.4). En el primer artículo también se afirma la necesidad de que Dios haya creado todo ente (no divino), es decir, que estos entes reciban de Él la existencia.

En la cuestión 45, Tomás estudia el modo de *emanación* de los entes a partir de Dios; o sea, de la creación inmediatamente *ex nihilo*. Demostrada la necesidad de que todos los seres

---

<sup>83</sup> Cfr. *Com. Sent.*, II, dd.12-15.

<sup>84</sup> De acuerdo con Aristóteles, hay cuatro tipos de causas principales:

*Causa eficiente.* Es la causa que produce algo, hace algo, mueve algo. Es una causa agente.

*Causa final.* Es el fin o la meta de algún proceso o actividad. Está al nivel del hacedor de un objeto.

*Causa formal.* Es la forma, la estructura inteligible, el acto o la realidad de alguna cosa. Es un principio intrínseco de una cosa que hace que sea lo que es.

*Causa material.* Es la materia; es el principio intrínseco que permite a una cosa ser cambiada en alguna otra que exista.

procedan de Dios como de su causa<sup>85</sup>, es decir, sean creados por Dios (*esse creatum*), la causalidad divina se ejerce en toda la realidad.

En esta q.45 se expone el sentido de la expresión *ex nihilo* y cómo «*in principio*» se realiza la creación *ex nihilo* (a.1); el sujeto al que compete crear (a.2 y a.5) y al que compete ser creado (a.4); el estatuto ontológico de la creación misma (a.3); las referencias de la creación a la vida interna de Dios (a.6 y a.7), y la relación entre la acción creadora y las acciones de los seres creados entre sí (a.8).

Seguidamente, la cuestión 46 trata de un tema ligado al de la creación: su relación con el tiempo. Santo Tomás, como cristiano, defiende el origen temporal del mundo (a.1), pero entiende que la razón sola no es capaz de probarlo, sino que se trata de un artículo de fe (a.2). Y menciona de nuevo lo creado *ex nihilo* «*in principio*» (a.3). A continuación, la cuestión 47 estudia la distinción entre las cosas creadas (a.1), la causa de tal distinción (a.2) y el orden que reina en el mundo (a.3).

Asimismo, las cuestiones 48 y 49 versan sobre la distinción entre el bien y el mal. La oposición entre bien y mal es la oposición más radical, no sólo para Dios, sino también para la unidad ordenada del mundo. En la cuestión 48, se delimita la realidad del mal, negando su condición de naturaleza (a.1), pero admitiendo su realidad en las cosas (a.2). Comparado con el bien, el mal está en él como en su sujeto (a.3), pero sin corromperlo del todo (a.4). La cuestión 49 ataca el tema del origen causal del mal<sup>86</sup>.

#### 1.4 La Trinidad y la creación: vestigios y atribuciones

La creación puede distinguirse en creación activa, la acción misma de crear, que es algo divino, y creación pasiva, el resultado de dicha acción, su efecto por parte de las creaturas. Depende de qué sentido se tome, activo o pasivo, podemos considerarla de un modo u otro. Si se toma en el primer sentido, ya que la creación es una acción divina, la cual es su esencia con una cierta relación, entonces la creación es la misma sustancia divina. En cambio, si se toma en sentido pasivo es una especie de accidente que hay en la creatura, y así significa una cierta realidad, que, propiamente hablando, no entra en la categoría de pasión, sino que está en la categoría de relación<sup>87</sup>, y es precisamente la referencia que tiene el que recibe el ser de

---

<sup>85</sup> Esto tiene su base, evidentemente, en las cinco vías para la existencia de Dios que Santo Tomás expone: 1ª Las cosas en el mundo están siempre cambiando o moviéndose. De ahí, Tomás concluye la existencia de un Primer motor inmóvil. 2ª Nada es causado por sí mismo, pues tendría que precederse a sí mismo. Pero, las series de causas deben pararse en algún punto, de ahí la necesidad de una Causa Primera. 3ª Debido al carácter contingente de las cosas en el mundo, ha de existir un ser que es necesario que sea la causa de la existencia de todos los otros. 4ª Existe una gradación en bondad, verdad y nobleza en las cosas hasta llegar a la existencia de un ser que es el más verdadero, el más bueno y el más noble, y que es la causa de estas cosas en los otros. 5ª Todas las cosas tienen sus fines, incluso las cosas que les falta conciencia. Como una flecha requiere un arquero para conseguir su meta, así también el orden universal apunta hacia la existencia de un Ordenador inteligente de todas las cosas. Cfr. *S.Th.*, I, q.2, a.3. Con estas cinco vías Santo Tomás define lo que se dice de Dios.

<sup>86</sup> Cfr. ARTOLA 1988a.

<sup>87</sup> La creación en el sentido pasivo parecería estar en la categoría de ser-actuado-por, pero si esto fuera así, implicaría que la creatura es algo a parte de su ser creado.

parte de otro como resultado de la operación divina. La relación de creación no sigue al movimiento, sino sólo a la acción divina, que es anterior a la creatura.

En efecto, es verdad de fe que el mundo tiene su comienzo en el Creador, que es Dios uno y trino. Aunque la obra de la Creación se atribuya sobre todo al Padre, es también verdad de fe que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son el único e indivisible principio de la Creación. Por eso, dice San Agustín: “Es necesario que nosotros, viendo al Creador a través de las obras que ha realizado, nos elevemos a la contemplación de la Trinidad de la cual lleva la huella la Creación en cierta y justa proporción”<sup>88</sup>.

Como apunta Carroll<sup>89</sup>, Santo Tomás ve todas las cosas viniendo de y retornando a Dios. Más aún, todo el universo de creaturas, espirituales y materiales, posee un carácter dinámico, análogo al dinamismo interno de las Personas Divinas de la Santísima Trinidad. Con los ojos de la fe, puede verse todo el orden creado como un vestigio de la Trinidad (*vestigium Trinitatis*), como apuntan San Agustín y otros Padres de la Iglesia.

Si bien compete a una Persona Divina, –como hemos visto– crear es común a toda la Trinidad; porque en las tres Personas Divinas de la Trinidad se comprenden los atributos esenciales para crear: la ciencia y la voluntad. Según Santo Tomás, Dios es la causa de los seres por su inteligencia y su voluntad<sup>90</sup>. Puesto que a Dios compete crear según su ser, que es su esencia –y ésta es común a las tres Personas Divinas–, así, crear no es exclusivo de una de ellas, sino común a toda la divinidad.

Aunque, teológicamente, las Personas Divinas no se distinguen recíprocamente sino por sus procedencias y relaciones, ya que el Hijo recibe la naturaleza del Padre y el Espíritu Santo del uno y del otro, el dogma cristiano enseña que la naturaleza divina es común a las tres personas. La obra de la creación, por ejemplo, se dice que es apropiada a Dios Padre, aunque la obra de la creación sea la obra de la Trinidad entera.

Análogamente, expone Santo Tomás que el poder de crear, aunque común a las tres Personas Divinas, les compete a cada una según cierto orden. Se atribuye a las Personas Divinas la distinta causalidad respecto de la creación de las creaturas por razón de los atributos apropiados: se atribuye a Dios Padre el ser creador de todas las cosas (cfr. *Ro* 11,36); al Hijo el haber sido formadas por Él (cfr. *Jn* 1,3); y al Espíritu Santo el ser gobernador y vivificador de todas ellas (cfr. *Sal* 104,30). Así, cada efecto divino en la Creación tiene por atribuciones esenciales de la divinidad: la potencia o poder de crear (Dios Padre), la sabiduría por la que obra todo agente inteligente (Dios Hijo) y la bondad en el gobierno y vivificación de las creaturas (Dios Espíritu Santo). Por consiguiente, la creación es común a las tres Personas Divinas, como lo son todas las operaciones *ad extra* de la Trinidad<sup>91</sup>. Así lo explica Santo Tomás en el proemio al libro II del *Comentario a las Sentencias*:

---

<sup>88</sup> *De Trinitate*, VI, 10, 12: “Oportet igitur ut creatorem per ea quae facta sunt intellecta conspicientes trinitatem intellegamus cuius in creatura quomodo dignum est apparet vestigium”.

<sup>89</sup> Cfr. CARROLL 2007, 688.

<sup>90</sup> Cfr. *S.Th.*, I, q.14, a.8 y q.19, a.4.

<sup>91</sup> Cfr. *ibid.*, q.45, a.6.

La Trinidad de las Personas Divinas aparece en la producción de las creaturas. Primeramente, se dice en el Libro de la *Sabiduría*: «El Espíritu llenó toda la tierra» (*Sab.* 1,7). Luego, *Isaías* dice: «Mirad que no se ha acortado la mano de Aquél» (*Is* 59,1). La *mano* indica el Hijo, que es llamado también el brazo del Padre: «¿Tienes tú un brazo como el de Dios o hablas con voz semejante?» (*Jb* 40,4). Precisamente, porque «Él es el poder y la sabiduría de Dios» (*1Co* 1), el pronombre *Él* en «Todas las cosas han sido hechas por Él» (*Jn* 1,3) se refiere al Hijo. Pero, en el pronombre *Aquél* se indica la persona del Padre, de quien proceden el Hijo y el Espíritu Santo y de quien se dice en el Libro del *Génesis*: «Al principio Dios creó el cielo y la tierra» (*Gn* 1,1)<sup>92</sup>.

Sin embargo, Santo Tomás defiende que en las creaturas racionales, en las que hay entendimiento y voluntad, existe alguna representación de la Trinidad a modo de imagen, ya que su efecto representa la causa en cuanto a la semejanza de su forma. Y citando a San Agustín<sup>93</sup>, añade que en todas las creaturas hay cierta representación de la Trinidad a modo de vestigio, por cuanto en cualquier creatura se advierten caracteres que se refieren a las Personas Divinas como a su causa, pues toda creatura subsiste en su mismo ser (representa la causa y el principio: Dios Padre); tiene una forma y especie determinadas (representa al Verbo); y tiene cierto orden a alguna cosa (representa la voluntad del creador: el Espíritu Santo). Así, para Santo Tomás, las procesiones de las Personas Divinas son, de algún modo, causa y razón de la Creación<sup>94</sup>.

Aunque Santo Tomás admite que la Trinidad de las Personas Divinas no puede investigarse por las creaturas<sup>95</sup>, no obstante, sí acepta que por la representación del vestigio de la Trinidad en las creaturas, podemos elevarnos, de alguna manera, de las creaturas a la Trinidad<sup>96</sup>.

Santo Tomás se basa en la similitud causa-efecto de Aristóteles. Para éste, la causa eficiente transmite siempre una semejanza formal más o menos perfecta. De ahí que sugiera que «un hombre engendra un hombre». Luego, Santo Tomás recoge esta idea aristotélica y la convierte en la *ley de la similitud*<sup>97</sup>, que es fundamento de posibilidad de un conocimiento metafísico de Dios como causa primera. Esta ley se basa, pues, en otra afirmación: “*omne agens agat sibi simile*”<sup>98</sup> (todo agente produce un efecto que es como él mismo), a la que hace referencia Santo Tomás.

<sup>92</sup> “Et sic apparet in productione creaturarum, Trinitas personarum. In spiritu ipse spiritus sanctus, de quo dicitur *Sap.* 1,7: «spiritus domini replevit omnem terram». In *manu* filius, qui etiam brachium patris dicitur *Job* 40,4: «si habes brachium sicut Deus, et si voce simili tonas?» «Eo quod ipse est virtus et sapientia Dei, *1Corinth.* 1; et: «omnia per ipsum facta sunt», *Ioan.* 1,3. Sed in pronomine *ejus* persona patris exprimitur cuius est et filius et spiritus sanctus de quo dicitur *Gen.* 1, 1: «in principio creavit Deus coelum et terram»”.

<sup>93</sup> Cfr. *De Trinitate*, I, 6, 10.

<sup>94</sup> Cfr. *S.Th.*, I, q.45, a.7.

<sup>95</sup> Cfr. *ibid.*, q.33, a.1.

<sup>96</sup> Cfr. *ibid.*, q.45, a.7; q.32, a.1.

<sup>97</sup> Sobre la *ley de similitud* cfr. WIPPEL 2007.

<sup>98</sup> *S.Th.*, I, q.4, a.3.

Tal como plantea Rosemann<sup>99</sup>, hay en Santo Tomás una evolución en su doctrina de la *imago Trinitatis*. En el *Com. Sent.*, I, d.3, Tomás hace una interpretación tradicional de ésta, siendo una semejanza estática, basada en la tríada agustiniana memoria-inteligencia-voluntad, paralelismo del Dios trino Padre-Hijo-Espíritu Santo. La *imago Trinitatis* es concebida aquí como una propiedad estática, inscrita inborrablemente en el espíritu del ser humano. Así, se refleja: la distinción de las tres Personas Divinas por la diferencia entre las tres facultades; su consubstancialidad en el hecho de que memoria, entendimiento y voluntad se refieren a la única esencia del alma como tres accidentes propios de ella; el orden de las procesiones del Verbo y del Espíritu Santo por la analogía en el hecho de que el acto de voluntad depende de un acto anterior del intelecto –ya que amamos solo lo que conocemos–; finalmente, la coextensión de las tres facultades en correspondencia a la equivalencia de las tres Personas Divinas. De este modo, Santo Tomás, influenciado por el *De Trinitate* de San Agustín, propone esa analogía entre la Trinidad y el espíritu del hombre, apelando a una *actualis imitatio*, con la presencia implícita de Dios y el alma en las facultades del espíritu.

En la maduración de su doctrina de la *imago Trinitatis*, Tomás hace una lectura cada vez más profunda del *De Trinitate* de San Agustín<sup>100</sup>, llegando así a perfeccionarla en *De Veritate*<sup>101</sup> hasta la *Summa Theologiae*<sup>102</sup>. Justamente, en *De Veritate*, Tomás acentúa más el aspecto de los actos del hombre como *imago Trinitatis*, siguiendo aún la tríada agustiniana de memoria-entendimiento-voluntad como actividad real del hombre: “el alma imita perfectamente a la Trinidad en cuanto recuerda, entiende en acto y quiere en acto”<sup>103</sup>. Santo Tomás pone énfasis en la dinámica del espíritu humano que debe conformarse activamente a Dios para asimilarse a Él como su imagen. La *similitudo per conformationem*, que resulta de esa asimilación activa, constituye el más alto grado de semejanza de la creatura al Creador. Naturalmente, la *similitudo per conformationem* sobrepasa la *similitudo per analogiam*.

En cambio, en la *Summa Theologiae*, Santo Tomás defiende que la sola presencia de Dios en el espíritu del ser humano asegura la existencia de la *imago Trinitatis*. La imagen presupone un acto dirigido hacia Dios, pero también la propia naturaleza del espíritu humano lleva a la contemplación del Creador: “Por eso, la imagen de Dios en el alma se tiene en cuanto que es llevada o puede ser llevada a Dios”<sup>104</sup>. Para Santo Tomás, pues, la *imago Trinitatis* es la huella inalienable que Dios dejó en el alma desde la Creación, que constituye la causa final de la creación del ser humano, su *finis operis*. Por tanto, según Rosemann, Tomás presenta aquí la *imago Trinitatis* como su *actualis imitatio*, “*comme representatio speciei de Deo*”<sup>105</sup>. Así, en la Suma Teológica, la representación de la *species* divina no existe propiamente más que en las dos procesiones mentales, tal como dice Santo Tomás:

---

<sup>99</sup> ROSEMANN 1990, 211.

<sup>100</sup> Cfr. *De Trinitate*, XIV-XV.

<sup>101</sup> Cfr. q.10.

<sup>102</sup> Cfr. I, q.93, a.6.

<sup>103</sup> *De Veritate*, q.10, a.3: “Anima quidem perfecte Trinitatem imitatur secundum quod meminit, intelligit actu et vult actu”.

<sup>104</sup> *S.Th.*, I, q.93, a.8: “Et sic imago attenditur in anima secundum quod fertur, vel *nata est ferri in Deum*”.

<sup>105</sup> ROSEMANN 1990, 216.

Asimismo, como la Trinidad increada se distingue por la procesión de la Palabra de quien lo dice, y la del Amor de entrambos, como dijimos [en q.28, a.3], en la criatura racional, en la que se da la procesión de una palabra según el entendimiento y un proceso de amor de la voluntad, puede decirse que se da una imagen de la Trinidad increada según cierta representación específica<sup>106</sup>.

Entonces, de acuerdo con la tesis del Abbé Merriell<sup>107</sup>, que toma Rosemann: *imitatio* = *representatio*. Por tanto, la noción de *imago Trinitatis* no es filosófica, sino más bien teológica. Aunque Santo Tomás, y por extensión toda la filosofía medieval, no diferenciaran demasiado teología de filosofía.

---

<sup>106</sup> *S.Th.*, I, q.93, a.6: “Similiter cum increata Trinitas distinguatur secundum processionem Verbi a dicente, et Amoris ab utroque, ut supra habitum est; in creatura rationali, in qua invenitur processio verbi secundum intellectum, et processio amoris secundum voluntatem, potest dici imago Trinitatis increatae per quandam representationem speciei”.

<sup>107</sup> Cfr. MERRIELL 1990.

## Capítulo 2:

### El concepto tomasiano de «creación *stricto sensu*»

Santo Tomás deja bien claro qué es crear: “Crear es propiamente causar o producir el ser de las cosas; y como todo agente hace lo semejante a sí, el principio de acción puede ser considerado según el efecto de su acción”<sup>108</sup>. Así, la creación es la producción de la sustancia misma del ser; es la *actio qua Deus dat esse*, porque sólo Él lo tiene en sí mismo.

Para Santo Tomás, la primera de las cosas creadas es el *ser*. Pero, cabe matizar esta frase, porque aquí el ser no designa una sustancia creada, sino que implica la razón propia del objeto de la creación, puesto que según él, la creación es “la *emanación*”<sup>109</sup> del ente entero por la causa universal [Dios]<sup>110</sup>. El ser hace que el ente sea, exista como tal. Luego, la forma determinará, concretará, su existencia en un tipo de ser: ser inerte o ser vivo, y en el caso de éste, animal, vegetal o humano, siendo éste último más perfecto que los otros. De ahí, que Santo Tomás diga:

---

<sup>108</sup> *S.Th.*, I, q.45, a.6: “creare est proprie causare sive producere esse rerum. Cum autem omne agens agat sibi simile, principium actionis considerari potest ex actionis effectum”.

<sup>109</sup> Tomás usa la palabra *emanatio*, a veces, en un sentido general, incluso de pura producción (cfr. *ScG.*, IV, cap.11), pero, a veces, como en concreto en *S.Th.*, I, q.45, usa también la palabra *emanatio* en el sentido restringido de nuestra «creación *stricto sensu*». Para un estudio detallado sobre la confusión de emanación y creación en Santo Tomás cfr. HANKEY 2007.

<sup>110</sup> *S.Th.*, I, q.45, a.1: “emanatio totius entis a causa universali”.

Por lo demás, el grado más perfecto de vida está en el hombre. Por eso no se dice que la vida del hombre haya sido producida por la tierra o por el agua, como la de los demás animales, sino por Dios. (...) La bendición de Dios da el poder de multiplicarse por generación<sup>111</sup>.

Sin embargo, como hemos visto antes, la creación es creación a partir de la nada; por eso, Santo Tomás recuerda que la creación no indica la formación de un ser compuesto de elementos preexistentes, sino que el ser compuesto creado es llevado a la existencia con todos sus elementos constitutivos. Así, la materia no existe sino por efecto de la creación, porque la creación es la producción de todo el ser. Santo Tomás afirma, pues, la creación de la materia no como objeto directo de la creación, sino como algo cocreado.

Sólo los seres que pueden existir, es decir, los seres subsistentes, son propiamente hechos y creados. Propiamente hablando, pues, son creados los seres subsistentes<sup>112</sup>.

El ser es la última realidad, el elemento común de todas las cosas, realidad íntima general de los seres causados, necesaria a la actividad de todas las causas particulares. Pero, sin embargo, le falta una razón de ser, a saber, una causa superior general, de la que, por lo tanto, todas las demás dependan en su causalidad; una causa capaz de producir el ser en cuanto ser, capaz de hacer existir totalmente lo que no existía; es decir, de crear y de conservar en el ser, que es, por consiguiente, su efecto propio. No siendo otra cosa el efecto propio de una causa que el reflejo de su esencia, podemos concluir de ello que la esencia de esa causa suprema es ser, es existir. Tal es la definición que de Sí mismo da Dios a Moisés: “*Ego sum qui sum*” (Ex 3,14).

Lo que es central en la explicación filosófica de Santo Tomás sobre la creación es su comprensión de la distinción real entre existencia y esencia en las creaturas y su identidad real en Dios.

Étienne Gilson argumentó que la inspiración para el análisis de la creación que hace Tomás se encuentra en el pasaje del libro del *Éxodo*, en el cual Dios se auto-revela como “Yo soy el que soy” (Ex 3,14). De aquí, la llamada *Metafísica del Éxodo*, según la cual Dios afirma que es *el ser mismo (ipsum esse)*, el único que posee el ser, más allá de todas las condiciones temporales. Sin embargo, según Brito<sup>113</sup>, Schelling dos siglos antes ya había evocado este mismo texto del *Éxodo* sobre el nombre divino, para explicar que Dios debe ser concebido como un devenir consciente eternal, intentando conciliar la inmutabilidad divina y el devenir.

Pero, de acuerdo con Gilson, la revelación en el *Éxodo* “sienta el principio del cual quedará suspendida en lo sucesivo toda la filosofía cristiana. (...) No hay más que un Dios y

---

<sup>111</sup> *S.Th.*, I, q.72, a.1: “Perfectissimus autem gradus vitae est in homine. Et ideo vitam hominis non dicit produci a terra vel aqua, sicut ceterorum animalium, sed a Deo. (...) Ad quantum dicendum quod benedictio Dei dat virtutem multiplicandi per generationem”.

<sup>112</sup> Cfr. *ibid.*, q.45, a.4.

<sup>113</sup> Cfr. BRITO 1986, 366.



ese Dios es el ser: tal es la piedra angular de toda la filosofía cristiana, y no fue Platón, no fue Aristóteles, fue Moisés quien la sentó”<sup>114</sup>.

Gilson afirma que el mundo necesario y eterno de la filosofía griega era fundamentalmente diferente del mundo creado de la revelación cristiana. Para él, la primera causa de Aristóteles explica por qué el universo es como es, no por qué es.

Si la esencia de la causa suprema es exclusivamente propia de ésta, las creaturas no son *emanaciones* suyas de igual naturaleza. De este modo, Santo Tomás aborda y excluye el panteísmo.<sup>115</sup>

En efecto, los seres que nos rodean son contingentes; puesto que los vemos producirse y corromperse, nacer y morir, si son vivientes. Los seres contingentes, no siendo determinados a existir por sí mismos, deben tener en otro sujeto la razón de ser de su existencia. Como señalábamos *a priori*, es imposible remontarse al infinito en la serie de los seres no determinados a existir por sí mismos. Aun cuando fuese eterna, esta serie sería eternamente incapaz de suministrar una razón suficiente de su existencia; es forzoso llegar a un primer ser, existente por la necesidad de su esencia, que determine a todos estos seres contingentes a existir.

Luego, debe existir realmente un primer ser necesario que existe de por sí (*a se*), que tiene la aseidad. Pero, el Ser *a se*, este ser necesario no puede ser: *a*) la colección de los seres contingentes, contingente como ellos; *b*) el devenir, tránsito de la potencia al acto, que exige un acto anterior; *c*) una substancia común a todos los seres, contingentes, que sería el sujeto, no la causa del devenir. Santo Tomás parte aquí de la existencia real de seres contingentes para inferir legítimamente la existencia real, no ideal, de un ser necesario, exigido por ellos.

## 2.1 La creación de entes subsistentes por la donación del *esse creatum*

Como vemos exhaustivamente en la primera parte de esta tesis, quien desarrolló ampliamente la doctrina de la creación fue Santo Tomás de Aquino, quien entiende por *creación* el origen de todo ser por la causa universal<sup>116</sup>, que identifica con Dios. Esta noción no comporta, en sí misma, la necesidad de la temporalidad de aquello creado. Indica, sólo, que todo aquello que es depende absolutamente de Dios, en cuanto causa absoluta del ser, dado que nada, fuera de Dios, puede disponer el ser a existir, ni de manera instrumental ni de manera virtual, puesto que una tal disposición sería ya una manera de ser (creado), es decir, una tal disposición, por el mismo hecho de ser, sería ya algo creado, algo dependiente del ser.

Esta noción invoca el llamado principio de proporcionalidad, según el cual el acto comunica su ser naturalmente<sup>117</sup>, y el principio –de raíz neoplatónica– según el cual el bien es

---

<sup>114</sup> GILSON 1932, 57-59: “pose le principe auquel la philosophie chrétienne tout entière sera désormais suspendue. (...) Il n’y a qu’un Dieu et ce Dieu est l’être, telle est la pierre d’angle de toute la philosophie chrétienne, et ce n’est pas Platon, ce n’est même pas Aristote, c’est Moïse qui l’a posée”.

<sup>115</sup> Cfr. COLLIN 1942-1943, II, 406-408.

<sup>116</sup> Cfr. *S.Th.*, I, q.44, a.1; q.45, aa.1,2 y 5.

<sup>117</sup> Cfr. *De Potentia*, q.2, a.1.

difusivo<sup>118</sup> por sí mismo. Dios, siendo acto puro (*actus purus*), se comunica a sí mismo dentro de lo posible, lo cual significa que viene atribuida a Dios una capacidad de producir algo *parecido* a sí mismo pero que no es él mismo sino algo diverso que, por esta razón, participa de la perfección divina.

La comunicación divina del ser, que es la creación, es tal dentro de lo posible, puesto que es creación del ser en cuanto ser, del ente particular y de la conservación del ser. La creación del ser en cuanto ser es la fuente de la unidad de todo lo creado; es lo que asegura, por lo tanto, el fondo común de la realidad, la relación profunda existente entre todas las cosas. La creación del ente particular es la fuente de la diversidad de todo lo creado; es lo que garantiza que, a pesar de que haya una relación profunda, sin embargo, no todo es lo mismo, no todo es una sola cosa, sino que cada realidad presenta su autonomía ontológica, su consistencia metafísica. Es, por lo tanto, la fuente de la novedad del ser. Finalmente, la creación como conservación del ser es la fuente de la estabilidad de todo lo creado; es lo que garantiza, por lo tanto, su permanencia ontológica y, a la vez, temporal.

Según la opinión del santo doctor, incluso Platón y, sobre todo, Aristóteles llegaron, naturalmente sin ningún contacto con la Revelación, a la convicción racional de que todo ente dependía en su ser del Ser Absoluto, porque consideraron el ser universalmente y admitieron una causa universal de todas las cosas<sup>119</sup>. Estas pruebas tienen como punto de partida las entidades concretas existentes y, además, contingentes, considerando el hecho de poseer un ser causado, imperfecto y participado. Finalmente, usando el principio de causalidad metafísica, llegan a la existencia necesaria de una única causa absoluta del ser, que es su mismo ser, único principio de unidad, ente perfectísimo y verdadero y que, por lo tanto –hay que subrayarlo– permanece fuera de la categoría de lo creado y de la cadena causal que sigue a la creación.

En el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, libro II, distinción 1, cuestión 1, artículo 1, Tomás después de hacer un repaso a la posición maniquea concluye que “el primer principio da el ser” (“*hoc est quod dat esse omnibus*”). Cualquier compuesto depende necesariamente de algo previo, a partir de lo cual está compuesto, y por tanto, no puede ser verdaderamente un principio primero. Santo Tomás hace una distinción: Si por primero se entiende primero en alguna categoría o en algún orden, entonces es ciertamente verdadero que hay más de un principio primero del mundo; pero, si por primero se entiende lo que es primero sin cualificación o lo que es absolutamente (*primum principium simpliciter*), entonces sólo puede haber un principio primero del mundo. Por tanto, sobre el término *primero*, Santo Tomás da estas dos acepciones: primero absolutamente y primero en alguna categoría o en algún orden. Luego, hay tantos principios primeros como tipos de causas: así, la primera causa material es la materia prima, la primera causa formal es el ser...

Así que, primero en sentido absoluto no puede ser más que uno. Luego, ha de haber un sumo y último bien deseado por todos, y éste es el primer principio. Pero, entonces el ser

---

<sup>118</sup> Cfr. *S.Th.*, I, q.44, a.4.

<sup>119</sup> Cfr. JOHNSON 1989; CARROLL 2003, 48.

sería una parte esencial del concepto de cualquier esencia (*quidditas*)<sup>120</sup>, lo cual es falso, porque la esencia de cualquier cosa se puede entender sin que necesariamente exista<sup>121</sup>. Por tanto, es necesario que obtengan el mismo ser de otro, y es necesario llegar a algo cuya naturaleza sea su mismo ser (*ipsam suum esse*), pues de otro modo se iría hasta el infinito.

Sobre esto, Tomás señala tres tipos de errores. El primero, el de los filósofos presocráticos como Tales y Anaxímenes, que no admitían sino la causa material. El segundo, el de Empédocles y Pitágoras, que propusieron la causa eficiente junto a la causa material y afirmaron que los primeros agentes son parejas de contrarios. De ahí que Pitágoras dividiera todos los entes en dos órdenes, reduciendo un orden al bien como a su principio, y otro al mal, de donde brotó la herejía de los maniqueos que admiten dos dioses: uno creador de los bienes, de lo invisible, de lo incorpóreo; y otro creador de los males, de lo visible, de lo corpóreo. El tercer error fue el de los que admitían al agente y a la materia, pero decían que el agente no es el principio de la materia aunque haya un único agente; y ésta es la opinión de Anaxágoras y de Platón. Además, Platón añadió un tercer principio: las ideas separadas de las cosas. Platón decía que de esos tres principios ninguno era causa de otro, sino que por los tres había sido causado el mundo y las cosas de las que fue formado<sup>122</sup>.

A todo esto, Santo Tomás replica que la causa de la existencia sólo puede ser una ya que el efecto es uno. Tomás responde así a la afirmación maniquea de la pluralidad de principios. Él dice que consideramos la causa de un efecto, la existencia, que es la misma, por analogía<sup>123</sup> (*analogia entis*), en todas las creaturas. Por analogía indica que, aunque existir significa algo muy diferente para un ángel que para una piedra, todas las otras cosas distintas de Dios tienen el mismo tipo de relación con su ser: ser es la actualidad de un ángel, dada por Dios, así como ser es la actualidad de una piedra, dada por Dios. En efecto, hay aquí un tipo de proporcionalidad entre el ser de un ángel y el ser de una piedra. El ser de un ángel es para un ángel lo que el ser de una roca es para una roca, aunque pueda ser prácticamente imposible comparar el ser de un ángel con el ser de una roca.

Como advierte Pérez Guerrero<sup>124</sup>, cuando Santo Tomás dice que la semejanza entre la creatura y Dios es una semejanza según analogía<sup>125</sup>, se está refiriendo a la analogía *unius ad alterum vel ad aliud*, es decir, relación de uno a otro, que es una analogía por participación de semejanza o por imitación.

---

<sup>120</sup> *Quidditas* se entiende aquí como sinónimo de naturaleza, de esencia, lo que la cosa es o la causa formal de la cosa.

<sup>121</sup> El ser de las cosas, su existencia, no pertenece a la naturaleza, la esencia, o la quiddidad de las cosas. El ser de las cosas es de alguna manera distinto de la esencia de las cosas.

<sup>122</sup> Cfr. *Com. Sent.*, II, d.1, q.1, a.1.

<sup>123</sup> Cfr. *S.Th.*, I, q.4, a.3.

<sup>124</sup> Cfr. PÉREZ GUERRERO 1996, 144-146.

<sup>125</sup> Para un análisis más exhaustivo sobre la analogía en Santo Tomás cfr. WEED 2009.

La semejanza divina en la creatura hace referencia en sentido estricto a la forma creada, puesto que la semejanza está en relación a la forma. Luego, la semejanza divina en la creatura no será sino la propia forma creada en cuanto forma recibida de Dios<sup>126</sup>.

Las creaturas se distinguen entre sí por sus propias formas; y tienen diferentes formas porque imitan a Dios de diversos modos<sup>127</sup>. Por lo tanto, la forma o quiddidad es principio de distinción entre las cosas en cuanto modo de imitar a Dios.

Suponemos que hay varias causas inmateriales del mundo. Éstas diferirán en que algunas serán más actuales, tendrán más actualidad y menos potencialidad, que otras. El sometimiento de tales seres estará sostenido por este Ser que es plena o completamente actual, que tiene toda posible actualidad en sí mismo y no tiene posibilidades no actualizadas o no plenas. Para ser diferente de este Ser, otro ser tendría que faltarle alguna de la actualidad del ser más actual. Sólo así, puede existir el ser más actual.

La novedad de la síntesis tomista consiste en la integración de la participación platónica y la causalidad aristotélica, merced a su original noción de ser como acto, que permite acceder a una fundación radical de la realidad más allá del ámbito de la forma. En este sentido, lo más decisivo de la metafísica de Santo Tomás estriba en que en Dios se identifican esencia y ser, y que lo característico de los demás seres es precisamente la composición de esencia y acto de ser, o sea, la distinción real (*distinctio realis*). Así, la noción tomista de participación permite una caracterización más profunda de lo real: todo ente está compuesto de esencia y *esse*, siendo el *esse creatum*<sup>128</sup> una participación del Ser divino, que al ser participado es recibido en una esencia a la que actualiza. La distinción real supera la concepción aristotélica del acto y la potencia, pues las formas, siendo actos, son también potencia respecto al ser, mientras que el ser tomasiano es acto de todo acto, pues a ellos actualiza. A la vez, la participación así entendida remite a la causalidad, pues si se tiene algo por participación, es necesario que sea causado por aquél a quien conviene por esencia. Así, la causa propia del ser es el mismo ser por esencia, el *ipsum esse subsistens*. Ésta es la prueba racional decisiva de la creación para Santo Tomás, en la que se integran de modo armónico la inmanencia del ser (*esse creatum*) en los entes con la trascendencia del Ser (*esse subsistens*) que lo origina<sup>129</sup>.

Ciertamente, hay perfecciones simples, trascendentales, analógicas, que por sí mismas expresan el ser o una relación al ser, superiores a todo predicamento. Pertenecen a esta clase: el ser, la vida, el conocimiento, la voluntad, el poder, la sabiduría, etc., perfecciones simples todas ellas, que San Anselmo definía con estas palabras: “En todo ser mejor es poseerlas que no poseerlas”<sup>130</sup>.

---

<sup>126</sup> Cfr. *De Potentia*, q.2, a.1.

<sup>127</sup> Cfr. *ScG.*, I, cap.50.

<sup>128</sup> De este *esse creatum* dice Santo Tomás en *De Potentia*, q.1, a.1 que es “aliquid completum et simplex sed non subsistens” (= algo completo y simple pero no subsistente).

<sup>129</sup> Cfr. SANZ 2007, 43.

<sup>130</sup> SAN ANSELMO, *Monologium*, cap.14: “Quae in unoquoque ente meliores sunt ipsae quam non ipsae”.

Así, una perfección es poseída en un grado más o menos perfecto por un ser cualquiera. Si ocurre así, es porque no posee esa perfección por sí mismo; de lo contrario, la tendría plenamente.

Pero, también una misma perfección puede ser poseída por seres distintos. Si es así, éstos no pueden tenerla todos de sí, en cuanto tales, porque lo que un ser posee de este modo le es propio como su individualidad. Luego, tienen esa perfección como participación limitada de un ser que tiene perfección por sí mismo. En cuanto individuos, en grados diversos, tienen la vida participada de un ser que es vida *per se*, pues en todos los seres encontramos compartida la perfección del ser, de la verdad, del bien, etc., y en muchos de ellos la del conocimiento, de la voluntad...

Esas perfecciones trascendentales —que llamamos *los trascendentales*— por lo mismo que expresan simplemente unos aspectos del ser o unas relaciones al ser, cuando se realizan de una manera perfecta, infinita, y son subsistentes, se incluyen mutuamente. Un ser que realice plenamente el ser, realiza necesariamente la vida, la inteligencia, etc., que son otros tantos modos de ser. Constituyen, pues, un ser infinitamente perfecto, que, en un acto único, es toda perfección:

Aunque el mismo ser sea más perfecto que la vida, y la propia vida que la misma sabiduría, si se consideran en cuanto que se distinguen sus razones, sin embargo, el viviente es más perfecto que el ente solo, porque el viviente también es ente, y el sapiente es también ente y viviente. Por lo tanto, aunque el ente no incluya en sí al viviente y al sapiente, porque no es necesario que aquello que participe del ser, lo participe según todo el modo del ser, sin embargo, el mismo ser de Dios incluye en sí la vida y la sabiduría, porque ninguna de las perfecciones del ser puede faltar a aquél que es el mismo ser subsistente<sup>131</sup>.

Dios, sujeto subsistente, es infinitamente perfecto, es decir, es viviente, sapiente, etc., porque al ser subsistente no pueden faltarle ninguna de las perfecciones del ser, mientras que, no el ser creado, sino el ente creado es finito, porque participa el ser de modo finito y, por este motivo, el viviente es más perfecto que el ente solo, y el sapiente es más perfecto que el viviente y el ente.

En el s.XIII surge la doctrina de los trascendentales (*transcendentia*), en la que las nociones de ente, unidad, verdad y bondad están interrelacionadas de un modo sistemático.

La aparición del término *transcendens* en el s.XIII indica la existencia de una reflexión filosófica consciente de ir más allá de la teoría aristotélica de las categorías del ente. Es decir, *los trascendentales* trascienden las categorías aristotélicas en la dirección del ente en general. Pero, no las trascienden en el sentido de que signifiquen una realidad separada más allá de las categorías, sino que los trascendentales superan las categorías porque pasan por todas ellas. No están restringidos a una de las categorías, sino que son comunes a ellas. Así lo expresa

---

<sup>131</sup> *S.Th.*, I, q.4, a.2: “licet ipsum esse sit perfectius quam vita, et ipsa vita quam ipsa sapientia, si considerentur secundum quod distinguuntur ratione, tamen vivens est perfectius quam ens tantum, quia vivens etiam est ens; et sapiens est ens et vivens. Licet igitur ens non includat in se vivens et sapiens, quia non oportet quod illud quod participat esse, participet ipsum secundum omnem modum essendi, tamen ipsum esse Dei includit in se vitam et sapientiam; quia nulla de perfectionibus essendi potest deesse ei quod est ipsum esse subsistens”.

Santo Tomás: “*in transcendentibus quae circumeunt omne ens*”<sup>132</sup> (en los trascendentales que envuelven todo ente). Los trascendentales, por tanto, no contraen al ente, sino que son coextensivos con él<sup>133</sup>.

De hecho, la misma doctrina de la creación ayuda a relacionar los trascendentales con el ente, llegando a aparecer la belleza como el esplendor de todo lo creado<sup>134</sup>. Pero, es la investigación que realiza Santo Tomás en *De Veritate*, q.1, a.1 sobre qué es la verdad lo que le lleva a la doctrina de los trascendentales.

Como señala Aertsen, algunos términos expresan un modo general de ente, algo que sigue a todo ente, y son llamados *communia* o *transcendentia*. Santo Tomás distingue dos grupos de trascendentales: (a) los referidos a todo ente en sí mismo (*in se*), como son *cosa* y *uno*; (b) los referidos a todo ente en relación a otro (*ad aliud*).

Dentro del grupo de los trascendentales relacionales, Santo Tomás distingue dos tipos que expresan los dos modos en que un ente se relaciona con otro: según su división (algo) o según su correspondencia (verdad y bien)<sup>135</sup>. Así pues, la relación entre los *maxime communia* (ser, unidad, verdad y bondad) y Dios la entiende Santo Tomás como una relación causal. Luego, los trascendentales son para el hombre las vías hacia el conocimiento filosófico de Dios.

La relación metafísica entre Dios y los trascendentales Santo Tomás la elabora con la ayuda de tres modelos de predicación que ya hemos citado: el modelo platónico de la participación, el modelo aristotélico de la causalidad y el modelo propiamente tomasiano de la analogía<sup>136</sup>.

En la síntesis de Santo Tomás, la participación platónica es transferida dentro de la estructura aristotélica del ente, de modo que el binomio de ser por esencia y ente por participación es interpretado mediante la metafísica de las causas y fundado sobre el binomio de acto y potencia. En consecuencia, la dependencia que comporta la participación es real y total; es decir, no es relación de inclusión formal de lo concreto en lo abstracto, y de los géneros inferiores en los superiores, sino que es la relación de semejanza por derivación real del acto participado por el acto por esencia<sup>137</sup>.

Ese ser supremo es, pues, a la vez: a) la causa ejemplar o formal que imitan los demás seres por el hecho de su participación limitada; b) la causa final que los demás seres tienden a imitar y, por lo mismo, supremo motor atrayente, a su vez no movido; c) la causa eficiente que con su poder hace participar de sí a otros seres que no son esta perfección por esencia.

---

<sup>132</sup> *De Virt.*, q.1, a.2.

<sup>133</sup> Cfr. AERTSEN 2003, 99.

<sup>134</sup> Cfr. BEUCHOT 2010, 75.

<sup>135</sup> Cfr. AERTSEN 2003, 252-253 y 257.

<sup>136</sup> *Ibidem*, 351.

<sup>137</sup> Cfr. SANZ 2007, 45.

Las perfecciones transcendentales se realizan así en Dios, de un modo eminente, superior al orden creado<sup>138</sup>.

Por otro lado, la realidad que experimentamos (la contingencia) a través de las cosas creadas es, fundamentalmente, la limitación finita. Esta limitación fundamental viene del hecho de que la realidad no tiene en sí misma su razón de ser, es decir, la realidad es creada, depende de Dios en su ser. Por eso, Dios, que es el origen de esta relación de dependencia, no puede depender de nada: es ilimitado; es, por lo tanto, infinito<sup>139</sup>. Dios es, pues, subsistente en sí mismo (*ipsium esse subsistens*). La infinidad divina no es la infinidad numérica o cuantitativa sino la que corresponde al acto puro, a la simplicidad del ser de Dios<sup>140</sup>.

Sin dejar de ser Dios y permitiendo, a la vez, la autonomía de las mismas cosas creadas<sup>141</sup>, la presencia divina en el mundo tiene su fundamento en la causalidad primera. Esta omnipresencia de Dios se realiza no por división de la esencia divina o de manera accidental, puesto que Dios es simple, sino por el hecho mismo de que Dios es el ser subsistente por sí mismo. El ser creado es el propio efecto de Dios creador y ésta es la manera cómo Dios está omnipresente en la creación: “Dios actúa en las cosas porque el ser de éstas participa del ser de Dios, proviene de manera continuada de él y es sostenido por él”<sup>142</sup>.

El artículo 2 del libro II, distinción 1, cuestión 1 del *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* contiene una larga definición de la *creatio ex nihilo*. Santo Tomás expone allí que parece que todo lo que viene a ser, existe a partir de algún ser que es actualmente preexistente; pero, entonces, tal cosa no es creada, porque crear es producir algo de la nada, como dice Pedro Lombardo. Luego, si fuera así –concluye Tomás– nada sería capaz de ser creado por Dios.

Sin embargo, puesto que el primer ser, Dios, es acto sin mezcla de potencia (*actus purus*), parece que puede hacer la substancia entera de las cosas. Hacer esto es crear; a esto es a lo que llamamos crear, es decir, producir la cosa en el ser según toda su sustancia.

No obstante, la creación no es una procesión divina trinitaria, pues la creatura es *ex nihilo*. La creatura no procede de la misma naturaleza divina, pues en ese caso sería engendrada y no creada sino de la nada<sup>143</sup>. Por tanto, la creatura no tiene nada de la naturaleza divina, porque es *ex nihilo* y no *de Deo*.

La expresión *ex nihilo* es entendida por Santo Tomás en dos sentidos: (i) la ausencia absoluta de ser; y (ii) lo distinto o lo otro que la substancia divina. Así, la creatura no es engendrada por Dios, precisamente porque procede de algo exterior a Dios. Mientras que el

---

<sup>138</sup> Cfr. COLLIN 1942-1943, II, 408-410.

<sup>139</sup> Cfr. *S.Th.*, I, q.7, a.1.

<sup>140</sup> Cfr. *ibídem*, a.2.

<sup>141</sup> Cfr. *ibídem*, q.8.

<sup>142</sup> ELDERS 1995, 220: “Dio opera nelle cose a causa delle quali è parte dell'essere di Dio, viene continuamente ed è supportato da essa”.

<sup>143</sup> Cfr. *S.Th.*, I, q.41, a.3.

Hijo procede del Padre y permanece en el Padre, de modo que no se puede hablar de una relación de dependencia. La creatura no procede de la substancia de Dios. Por lo tanto, la creación no es una procesión divina porque la creatura guarda un orden de posterioridad respecto a lo-otro-que Dios. Esto externo a Dios es, precisamente, la nada de la expresión *ex nihilo*<sup>144</sup>.

No obstante, hemos observado que Santo Tomás comienza su tratado sobre la creación en la *Suma Teológica*, afirmando que “es necesario que todo ente sea creado por Dios”<sup>145</sup>. Y lo prueba allí, basándose en su tratado inicial sobre Dios uno, en concreto sobre sus afirmaciones de que Dios es «el mismo ser subsistente» (*«ipsium esse subsistens»*), que su esencia es su «*esse*» y de que solo Él puede serlo<sup>146</sup>. De ellas deduce que los demás entes, al no ser suyo su «*esse*», han de recibir el «*esse creatum*» de quien es «causa primera de todos los entes». Pero subrayamos que esto puede ocurrir de dos maneras. En la que llamamos «creación *stricto sensu*» el *esse creatum* es entregado en la misma acción en que es producido el ente inmediatamente *ex nihilo*. Y en la que llamamos «creación *lato sensu*», y trataremos en el capítulo siguiente de esta tesis, el *esse creatum* es entregado por Dios a un ente que es generado por principios ónticos creados, en el que *Deus operando creat*<sup>147</sup> y sólo mediatamente procede *ex nihilo*<sup>148</sup>.

## 2.2 Principio de extranihilidad y sentido preciso del «*ex nihilo*» en la creación

El principio griego de extranihilidad «*ex nihilo nihil fit et in nihilum nihil potest reverti*» (de la nada, nada se hace y nada puede volver a la nada) es una negación de la tesis de la producción de lo finito por el infinito mediante un acto libre. Con la admisión del principio de extranihilidad se deriva una tesis ontológica (el monismo de la sustancia), otra antropológica (el determinismo de la libertad) y otra cosmológica (la eternidad inmanente del tiempo), porque, aceptado ese principio, se comprende que ni el ser ni el devenir pueden tener un comienzo<sup>149</sup>.

Ciertamente, hay causas finitas; y éstas no pueden producir efectos que suponen infinito poder. Toda causa finita nada puede emprender, si previamente no cuenta con sujeto o materia; en cuyo caso, es verdad el principio de sentido común de los filósofos antiguos (*ex nihilo nihil fieri*) que de la nada, nada se hace, y lo contrario repugnaría a la razón.

<sup>144</sup> Cfr. PÉREZ GUERRERO 1996, 107.

<sup>145</sup> *S.Th.*, I, q.44, a.1: “omne quod quocumque modo est, a Deo esse”.

<sup>146</sup> Cfr. *ibid.*, q.3, a.4 y q.7, a.2.

<sup>147</sup> Cfr. *Com. Sent.*, II, d.1, q.1, a.3, sc.5 y ad.5.

<sup>148</sup> El siguiente artículo, *S.Th.*, I, q.44, a.2, defiende que la materia prima ha de ser creada por Dios, para que las formas accidentales y substanciales (educidas de ella en la alteración o generación), así como lo relativo al «*esse*», provenga todo de la causa universal de los entes: “Et sic oportet ponere etiam materiam primam creatam ab universali causa entium”.

<sup>149</sup> Cfr. CRUZ 2005, 21.



El principio en cuestión fue sostenido con toda consecuencia por los eleatas. Parménides<sup>150</sup> señala que del no-ser (la nada) no puede hablarse siquiera en virtud del principio de que sólo el ser es; el no-ser (la nada) no es. Para Aristóteles, no se engendra tampoco nada del no-ser, pero siempre que este no-ser se entienda como *μη ὄν*; en cambio puede surgir algo de la privación, en tanto que ésta es privación de algo<sup>151</sup>. No obstante, el principio de que nada surge de la nada fue afirmado insistentemente por los epicúreos, sobre todo, Lucrecio.

Sin embargo, los antiguos filósofos han considerado sólo la *emanación* de efectos particulares de causas particulares, que necesariamente presuponen algo anterior a su acción. Pero, al afirmar que algo sale de la nada, no suponemos la nada absoluta, en contra de lo que pensaba Leucipo cuyo no-ser, es decir, el espacio vacío, existe tanto como el ser: lo pleno y lo vacío son los fundamentos en general del cosmos (átomos y espacio)<sup>152</sup>. Por el contrario, empezamos por decir que hay una realidad infinita: Dios. La nada sólo la referimos a los seres finitos.

Los autores cristianos, en tanto que mantuvieron la idea de que el mundo ha sido creado a partir de la nada por Dios, no podían sostener con toda consecuencia el principio de referencia. Sin embargo, se ha sostenido este principio en lo que se refiere a las cosas creadas. Para el mundo creado, natural, finito, en efecto, es cierto que *ex nihilo nihil fit*, y ningún ser creado puede producir un ser absolutamente; lo que sucede es que el mundo mismo en su totalidad, como ente que es sin nada anterior, sí ha sido creado. Éste es el sentido del principio *ex nihilo fit ens creatum* de la teología cristiana.

Pero, para Santo Tomás, hay una causa infinita y eterna que traspasa las esferas del poder finito, siendo de omnipotente e infinito poder: Dios. No repugna a la razón pensar que esta causa puede *sacar* el ser del no-ser, o hacer que lo que no era sea, sin necesitar para ello de la preexistencia de otra materia o sujeto, en que se verifique la acción, que es infinita y omnipotente. Así, el *ex nihilo nihil fieri* no tiene aplicación respecto a la primera *emanación* del principio universal de las cosas: Dios<sup>153</sup>.

Existen muchas emanaciones o producciones cuyos resultados son efectos particulares. A la emanación o comienzo de cada cosa particular precede el no-ser de esa cosa. Sin embargo, el no-ser de esa cosa particular no es el no-ser absoluto, sino algún otro ser particular. Pero, tratándose de la creación, no puede ser el mismo caso, porque lo que en ella resulta es todo el ser (*totius entis*), y todo el ser agota el ser. Por tanto, lo que precede a esta *emanación* tiene que ser la nada, el puro no-ser<sup>154</sup>.

---

<sup>150</sup> Cfr. DIELS & KRANZ 1952, 28B fr. 8,9.

<sup>151</sup> *Física*, I, 9: “ἡμεῖς δὲ καὶ αὐτοὶ φαμεν γίνεσθαι μὲν μὴθὲν ἀπλῶς ἐκ μὴ ὄντος, πῶς μὲντοι γίνεσθαι ἐκ μὴ ὄντος, οἷον κατὰ συμβεβηγός (ἐκ γὰρ τῆς στέρησεως, ὃ ἐστὶ καθ'αὐτὸ μὴ ὄν, οὐκ ἐνυπάρχοντος γίνεταί τι θαυμάζεται δὲ τοῦτο καὶ ἀδύνατον οὕτω δοκεῖ γίνεσθαι τι, ἐκ μὴ ὄντος).”

<sup>152</sup> Cfr. CENCILLO 1958, 19 y 73-74, nota 43.

<sup>153</sup> Cfr. *S.Th.*, I, q.45, a.2.

<sup>154</sup> Cfr. GARCÍA LÓPEZ 2001, 665.

No sólo es posible sino necesario que todas las cosas hayan sido creadas por Dios. La naturaleza produce los seres naturales en cuanto a la forma, pero presupone la materia. En cambio, Dios es la causa universal de todo ser (incluida la materia). En los seres nada puede haber que no dimane de Dios. Dios saca de la nada (Él da) la existencia de todas las cosas y no de algo presupuesto o preexistente, si no, no sería necesario<sup>155</sup>.

Éste es el sentido que da Santo Tomás a la expresión *ex nihilo*. No es la presencia de la nada como algo interno al ser creado en su finitud, sino la originación de una cosa desde la nada, esto es, la ausencia de un principio natural a partir del cual se produjera el ente creado. La acción *ex nihilo* nada añade, pues, a la idea de creación, sino el verdadero sentido de la relación con la nada. *Ex nihilo* significa o un orden de sucesión, si cabe hablar así, esto es, después de la nada, el ser creado (el *post nihilum* de San Anselmo), o bien la negación de toda referencia a una causa natural de la que proceda el ser creado.

Con la creación, aparece, se produce el ente, y nada ha cambiado. Éste es el sentido negativo de lo que significa *creatio ex nihilo*<sup>156</sup>. El *ex* no implica procedencia sino que nada preexiste al acto creador de Dios. En sentido positivo, la *creatio ex nihilo* implica toda la riqueza conceptual expuesta más arriba, esto es, que todo aquello creado tiene en Dios su fuente absoluta en todos los sentidos antes expuestos.

Todo ello nos hace ver cómo la *creatio ex nihilo* es, en el pensamiento de Tomás de Aquino, inseparable de la *creatio continua*, ya que la comunicación divina del ser, que es la Creación, es relación continua de Dios con su creación. Es decir, como hemos indicado más arriba, Dios es la constitución original del ser desde todos los puntos de vista, lo cual implica, incluso, que no se puede pensar ninguna forma de modelo de nada que preexista a la existencia de los entes creados, salvo Dios.

Además, Santo Tomás expone también un sentido filosófico y otro teológico de la «creación *stricto sensu*» o inmediatamente *ex nihilo*:

Filosóficamente, es decir, por argumento de razón, se dice que la creación a partir de la nada es de dos maneras. Primero, (...) la creatura es hecha «a partir de la nada» porque no procede de ninguna cosa preexistente. (...) Segundo, porque la cosa creada tiene naturalmente antes el no ser que el ser. (...) Pero podemos admitir un tercer elemento para el concepto de creación, un argumento de fe, a saber, que aun por la duración las cosas creadas tengan antes el no-ser que el ser, de modo que se diga que son desde «la nada» en cuanto que es «posterior» a la nada en tiempo<sup>157</sup>.

- (a) El sentido filosófico significa simplemente que Dios, sin causa material alguna, hace que todas las cosas existan como entidades que son radicalmente distintas de su propio ser, aunque completamente dependientes de su causalidad. Luego, se sigue que no hay ninguna causa material en la «creación *stricto sensu*»; y que la creatura es naturalmente

<sup>155</sup> Cfr. *S.Th.*, I, q.44, aa.1-2.

<sup>156</sup> Cfr. *ibid.*, q.45, a.2.

<sup>157</sup> *Com. Sent.*, II, d.1, q.1, a.2: “*creatio dupliciter dicitur esse ex nihilo. (...) ut dicatur esse ex nihilo, quia non ex aliquo praeexistenti; (...) ut dicatur creatio esse ex nihilo, quia res creata naturaliter prius habet non esse quam esse; (...) ut scilicet etiam duratione res creata prius non esse quam esse habeat, ut dicatur esse ex nihilo, quia est tempore post nihil*”.

todavía no-ser en vez de ser, lo cual significa que la creatura es completamente dependiente. Éste es el sentido en que la creación a partir de la nada inmediatamente puede ser probada filosóficamente. Según Santo Tomás, éste es también el sentido en que filósofos como Avicena y Aristóteles han probado la creación.

- (b) El sentido teológico de la creación no niega nada del sentido filosófico, sino sólo añade a éste la noción de que el universo creado es temporalmente finito. Este sentido teológico de la creación no puede ser probado filosóficamente; sólo puede conocerse por revelación divina.

Tomás no interpreta la expresión *ex nihilo* como que Dios hace necesariamente el ser de la creatura para existir temporalmente después del no-ser. En el sentido teológico revelado de *ex nihilo*, es cierto que el mundo creado tiene un inicio temporal. Pero, no hay nada en el mero significado de la expresión *ex nihilo* –aparte de lo revelado– que indique que el mundo creado tiene un inicio temporal. Así, de acuerdo con Tomás, no hay nada en el significado de *creatio ex nihilo* que requiera que el mundo tenga un inicio temporal. De hecho, como veremos más adelante, él no ve contradicción alguna en la noción de creación eterna a partir de la nada (*creatio ab aeterno ex nihilo*).

Así, Tomás se sitúa en contra de la posición de San Buenaventura y de sus discípulos. Buenaventura y Alberto Magno sostenían que el significado verdadero de *creatio ex nihilo* es racionalmente incompatible con la noción de un pasado eterno de la creatura. Buenaventura y Alberto Magno estaban siguiendo el análisis de la expresión *ex nihilo* que había hecho San Anselmo en el *Monologium* (cap.8). Según Anselmo, la expresión *ex nihilo* significa algo más que una mera negación de la causalidad material; tiene que indicar un inicio temporal.

Santo Tomás debe a Avicena en este punto, el ver que el significado positivo de *ex nihilo* es que la creatura es realmente nada por sí misma, su no-ser es naturalmente previo a su ser, y que por tanto, la creatura es, por su ser, completamente dependiente del Creador<sup>158</sup>.

En efecto, Dios es a la vez causa ejemplar, causa final y causa eficiente del mundo, que se distingue de su obra. El mundo no existe, pues, por sí mismo, como no es tampoco una parte, una emanación o evolución de la substancia divina. De ahí se sigue, por lo tanto, que el mundo o bien ha sido construido con una materia eterna preexistente, o ha sido creado.

Los escolásticos definieron la creación como *productio rei ex nihilo sui et subiecti*. Pues, como en toda producción, el efecto creado no existía antes (*ex nihilo sui*); pero en la creación, además, no hay sujeto, no hay causa material preexistente (*ex nihilo subiecti*)<sup>159</sup>. La nada es, pues, punto de partida, no causa material. Únicamente las substancias, siendo seres en el sentido pleno de la palabra, pueden ser creadas; los accidentes son producidos con la substancia, de la que son determinaciones.<sup>160</sup>

---

<sup>158</sup> Cfr. BALDNER & CARROLL 1997, 42-44.

<sup>159</sup> Para explicar simplemente el origen de algo nuevo, que antes no existía, lo que sería la nada relativa, los escolásticos tomistas usan el término *ex nihilo sui*. En cambio, para el sentido de nada absoluta, usan los términos *ex nihilo subiecti*. Ciertamente, Santo Tomás no usó esos términos triples, pero sí su idea.

<sup>160</sup> Cfr. COLLIN 1942-1943, II, 431-432. Esta explicación concuerda bien con el texto *De Veritate*, q.27, a.3. Sin embargo, la posición que presenta Collin parece la más cercana al pensamiento original de Santo Tomás.

La causalidad divina trascendental es, pues, producción de la nada, en tanto que la causalidad creadora de Dios tiene como efecto propio el ser de cada creatura. Esta tradición es lo que recibe Santo Tomás y de donde toma la fórmula *creatio* [o *productio*] *ex nihilo*. La creación es, pues, la causante de la existencia de todo lo que existe. Causar completamente que exista algo no es producir un cambio en algo, no es trabajar en o con un material preexistente; si fuera así, el agente no sería la completa causa de la nueva cosa creada; sino tal causa completa es precisamente lo que es la creación. Así, crear es causar la existencia, y todas las cosas son totalmente dependientes del Creador.

### 2.3 Creación divina sin cambio como «relación creatural»

De acuerdo con Aristóteles, el movimiento y la mutación participan del acto y de la potencia; del acto, porque lo que existe en potencia, no se mueve aún; y de la potencia, porque lo que es ya perfecto en acto, podía haber sufrido movimiento, pero en la actualidad no se mueve. Santo Tomás defiende la definición aristotélica de movimiento, como la mejor que puede darse. Así lo define: “*motus est actus existentis in potentia*”<sup>161</sup> (el movimiento es el acto de lo que existe en potencia).

Sin embargo, Santo Tomás no considera la «creación *stricto sensu*» propiamente una mutación, sino sólo cuanto, por nuestra forma de entender, es esencia de la mutación que haya una variación en un tiempo. Pero, en la creación es producida toda la sustancia de las cosas, y no una misma cosa que ya existía antes y ahora cambia de otro modo. Para nuestro entendimiento, significamos la creación a modo de mutación, pero en el sentido de que crear es hacer algo a partir de la nada<sup>162</sup>.

Así, pues, como dice Santo Tomás, “*creatio non est motus neque mutatio*”<sup>163</sup> (la Creación no es movimiento ni mutación), puesto que la creación es una mutación *según nuestro modo de entender*, pero no según la realidad, porque la mutación real supone algo que pasa de un estado a otro, es decir, requiere una sucesión o tránsito de algo a algo. Pero, tomar el ser del no-ser sin presuponer nada no es un tránsito ni una sucesión, sino una pura inepción o novedad de ser, partiendo del estado negativo del no-ser<sup>164</sup>.

También en el artículo 2 del *Comentario a las Sentencias*, libro II, d.1, q.1, Tomás clarifica que la «creación *stricto sensu*» no es un tipo de cambio (*mutatio*). No hay un hacerse (*feri*) que precede la existencia de la creatura; ninguna potencia pasiva precede el hacerse de toda creatura. Asimismo, también lo expresa en otro lugar: “Antes del modo de llegar a ser, por el

---

Ciertamente, este punto abre un tema de profunda discusión entre la interpretación estrictamente más aristotélica de la escuela tomista y la interpretación del tomismo existencial. Vemos, pues, una cierta ambivalencia en los textos de Santo Tomás de Aquino y su interpretación sobre el tema de la inconsistencia y la contingencia, que parece ser el núcleo de esta discusión. En efecto, es necesario un estudio mucho más profundo y exhaustivo sobre este tema, que sobrepasa esta tesis; no obstante, lo desarrollaremos más en §3.1 y en §10.1.

<sup>161</sup> *Com. Sent.*, II, d.12, a.1.

<sup>162</sup> Cfr. *S.Th.*, I, q.45, a.2.

<sup>163</sup> *ScG.*, II, cap.17.

<sup>164</sup> Cfr. CRUZ 2005, 54.

que algo se hace a través de cambio o movimiento, debe haber un modo de hacerse u origen de las cosas sin mutación o movimiento alguno, a través del influjo del ser”<sup>165</sup>.

Así, la creación supone una novedad, pues supone algo diverso de la realidad eterna de Dios, aunque dependiente de ésta. De esta forma, lo creado es *ex nihilo*, es decir, no procede de la misma substancia eterna de Dios sino que procede *ex novo*, simplemente porque la creación es una causación<sup>166</sup>.

Por lo tanto, lo que es creado *stricto sensu* se hace y es hecho, simultáneamente. Lo que se hace existe, al decir que es hecho; y se significa que lo es, porque antes no existía. Así, como la «creación *stricto sensu*» no es propiamente una mutación ni un movimiento, es simultáneo crearse y ser creado.

Para Santo Tomás, cuando se dice que algo es hecho inmediatamente a partir de la nada (*ex nihilo*), la preposición *ex* no designa causa material alguna sino solamente orden. Es decir, no significa que la nada sea la materia del efecto creado, sino que significa el orden de los términos que concebimos en la creación; porque “la nada no puede ser materia de ente, ni causa de él de modo alguno”<sup>167</sup>. Así, Santo Tomás entiende que la preposición *ex* incluye la negación comprendida en la palabra *nihil*, afirmando la relación de orden entre lo que es con el no-ser anterior.

Sin embargo, Santo Tomás, haciendo referencia al capítulo 8 del *Monologium* de San Anselmo de Canterbury, advierte que *ex nihilo* puede significar, no sólo *post nihilum*, sino también no haber sido hecho de algo, llevando así la discusión del plano temporal al plano ontológico<sup>168</sup>. Así lo aclara: “lo que ha sido hecho no está ordenado con respecto a la nada, como si conviniera que lo que ha sido hecho, antes fuese nada, y después fuese algo”<sup>169</sup>.

Así, pues, la «creación *stricto sensu*» no es mutación en rigor filosófico porque la mutación se refiere a algún sujeto, que pase de una forma a otra, de un estado a otro, de manera que exige un término *a quo*, un término *ad quem* y un sujeto común a ambos, lo cual no ha lugar en la «creación *stricto sensu*», puesto que excluye todo sujeto preexistente. Podemos decir que la «creación *stricto sensu*» es una acción inmediata de Dios, es decir, sin mediación de creatura alguna<sup>170</sup>.

El Ser supremo, cuya esencia es existir, que es ser por esencia, tiene, pues, por efecto propio de su actividad, al obrar *ad extra*, el ser como tal con todas sus determinaciones. Así el Ser subsistente hace ser lo que no era; crea, y luego conserva el ser mismo. La creación es, pues, la operación propia de Dios.

---

<sup>165</sup> *De substantiis separatis*, cap.9: “Oportet igitur supra modum fieri quo aliquid fit per mutationem vel motum, esse aliquem modum fieri sive originis rerum absque omni mutatione vel motu per influentiam essendi”.

<sup>166</sup> Cfr. PÉREZ GUERRERO 1996, 109-110.

<sup>167</sup> *S.Th.*, I, q.45, a.1: “Sed nihil non potest esse materia entis, nec aliquo modo causa eius”.

<sup>168</sup> Cfr. *ibid.*, q.46, a.2.

<sup>169</sup> *De aeternitate*, 7a: “non ponitur aliquis ordo eius quod factum est ad nihil, quasi oportuerit illud quod factum est, nihil fuisse, et postmodum aliquid esse”.

<sup>170</sup> Cfr. *S.G.*, II, cap.19.

Considerada en Dios, la Creación no es sino un acto eterno del entendimiento y de la voluntad divinos que produce su efecto *ad extra*, a partir del instante escogido por Él *ab aeterno*; y que no produce en Él ningún cambio; todo el cambio se halla en las creaturas, las cuales adquieren, así, una relación real –correspondiente a una relación de razón en Dios– con respecto a Dios, su principio. Es, asimismo, una operación libre de parte de Dios, puesto que no le es indispensable<sup>171</sup>.

De ahí que el acto de voluntad libre de la creación es eterno, como todo cuanto hay en Dios. Únicamente no es eterna su realización fuera de Dios. Por eso, Santo Tomás se apoya en el *Liber de Causis* para decir:

En el *Liber de Causis*<sup>172</sup> se dice que lo primero de las cosas creadas es el ser; y allí mismo, en otra parte<sup>173</sup>, se dice que el ser es por creación, y que las otras cosas sobreañadidas lo son por causalidad formal. (...) Por la fuerza de la causa primera que obrara en ella pudo producirse algún ser simple, o la materia<sup>174</sup>.

Según la concepción tomasiana, veremos que la creación puede ser considerada como una relación<sup>175</sup>: una relación real en cuanto a la creatura, dado que es la relación más real que existe, puesto que gracias a ella la creatura llega a existir; y una relación puramente de razón en cuanto a Dios, puesto que en Dios no existen accidentes inherentes. Dada la disparidad con la que se encuentran ambos miembros de la relación, la creación no es una relación categórica sino trascendental, a saber, es anterior a la subsistencia en su principio mismo e implica el reflejo de Dios en todo<sup>176</sup>.

Debido a que esta relación, es sólo real en la creatura y no en Dios, la creación no puede ser un movimiento. Como hemos dicho, puede ser sólo entendida como tal, a manera de representación para nuestra comprensión, pero considerando que no hay un sustrato

<sup>171</sup> Cfr. COLLIN 1942-1943, II, 432-433.

<sup>172</sup> PROCLO, ed. crítica de A. Pattin, cap.4, §37: “Prima rerum creatarum est esse et non est ante ipsum creatum aliud”.

<sup>173</sup> *Ibidem*, cap.1, §7: “Quod est quia oportet ut sit res esse in primis, deinde vivum, postea homo”.

<sup>174</sup> *Com. Sent.*, II, d.1, q.1, a.3: “Unde dicitur in Lib. de Causis, quod prima rerum creatarum est esse; et alibi in eodem Lib. dicitur, quod esse est per creationem, et aliae perfectiones superadditae per informationem, (...) per virtutem causae primae operantis in ipsa, aliquod esse simplex, vel materia produceretur”.

<sup>175</sup> Se entiende por relación un orden cualquiera entre dos o más cosas. Este orden puede realizarse de dos maneras: o bien consiste en la mutua proporción y exigencia de dos principios de ser que se reclaman, se completan el uno al otro para constituir en un orden cualquiera un ser acabado (esta relación se denomina trascendental); o bien se trata de una entidad especial cuya esencia consiste en poner en relación dos seres ya constituidos. Este modo de ser especial es la relación predicamental. La relación predicamental, accidental o sobrevenida presenta un doble aspecto, expresado entre los escolásticos con las dos fórmulas abreviadas *esse ad* y *esse in*. Como relación, solamente dice referencia de una cosa a otra. Este *esse ad* es la nota formal de la relación, que puede hallarse en la sola razón (relación de razón) o también en la realidad (relación real). Una relación real no es más que una relación de una realidad con otra, debiendo éstas sufrir, en consecuencia, alguna mutación en sí mismas para que la relación cambie realmente. Cfr. COLLIN 1942-1943, I, 133 y 144.

<sup>176</sup> Cfr. *S.Th.*, I, q.8, a.1.

preexistente del posible cambio<sup>177</sup>. Según la comprensión de Tomás de Aquino, esto es lo máximo que se puede afirmar con la razón, puesto que no pudiendo conocer la esencia de Dios<sup>178</sup>, es imposible saber cómo se procede de la causa universal.

Aunque no hay medio alguno entre el Creador y la creatura, sin embargo, la Creación se designa como medio entre uno y otra, aunque únicamente como relación. Así, en un sentido pasivo, la Creación no es más que una relación de la creatura con el Creador, como principio de su ser. La creación pasiva está, pues, en la creatura y es creatura, sin que por eso sea efecto de otra creación. Pero, en un sentido activo, la Creación es un acto, una revelación y un compromiso. Luego, la creatura (ente móvil) es el término de la Creación en su sentido de mutación; pero en cuanto es verdaderamente relación, la creatura es su sujeto y anterior a ella en el ser<sup>179</sup>.

La Creación pone, pues, en relación la creatura con el Creador. De hecho, podemos muy bien decir que la Creación es relación de Dios (creador) con las creaturas y de éstas con Dios. Al crear, Dios produce las cosas sin movimiento, sin mutación. Siguiendo el argumento de Santo Tomás, separado el movimiento de la acción y la pasión, no queda otra cosa que la relación: “la creación en la creatura no es otra cosa que cierta relación con el Creador, como con el principio de su ser”<sup>180</sup>.

La creación no está ubicada, pues, en la categoría de cambio ni en la de acción, sino en la categoría de relación. De hecho, es un tipo de relación peculiar, porque –como apuntamos antes– aunque la creatura está realmente relacionada con el Creador, el Creador no está realmente relacionado con la creatura, porque Dios no posee accidentes. Si Dios estuviera realmente relacionado con la creatura, Dios sufriría un cambio accidental en el inicio temporal de la Creación. Si Creador y creatura estuvieran realmente relacionados mutuamente, entonces los cambios en uno necesariamente implicarían cambios en el otro. Sin embargo, Dios es absolutamente inmutable.

La referencia real de la creatura a Dios es una relación predicamental (sobrevenida), pero Santo Tomás pregunta en *De Potentia* si no será también trascendental (radical), y responde lo siguiente:

La creatura se refiere a Dios conforme a su propia sustancia, en tanto que ésta es causa de la relación; pero se refiere a Él formalmente en cuanto a la relación misma. De la misma manera que algo se llama semejante causalmente conforme a la cualidad, pero formalmente conforme a la semejanza: en efecto, por esto la creatura se llama semejante<sup>181</sup>.

---

<sup>177</sup> Cfr. *ibidem*, I, q.45, a.2; CARROLL 2003, 56-57 y 108-118.

<sup>178</sup> Cfr. *S.Th.*, I, q.12, a.4.

<sup>179</sup> Cfr. *ibid.*, q.45, a.3.

<sup>180</sup> *Ibid.*, q.45, a.3: “creatio in creatura non sit nisi relatio quaedam ad creatorem, ut ad principium sui esse”.

<sup>181</sup> *De Potentia*, q.7, a.9: “creatura refertur ad Deum secundum suam substantiam, sicut secundum causam relationis; secundum vero relationem ipsam formaliter; sicut aliquid dicitur simile secundum qualitatem causaliter, secundum similitudinem formaliter: ex hoc enim creatura similis denominatur”.

Para Santo Tomás, pues, la relación creatural no es algo causado por los principios del sujeto o de la naturaleza en la cual existe, ni tampoco es la misma naturaleza o sustancia de la cosa creada en sí misma. Por tanto, la relación creatural no es una relación trascendental, sino accidental o sobrevenida.

Cuando la relación es real, tiene en el sujeto un motivo de su realidad, un *esse in*, bien por inherencia accidental, como ocurre con todas las relaciones reales de las creaturas; bien por identidad con la substancia, como ocurre tan sólo con las relaciones divinas. Por esto, la substancia y la relación son los únicos predicamentos que pueden realizarse analógicamente en Dios, dado que siendo acto puro, no puede ser sujeto de accidente alguno. Dios, acto puro, no puede ser sino inmutable y único, dado que mutación y multiplicidad entrañan la presencia de un elemento potencial. Luego, la relación que entraña Dios debe ser absoluta. Tomás lo deja claro al decir: “Un tipo de relación es absoluta, como lo es en todas las cosas que están relacionadas con otras en el existir, tales como la paternidad y la filiación”<sup>182</sup>.

En toda relación real pueden distinguirse cuatro realidades: (i) un sujeto actualmente existente; (ii) un término actualmente existente y distinto del sujeto; (iii) en el sujeto una causa, un fundamento real de tal relación; (iv) finalmente, la relación misma, realidad distinta de dicho fundamento, por cuanto existe en las cosas independientemente de nuestro espíritu.

Además, la relación tiene como propiedades: no tener contrario y no ser de sí susceptible de mayor o menor intensidad; poder ser expresada, desde el doble punto de vista de uno u otro término; tener simultaneidad de los términos correlativos, en cuanto tales, en el orden real y en el lógico<sup>183</sup>.

Tomás explica que la relación del que conoce a la cosa conocida es como la relación de la creatura a su Creador; es decir, la relación no es mutua: “La creación es, por parte de lo creado (las creaturas), una relación real; y no solamente lógica. En cambio, por parte de Dios, la creación es una relación lógica o racional, pero no real”<sup>184</sup>. El que conoce está realmente en relación (y realmente dependiente para el conocimiento) con la cosa cognoscible, pero ésta no está de ninguna manera afectada por el que conoce. La cosa cognoscible puede tener una relación de razón (*relatio rationis*) con el que conoce, pero no está realmente relacionado con el que conoce. Así lo expone Santo Tomás:

La creatura se relaciona con el creador. La relación está fundada realmente en la creatura, pero en Dios es sólo un constructo mental. (...) No obstante, la realidad creada no necesita ser creada por otra creación, porque lo que es la relación por esencia no se refiere al otro mediante otra relación, sino según la razón<sup>185</sup>.

<sup>182</sup> *Com. Sent.*, II, d.1, q.1, a.5: “Quaedam est relatio absoluta, sicut in omnibus quae sunt ad aliquid secundum esse ut paternitas et filiatio”.

<sup>183</sup> Cfr. COLLIN 1942-1943, I, 144.

<sup>184</sup> *S.Th.*, I, q.13, a.7: “in Deo non est aliqua realis relatio eius ad creaturas, sed secundum rationem tantum, in quantum creaturae referuntur ad ipsum”.

<sup>185</sup> *Com. Sent.*, II, d.1, q.1, a.2: “creatura refertur ad creatorem, relatio realiter fundatur in creatura, et in Deo secundum rationem tantum (...) Non tamen oportet quod alia creatione creetur: quia illud quod est relatio per essentiam, non refertur ad aliud alia relatione media nisi secundum rationem”.



Similarmente, Dios no está realmente relacionado con la creatura, es decir, Él no depende de la creatura de ninguna manera, pero la creatura sí es completa y constantemente dependiente del Creador. La doctrina tomasiana según la cual Dios no tiene una relación real con algo fuera de Él podría ser considerada por algunos como implícitamente un absoluto idealismo<sup>186</sup>.

En la creatura, la relación real al Creador tiene dos elementos: (a) es *ad aliud*, a saber, dependiente de Dios, y es un atributo inherente a la creatura como a un sujeto. El hecho de que la creación es una relación real en la creatura indica, por tanto, que la creación es previa a la creatura, porque la relación *ad aliud* de la creatura es una relación de completa dependencia del Creador, y tal dependencia es absolutamente previa a todo lo demás en la creatura; (b) y la creación es posterior a la creatura, porque la creación es inherente a la creatura como un atributo esencial. De esta forma lo afirma Santo Tomás:

Pero la Creación no es un acto de moverse que preceda al término del movimiento; más bien ha de ser tomada como algo hecho. Luego, la misma creación no implica un previo acceso al ser, ni una transmutación procurada por un creador, sino solamente la inepción del ser y la consecutiva relación al creador, por el cual tiene el ser. Y así, la creación no es realmente nada más que una relación a Dios, con novedad en el ser<sup>187</sup>.

De esto se sigue que la creación no es algo antecedente al ser hecho de la creatura, como si fuera un hacerse de ésta. Sólo al final de la creación surge una relación; ese término es la misma cosa hecha y producida por el creador; y la relación es un accidente categorial. No es una relación trascendental, para Tomás, sino que ésta se identifica con la misma sustancia.

La relación puede ser nueva si hay un cambio o en el sujeto o en el término. Si esto sucede, ambos, sujeto y término, están en una nueva relación. No obstante, con el segundo tipo de relación, para que tenga lugar una nueva relación, debe haber un cambio en el sujeto, pero no es necesario que haya un cambio en el término. El primer tipo de relación es una relación genuina recíproca (el sujeto está realmente relacionado con el término, y el término está realmente relacionado con el sujeto), pero el segundo tipo de relación es asimétrico, porque el sujeto está realmente relacionado con el término, pero el término no está realmente relacionado con el sujeto. De ahí que la novedad en el segundo tipo de relación no implique un cambio necesario en el término, sino sólo en el sujeto<sup>188</sup>.

Así, pues, la relación creatural se fundamenta en la creatura misma en cuanto ya existente y en cuanto derivada, en su ser, de Dios, y así, tal relación es accidental respecto a la esencia; sin embargo, el mismo ser hecho y la misma existencia requieren ser creados y participados de Dios. Así se fundamenta la relación accidental. Y, por ese motivo, la creatura muestra un orden intrínseco a Dios, como todo efecto a su causa; porque referirse a ésta bajo

---

<sup>186</sup> Cfr. THERON 2007, 194.

<sup>187</sup> *De Potentia*, q.3, a.3: "Creatio autem, sicut dictum est, non potest accipi ut moveri, quod est ante terminum motus, sed accipitur ut in facto esse; unde in ipsa creatione non importatur aliquis accessus ad esse, nec transmutatio a creante, sed solummodo inceptio essendi, et relatio ad creatorem a quo esse habet; et sic creatio nihil est aliud realiter quam relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi".

<sup>188</sup> Cfr. BALDNER & CARROLL 1997, 98-99, nota 77.

la razón de estricta causa o de efecto y no bajo la razón de puro término, se orienta no como una relación categorial –la cual es pura– sino como una relación denominativa o trascendental.

Para Santo Tomás, como el ejercicio de la omnipotencia del Creador es extrínseco al universo creado, no establece una relación real con él o con las esencias creadas que componen el universo. Aunque esa acción por parte de Dios es eterna, y no le introduce ninguna dependencia, sin embargo creemos que sí le introduce alguna afección, pues la *Biblia* y los Padres de la Iglesia dicen que Dios crea las cosas que ama, y si no las amara no las habría creado. Luego, por parte de la creatura esa acción es instantánea, y el *esse creatum* y la relación creatural permanecen en ella dándole su conservación, mientras que no se la prive de ellos.

En los casos singulares de «creación *stricto sensu*», ese regalo lo hace Dios como Causa única y, junto con el *esse creatum*, comprende todos los principios ónticos de la creatura; por tanto esta creación es inmediatamente *ex nihilo*. En los casos comunes de «creación *lato sensu*», que veremos en el capítulo siguiente, el regalo o don lo hace Dios como Causa primera a un conjunto de principios ónticos, elaborados a través de cadenas de causas segundas a lo largo de períodos de hasta miles de millones de años; pero todo ese conjunto de principios y causas han sido a su vez creados, en último término a partir de la materia prima corporal, creada al principio inmediatamente *ex nihilo*, por tanto esta creación es mediatamente *ex nihilo*.

En *Summa contra Gentiles* (1259-1264), *De Potentia Dei* (1265-1266), *Summa Theologiae*, I (1266-1268) y *Quodlibetum tertium* (1270), Santo Tomás arguye que es filosóficamente imposible para Dios comunicar de manera alguna el poder de crear a las creaturas. Primeramente, porque la obra de la creación es una obra que requiere infinito poder; puesto que todas las creaturas son, por naturaleza, finitas, no pueden recibir, incluso instrumentalmente, el poder creativo infinito<sup>189</sup>. Después, porque un instrumento sólo es capaz de causar un efecto (instrumentalmente) que es conmensurable con su propia forma, con su propia esencia finita<sup>190</sup>. Pero, ya que el ser no pertenece esencialmente a ninguna creatura, ninguna creatura puede ser el instrumento del dador del ser.

#### 2.4 Entes que Tomás considera creados *stricto sensu*. *In principio* y ulteriormente

Santo Tomás separa netamente la acción creadora de las otras formas de acción que encontramos dentro del mundo (acciones finitas). Así, defiende que no se puede considerar «creación *stricto sensu*» a las obras de la naturaleza (y del arte), aunque éstas sí que la presuponen en su operación sobre algo preexistente<sup>191</sup>.

---

<sup>189</sup> Cfr. *De Potentia*, q.3, a.4.

<sup>190</sup> Cfr. *S.Th.*, I, q.45, a.5.

<sup>191</sup> La obra de la naturaleza correspondiente a la propagación dentro de cada especie –y excepcionalmente fuera de ella, según Santo Tomás (cfr. *S.Th.*, I, q.45, a.8 y q.73, a.1.)– no tiene por qué separarse radicalmente de la obra creadora. Esa distinción entre acción creadora y acción finita se manifiesta en la peculiaridad de la relación que la creatura dice al creador.

Santo Tomás en *S.Th.*, I, q.45 explicita qué es lo creado «en el principio»: “Son cuatro las cosas que se suponen creadas conjuntamente: el cielo empíreo, la materia corporal (conocida con el nombre de tierra), el tiempo y la naturaleza angélica”<sup>192</sup>. I dice también que “el cielo empíreo adquirió instantáneamente en su creación su ser completo”<sup>193</sup>.

Vemos, pues, que algunas pocas creaturas han sido creadas «*stricto sensu*», es decir, inmediatamente *ex nihilo* y sólo por Dios; pero otras (la mayoría) han sido creadas «*lato sensu*», generadas por otras creaturas, y sólo mediatamente *ex nihilo*. Así que del mundo corporal solo fueron creados (o cocreados) «*stricto sensu*» «*in principio*» (*Gn* 1,1) la materia prima y el tiempo; y *ulteriormente* el alma de cada ser humano. Todo el resto del universo ha sido, pues, creado «*lato sensu*».

Así que, como la operación de la naturaleza no tiene lugar sino presupuestos unos principios creados, lo que la naturaleza produce puede muy bien llamarse creaturas<sup>194</sup>, que son creadas «*lato sensu*», pues reciben el *esse creatum*<sup>195</sup> a través de otras creaturas generadoras, que a su vez, proceden en última instancia de la materia prima creada en el principio. Sin embargo, el alma humana es la excepción a esa «creación *lato sensu*», puesto que el alma racional del hombre es una creación inmediata y directa de Dios en el cuerpo individual, tal como lo establece la tradición cristiana. Santo Tomás expone así la preeminencia del alma humana:

Pero en los actos de las formas existe una graduación. Pues la materia prima está en potencia, en primer lugar con respecto a la forma elemental. Y bajo la forma elemental se encuentra en potencia para la mixta, y bajo ésta, para el alma vegetativa, porque el alma de tal cuerpo es también un acto. Además, el alma vegetativa está en potencia para la sensitiva, y ésta para la intelectual. [*Comentario del Fray Francisco de Sylvestris, dominico: “Esto no ha de entenderse como si el alma sensitiva precedente fuera capaz de recibir la intelectual o pudiera ella misma hacerse intelectual, sino que la materia que existe bajo la sensitiva está en potencia para la intelectual, como es patente en el proceso de la generación humana; y lo mismo ha de decirse de la vegetativa respecto a la sensitiva”*.] Lo cual puede verse en el proceso de la generación: en la generación, lo primero en vivir es el feto, que vive la vida vegetal, después la animal y, por último, la vida humana. Y tras esta forma no hay otra posterior ni más digna en los seres generables y corruptibles. Así, pues, el último fin de la generación de todo es el alma humana, y a ella tiende la materia como a su última forma. Luego las cosas elementales existen para las mixtas; éstas, para los vivientes; y, entre éstos, las plantas para los

<sup>192</sup> *S.Th.*, I, q.46, a.3: “Quatuor enim ponuntur simul creata, scilicet caelum Empyreum, materia corporalis (quae nomine terrae intelligitur), tempus, et natura angelica”.

<sup>193</sup> *Com. Sent.*, II, d.12, a.5: “caelum enim Empyreum statim in sua creatione ultimum complementum habuit”.

<sup>194</sup> Cfr. *S.Th.*, I, q.45, a.8.

<sup>195</sup> Santo Tomás dice en *De Veritate*, q.27, a.3: “ser creado corresponde a la cosa subsistente, a la que le es propio ser y hacerse; pero las formas no subsistentes, sean accidentales o sustanciales, no son creadas propiamente, sino cocreadas; tampoco tienen el ser por sí, sino en otro” (= “creari proprie est rei subsistentis, cuius est proprie esse et fieri: formae autem non subsistentes, sive substantiales sive accidentales, non proprie creantur, sed concreantur: sicut nec esse habent per se, sed in alio”). Como advierte Cruz (cfr. CRUZ 2005, 43), esas cosas subsistentes en sí y por sí son las que se hacen a partir de la nada, porque no dependen de un sujeto del cual sean *sacadas* y en el cual estén *contenidas*; luego, no se hacen pasando de la potencia al acto, sino a partir de la nada, recibiendo el ser inmediatamente de Dios; propiamente, pues, son creadas.

animales, y éstos, para el hombre. En consecuencia, el hombre es el fin de toda la generación<sup>196</sup>.

Aunque –sin el comentario de Francisco de Sylvestris– parecería apuntar a una «creación *lato sensu*» para el alma humana, sin embargo, para Tomás, en la generación humana hay «creación *stricto sensu*» (*ex nihilo* inmediatamente) del alma, y en la del animal una «creación *lato sensu*». Así, pues, el nacimiento de un ser humano es una *nova creatio*. Es decir, el nacimiento de una totalidad individual con sus potencias materiales y espirituales sería un momento de la *creatio ex nihilo*, un momento en el acto de creación de Dios: “toda la naturaleza corporal obra como un instrumento de la virtud espiritual y principalmente de Dios: así es que no hay inconveniente en que la formación del cuerpo sea debida a alguna virtud corpórea, y la del alma intelectual a solo Dios”<sup>197</sup>. Veamos qué dice Tomás al respecto:

la forma puede ser considerada de dos maneras: una en cuanto que está en potencia, y de ese modo junto con la materia ha sido creada por Dios, sin intervención de ninguna acción de la naturaleza que predisponga [la materia]. Y otra que está en acto, y así no es creada, sino educida de la potencia de la materia por el agente natural; por ello no es necesario que la materia actúe dispositivamente para que algo sea creado. Sin embargo, hay una forma natural, a saber el alma racional, que es producida en el ser por creación, y de la que la naturaleza predispone la materia; [...] En consecuencia, por referencia al hecho de que [las almas humanas] poseen una materia en la que son, la naturaleza puede obrar dispositivamente, sin embargo no de tal manera que la acción de la naturaleza se extienda hasta la sustancia misma de lo creado. [...] [el alma] comunica al cuerpo el ser y la especie, no al modo de creación, sino según el modo de la forma<sup>198</sup>.

---

<sup>196</sup> *ScG*, III, cap.22 [y edición comentada de 1552]: “In actibus autem formarum gradus quidam inveniuntur. Nam materia prima est in potentia primo ad formam elementi. Sub forma vero elementi existens est in potentia ad formam mixti: propter quod elementa sunt materia mixti. Sub forma autem mixti considerata, est in potentia ad animam vegetabilem: nam talis corporis anima actus est. Itemque anima vegetabilis est potentia ad sensitivam; sensitiva vero ad intellectivam. [Commentarium Fratris Francisci de Sylvestris, O.P.: «Hoc non est intelligendum quasi anima sensitiva praecedens sit susceptiva intellectivae, aut eadem possit fieri intellectiva, sed quod materia existens sub sensitiva est in potentia ad intellectivam, ut patet in processu generationis hominis; similiter dicendum est de vegetabili respectu sensitivae.»] Quod processus generationis ostendit: primo enim in generatione est fetus vivens vita plantae, postmodum vero vita animalis, demum vero vita hominis. Post hanc autem formam non invenitur in generabilibus et corruptibilibus posterior forma et dignior. Ultimus igitur finis generationis totius est anima humana, et in hanc tendit materia sicut in ultimam formam. Sunt ergo elementa propter corpora mixta; haec vero propter viventia; in quibus plantae sunt propter animalia; animalia vero propter hominem. Homo igitur est finis totius generationis”.

<sup>197</sup> *S.Th.*, I, q.118, a.2: “tota natura corporalis agit ut instrumentum spiritualis virtutis; et praecipue Dei. Et ideo nihil prohibet quin formatio corporis sit ab aliqua virtute corporali, anima autem intellectiva sit a solo Deo”.

<sup>198</sup> *De Potentia*, q.3, a.4: “forma potest considerari dupliciter: uno modo secundum quod est in potentia; et sic a Deo materia concreatur, nulla disponentis naturae actione interveniente. Alio modo secundum quod est in actu; et sic non creatur, sed de potentia materiae educitur per agens naturale; unde non oportet quod natura aliquid agat dispositive ad hoc quod aliquid creetur. Quia tamen aliqua forma naturalis est quae per creationem in esse producitur, scilicet anima rationalis, cuius materiam natura disponit; (...) Ex parte ergo illa qua habent materiam in qua, natura potest dispositive operari; non tamen quod ad ipsam substantiam creati, naturae actio se extendat. (...) de anima, quae communicat corpori esse et speciem non per modum creantis, sed per modum formae”.

En conclusión, para Santo Tomás, la aplicación de la «creación *stricto sensu*» es mínima, pues aun cuando debe decirse que todos los seres que no son Dios han sido creados, esto no quiere decir que lo hayan sido inmediatamente *ex nihilo* por la acción divina. Pues, en los seres resultantes de la actividad finita, la creación se presupone en la originación de la materia y de todos los restantes factores que intervienen en aquella actividad, haciendo así de la «creación *lato sensu*» sólo mediatamente *ex nihilo*, la ordinaria en la naturaleza, a excepción del alma humana.



## Capítulo 3:

### El concepto tomasiano de «creación *lato sensu*»

En contraposición al concepto de «creación *stricto sensu*», ampliamente desarrollado en todo tratado sobre la creación, introducimos como novedad terminológica el concepto de «creación *lato sensu*», que en esa literatura apenas se trata explícitamente, y que está claramente utilizado en los escritos de Santo Tomás, desde el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* a la *Suma Teológica*, y según ellos es el más común en el *Hexameron* bíblico. Por otra parte, es este concepto el que resulta central para nuestro estudio filosófico de la evolución, puesto que solo la «creación *lato sensu*» es compatible con una evolución progresiva.

#### 3.1 Utilización de la creación en este sentido lato desde el *Comentario a las Sentencias* hasta la *Suma Teológica*

Comencemos por el *Comentario de las Sentencias*. La afirmación básica de nuestra fe: «Dios es el Creador de todas las creaturas visibles e invisibles» aparece ya en el segundo párrafo del texto de Pedro Lombardo, que introduce el libro II de sus *Sentencias*. Si a esa afirmación se le añade como proposición menor el hecho evidente de que la mayor parte de las creaturas comienzan a existir mediante generación –lo cual es incompatible con el concepto de «creación *stricto sensu*» (inmediatamente *ex nihilo*), desarrollado en el capítulo anterior–, se sigue que Tomás utiliza otro concepto de creación (compatible con la generación y sólo mediatamente *ex nihilo*), al que por claridad denominamos «creación *lato sensu*».

Veamos lo primero cómo Tomás denomina a ese concepto *creación*, propia de Dios como agente primero, en contraposición a la generación, propia del agente natural próximo:

El agente próximo, en cuanto genera, no obra en la realidad generada sino sacando la forma de la potencia de la materia. Pero la operación de la causa primera crea también la materia misma, y así el agente natural próximo es sólo el que genera la cosa, mientras que el agente primero y divino es el que crea...<sup>199</sup>

Veamos también como para Tomás lo más característico de Dios como causa primera en la «creación *lato sensu*» es el otorgar el *esse creatum* a las creaturas:

La creatura puede ser causa de aquellas cosas que se producen por el movimiento o la generación, (...). Sin embargo, también de estas cosas es causa Dios, obrando más íntimamente en ellas que las causas que mueven, porque Él es el que da el ser a las cosas. Las otras causas son como delimitantes de ese ser<sup>200</sup>.

Y veamos, finalmente cómo da Tomás, la profunda motivación por la que Dios usa la «creación *lato sensu*», aunque podría prescindir sistemáticamente de ella (con lo que el universo resultaría perfectamente *ocasionalista*):

No es por indigencia que Dios usa otras causas para crear, sino que, por su bondad, quiso dar a otros la dignidad de causar. (...) Dios [a diferencia de las causas creadas] no tiene su operación delimitada para un cierto efecto; (...) Él puede producir, sin la naturaleza, el mismo efecto específico que produce la naturaleza<sup>201</sup>.

Notemos, por otra parte, con qué naturalidad nos presenta el «mecanismo metafísico» de esta «creación *lato sensu*», bajo el expresivo título de «salida de las cosas al ser por la generación», resumiendo su prehistoria, y, en la definitiva visión aristotélica, describiendo al agente natural «como un instrumento del mismo Dios», que interviene en su obra creadora:

Acerca de la salida de las cosas al ser por la generación. Hubo tres opiniones. La primera opinión fue la de los que, como Anaxágoras, afirmaban la *implicación* [según dice Aristóteles, en *Physica*, I, texto 32 y ss.]: aquél decía que todo existía en todas las cosas, y que la generación se hacía por una separación. (...) La segunda opinión, opuesta a la precedente, era la de Platón, quien admitió unas formas separadas –que llamó «ideas»– que inducen las formas en la materia. (...) La tercera opinión, e intermedia, es de Aristóteles [*Metaphys.*, VII, texto 29; XII, texto 12]: todas las formas están en potencia en la materia prima –no en acto como afirmaron los que sostenían la *implicación*–, y el agente natural no hace la forma, sino el compuesto, llevando la materia de la potencia al acto, y este agente natural en su acción es como un instrumento del mismo Dios que obra, el cual creó también la materia, y entregó la

---

<sup>199</sup> *Com. Sent.*, II, d.1, q.1, a.3: “agens proximum, ut generans, non operatur in hac re generata, nisi educendo de potentia materiae formam. Sed operatio causae primae est etiam in creando ipsam materiam: et ideo agens naturale proximum est tantum generans hanc rem; sed agens primum et divinum est creans...”

<sup>200</sup> *Ibid.*, a.4: “quae per motum et generationem producuntur, creatura causa esse potest, (...) Horum tamen causa etiam Deus est, magis intime in eis operans quam aliae causae moventes: quia ipse est dans esse rebus. Causae autem aliae sunt quasi determinantes illud esse”.

<sup>201</sup> *Ibid.*: “non est ex indigentia Dei quod causis aliis indiget ad creandum, sed ex bonitate ipsius, qui etiam dignitatem causandi aliis conferre voluit. (...) Deus non habet operationem determinatam ad aliquem effectum; (...) eundem effectum specie quem natura producit, Deus potest sine natura operante facere”.



potencia a la forma. Por tanto, no es necesario –sosteniendo esta opinión– que el generante cree la forma, sino el compuesto<sup>202</sup>.

Y notemos, por fin como inspirado por la fisiología animal de Aristóteles, defiende Tomás que esos agentes naturales, que propiamente son formas accidentales del generante, son capaces de llevar al acto la forma sustancial del generado:

Como, según Aristóteles dijo en *De Anima*, II, el calor natural obra en la potencia del alma como un instrumento, por lo cual no sólo alienta sino que opera por la generación de la carne animada, así, la cualidad activa obra en la potencia de la forma sustancial. Por consiguiente, la materia no solo es llevada al acto de la forma accidental por esa acción, sino también al acto de la forma sustancial<sup>203</sup>.

Pero veamos ya cómo utiliza Tomás en la *S.Th.*, I, qq.44-46 esta noción de «creación *lato sensu*». El a.1 de la q.44 viene a darnos la afirmación básica y de fe, de la que partíamos en la lectura de las *Sentencias* de Pedro Lombardo: «Dios es el creador de todas las creaturas». Pero esta afirmación ahora no se presenta sólo como de fe, «De Él y por Él y en Él son todas las cosas» (Ro 11,36), sino que se defiende su necesidad metafísica desde el mismo enunciado del artículo: «Es necesario que todo ente haya sido creado por Dios». Y la argumentación de Tomás se basa en su tratado previo sobre Dios, en el que se demuestra que Dios es «*ipsum esse per se subsistens*» («el mismo ser subsistente por sí mismo»), y como tal no puede ser más que uno. De donde se sigue que todas las otras cosas no son su propio ser, sino que participan del ser. Y así, como dice Aristóteles, lo que es por excelencia ente y por excelencia verdadero, es la causa de todo ente y de todo lo verdadero.

La proposición menor, que niega el que todos los entes hayan sido creados mediante «creación *stricto sensu*», no está explícita en el texto de Tomás, y es por eso que los comentaristas llegan a notar excepcionalmente en este punto, que Tomás en toda esta q.44 «toma la palabra creación en un sentido lato». Pero añaden también que es un sentido «genérico, como sinónima de producción en general, no en el sentido estricto de producción *total*, que excluye toda materia preexistente»<sup>204</sup>. Después del recorrido que acabamos de hacer por los comentarios hechos por Tomás una quincena de años antes a las *Sentencias*, no podemos dudar de que se trata de la misma «creación *lato sensu*», que Tomás considera

---

<sup>202</sup> Ibid.: “circa exitum rerum in esse per generationem fuit triplex opinio. Prima fuit ponentium latitationem, scilicet Anaxagorae, qui ponebat omnia in omnibus, et generationem fieri per abstractionem (...) Alia opinio huic contraria fuit Platonis qui posuit, formas separatas, quas vocavit ideas, esse inducentes formas in materiis (...) Tertia est Aristotelis, media inter has, scilicet quod omnes formae sunt in potentia in materia prima, non autem actu sicut ponentes latitationes dixerunt: et agens naturale agit non formam, sed compositum, reduciendo materiam de potentia in actum; et hoc agens naturale in sua actione est quasi instrumentum ipsius Dei agentis, qui etiam materiam condidit, et formae potentiam dedit. Unde non oportet, hanc opinionem sustinendo, quod generans creet formam, vel quod faciat aliquid ex nihilo: quia non facit formam, sed compositum”.

<sup>203</sup> Ibid.: “sicut calor naturalis agit in virtute animae ut instrumentum ejus, ut in 2 de anima dicitur, propter quod non tantum calefacit, sed agit ad generationem carnis animatae: ita qualitas activa agit in virtute formae substantialis; et ideo per illam actionem non tantum inducitur materia in actum formae accidentalis, sed etiam in actum formae substantialis”.

<sup>204</sup> Véase anotación [1], indicada en el título del a.1, y explicada en el Apéndice de «Notas complementarias al tratado de la creación», en la edición bilingüe de la *Suma Teológica*, t.II, BAC, Madrid, 2014, p.594.

auténtica creación o donación divina del *esse creatum*, aunque en ella intervengan otros principios activos y pasivos ónticos, a su vez creados *ex nihilo*.

Concuerda con esto el hecho de que el siguiente a.2 de esta misma q.44 afirme que «la materia prima ha sido creada por Dios». Tomás interpreta la frase de Agustín sobre la creación «en el principio» (*Gn 1,1*): “*Duo fecisti, Domine, unum prope te, aliud prope nihil*”<sup>205</sup> aplicándola a la creación inicial del ángel próximo a Dios y de la materia prima próxima a la nada. Y muestra la afirmación, basándose en una génesis histórica de la filosofía del movimiento, que comienza estudiando en el cambio accidental la variación de las formas accidentales de una substancia supuestamente increada, y continúa estudiando en el cambio substancial la variación de formas substanciales de una cierta materia increada. Tras esas consideraciones particulares sobre los seres en cuanto *éstos* o *tales* y sobre sus causas, se llega a descubrir el ser en cuanto ser, no sólo en relación a sus formas accidentales o substanciales, sino en relación a cuanto hay en ellos de ser. Y, según el artículo anterior, todo lo que haya de ser, incluida la materia prima, ha de ser creado por la causa universal de los entes.

La objeción 3 arguye que todo lo que es hecho existe actualmente, luego la materia prima, que es pura potencia, no puede hacerse. La respuesta 3 explica que eso no impide la creación de la materia prima, pero ciertamente exige que sea creada con alguna forma substancial, que la haga subsistente.

En la q.45, a.1 precisa la noción de «creación *stricto sensu*», tal como indicábamos en el apartado 2.1. Pero en el a.2, la afirmación que hace en el *corpus*, no solo de que Dios puede crear en ese sentido, sino de que «es necesario afirmar que todas las cosas han sido creadas por Dios», incluye necesariamente la noción de «creación *lato sensu*». Por otra parte, en el *corpus* del a.5 sobre la exclusividad de Dios como creador, Tomás rechaza la doctrina de Avicena y aun del maestro de las *Sentencias* según la cual «Dios puede comunicar a alguna creatura poder creador, de suerte que cree como causa instrumental (*per ministerium*), no como causa principal (*propria auctoritate*). A nuestro juicio, este rechazo de Tomás es lógico si, como ocurre en este a.5, está centrado en el concepto de «creación *stricto sensu*», inmediatamente *ex nihilo*, pero en la «creación *lato sensu*» cabe concebir, como hemos visto, otros principios activos y pasivos ónticos, previos a la donación del ser por Dios. Esto queda confirmado por los comentaristas de la *Suma Teológica*, con ocasión de la respuesta 1 del a.5<sup>206</sup>.

<sup>205</sup> *Conf.*, XII, cap.7.

<sup>206</sup> La nota 8 de la edición bilingüe ahí incluida, comenta cómo los seres creados (*lato sensu*) después de la creación primitiva, son producidos ordinariamente por Dios y las causas segundas, pero de distinto modo por uno y otras, y para entenderlo es preciso distinguir en ellos: a) el *ser simplemente* (o *en absoluto*) del *ser tal*; y b) el *ser* del *hacerse* (*fieri*). En la producción del ser en absoluto puede intervenir Dios como causa principal y las creaturas como causas instrumentales; pero el ser tal (la especificación limitada por la esencia) se produce como causa principal por la causa segunda, con el concurso previo y simultáneo de Dios. Las causas segundas producen sólo el *fieri*, es decir, la unión de la materia ya existente en acto y la forma, sacando ésta de la materia donde ya existe en potencia subjetiva. Pero como, por una parte, el hacerse se ordena al ser y termina en él y el ser es tal cual su *fieri* substancial, y, por otra, el ser simplemente y el ser tal no se distinguen entitativamente, Dios es causa del ser tal y del *fieri*, al ser causa principal del ser simplemente, y, a su vez, la causa segunda es causa del ser simplemente, al ser causa del *fieri* y del ser tal. De este modo, el ser perfecto, en cuanto tiene capacidad de obrar por sí mismo, produce algo semejante a sí. Y evidentemente, este modo de obrar no puede darse más que respecto de los seres que pueden producirse por generación, o sea respecto de los seres subsistentes materiales.

Y en la q.45, a.8 excluye que haya creación (*stricto sensu*) en las obras de la naturaleza y del arte, pero con esta ocasión trata de nuevo de la generación y la «creación *lato sensu*». Se apoya en Agustín, que «distingue entre la obra de la creación (*stricto sensu*) y la obra de la propagación (por generación) que pertenece a la naturaleza». Como, según vimos, había hecho ya en *Com. Sent.*, II, d.1, q.1, a.4, ad 4, explica aquí en el *corpus* del artículo que el problema está en cómo se originan las formas, y recuerda de nuevo el proceso histórico de las tres opiniones: la de la «implicación» de Anaxágoras, la de la creación por las «ideas» de Platón, y la del paso de la potencia al acto en la «materia prima» de Aristóteles. Esta última la formula así:

... las formas naturales de los cuerpos no son subsistentes por sí mismas, sino que son aquello «por lo que» algo es tal; y así, puesto que, según hemos dicho<sup>207</sup>, el ser hecho y ser creado no compete propiamente sino al ser subsistente, a las formas no les corresponde propiamente ser hechas ni ser creadas, sino ser cocreadas. Ahora bien, lo que propiamente se produce por el agente natural es el compuesto, que se hace de la materia<sup>208</sup>.

Así que en la «creación *lato sensu*», correspondiente a la propagación por generación, hemos de concebir a ese agente natural como el generante, que hace el compuesto, educiendo

---

<sup>207</sup> En esta q.45, ya en el a.4, sobre a qué seres compete ser creados, se defiende (en un riguroso contexto de «creación *stricto sensu*») que sólo pueden ser creados y aniquilados seres compuestos que sean subsistentes, los únicos a los que propiamente compete el ser. Se inspira en *Gn* 1,1: «En el principio creó Dios el cielo y la tierra», donde cielo y tierra son ciertamente compuestos subsistentes. Pero las formas y los accidentes no son seres en sí mismos, sino en cuanto que «por ellos» otra cosa es tal; más que seres son «coexistentes», y propiamente no son creados, sino «cocreados». En la respuesta ad 3, especifica que tampoco la materia es creada sino «cocreada».

<sup>208</sup> *S. Th.*, I, q.45, a.8: “... forma naturalis corporis non est subsistens, sed quo aliquid est, et ideo, cum fieri et creari non conveniat proprie nisi rei subsistenti, sicut supra dictum est, formarum non est fieri neque creari, sed concreata esse. Quod autem proprie fit ab agente naturali, est compositum, quod fit ex materia”. El cardenal Cayetano comenta así este texto de la *Suma Teológica*, recogida en la edición leonina de 1888: “Sólo aquel Aristóteles, divino en cuanto a ingenio, encontró una vía media, por la cual, las cosas se hicieran verdaderamente y además nada se hiciese de la nada (*ex nihilo sui*). Pues al suponer que las formas son y dejan de ser sin generación ni corrupción, es decir, que no es propio de ellas hacerse ni corromperse, solventó todo, pues siempre hay algo previo del compuesto, y permanece la materia, y así se responde negativamente a la cuestión [de si la creación estricta se mezcla con las obras de la naturaleza y el arte], pero no porque nada se haga, sino porque solos los compuestos se hacen; pues las formas son para que los compuestos se hagan y no para que se corrompan. Por consiguiente la creación [*stricto sensu*] no se mezcla con las las obras de la naturaleza, sino que se presupone a ella, y de esta manera es patente todo lo que está en el texto”. (=“Solus divinus ille Aris[totle] quoad ingenium viam invenit mediam, qua vere res fierent, nihil fieret ex nihilo sui. Ponendo enim, quòd formæ sunt, et non sunt absque generatione, corruptione, id est, quòd earum non est fieri, nec corrumpi, sed, quòd sola composita fiunt, generantur, corrumpuntur, omnia salvavit, semper enim aliquid compositi præest, remanet materia, sic respondetur negative quæstioni, sed non, quia nihil fit, sed quia sola composita fiunt; formæ autem sunt ad factionem compositorum, non sunt ad corruptionem eorumdem. Creatio ergo non admiscetur operibus naturæ, sed præsupponitur eidem, sic patent omnia, quæ sunt in litera”). No resistimos indicar, desde nuestra actual biología molecular de la generación de organismos, que esas formas divinamente ingeniadas por Aristóteles no son en el plan del Creador sino los genomas reproducidos por los generantes, cuya riquísima información dirigirá el hacerse del generado —como había dirigido el del generante específicamente idéntico— no *ex nihilo sui* sino a partir de esto previo y propio del organismo, y de la materia circundante. Estos genomas no son seres vivos, ni se generan y corrompen como los organismos, pero sirven para que los organismos se hagan y no para que se corrompan. Se hacen a partir de la *traducción* de genes en proteínas, que van constituyendo el organismo generado; pero esta *traducción* es dirigida por una red de *factores de transcripción* que determinan qué gen del genoma de qué célula y en qué momento ha de *traducirse*.

de la materia la forma substancial apropiada, y ese compuesto que es ya subsistente es el que recibirá de Dios el *esse creatum*, en una creación de la substancia en la que se cocrea su forma. Tomás dice explícitamente: que la forma comienza a existir al hacerse el compuesto, pero no es hecha directamente en sí, sino *per accidens* (ad 1); que las cualidades activas obran en virtud de la forma sustancial, y por esto el agente natural no sólo produce algo semejante a sí en cualidad, sino según su especie (ad 2); y finalmente que la operación de la naturaleza presupone siempre los principios materiales creados, y por consiguiente a todo lo producido por la naturaleza conviene propiamente el nombre de creatura (ad 4). Esto último, según lo visto en q.44, a.1, exige de nuevo que estas creaturas generadas hayan sido creadas, y que la «creación *lato sensu*» sea para Tomás verdadera creación. Y, por otra parte, evidencia la mezcla de esa creación con la acción de la naturaleza.

Como vimos en el capítulo anterior, Tomás discute ampliamente este tema de la obra de distinción y ornato<sup>209</sup> más adelante. Lo que nos interesa subrayar es que en el análisis literal del texto bíblico de los seis días de la creación (*Hexameron*) los vegetales y los animales no son creados inmediatamente *ex nihilo*, sino producidos por la fuerza generativa de la tierra o de las aguas<sup>210</sup>. La excepción evidente es el ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios, cuya alma es directamente creada por Dios en el cuerpo, del que constituye su forma sustancial<sup>211</sup>.

Aunque una creatura no puede dar nunca de su ser a otra, pueden, como causas segundas, intervenir en la «creación *lato sensu*». Ciertamente, Santo Tomás dice lo siguiente: “crear sólo le corresponde a Dios. Por lo tanto, aquellas cosas que no pueden existir más que por creación (*stricto sensu*), son producidas solo por Dios. Estas cosas son todas aquellas que no están sometidas a generación y corrupción”<sup>212</sup>. En sentido estricto de creación, pues, crear sólo le corresponde a Dios; pero en sentido lato –aunque Santo Tomás no lo diga literalmente– puede deducirse de su anterior cita que todas las cosas que están sometidas a generación y corrupción pueden ser *creadas lato sensu*, esto es, recibir su ser de la causa primera (Dios) por medio de las causas segundas (creaturas). Además, en varios puntos de la *Suma Teológica* se refiere a ello, distinguiendo una creación «primera», que es “la producción de la materia informe”<sup>213</sup> de otra «segunda», referida a la distinción y el ornato de los seres. Respecto a esta segunda, dice Santo Tomás:

tres cosas se mencionan en la creación, a saber, el cielo, el agua y la tierra, y estas tres cosas son formadas por la obra de distinción de los tres días. En el primero, el cielo; en el segundo, la

<sup>209</sup> Le dedica la cuestión 66, «Sobre el orden de la creación para la obra de la distinción», con la que inicia su tratado «Sobre la obra de la creación de la creatura corporal» (a continuación de su tratado de angelología).

<sup>210</sup> Cfr. *S.Th.*, I, q.69, a.2 (sobre la vegetación germinada por la fuerza de la tierra el tercer día, dentro de la obra de la distinción); q.71, a.1 (sobre los peces y las aves producidos por la naturaleza de las aguas el quinto día, dentro de la obra del ornato del agua y el aire), y q.72, a.1 (sobre los animales terrestres producidos por la tierra el sexto día, dentro del ornato de la tierra).

<sup>211</sup> Cfr. *ibidem*, I, q.72, a.1 (sobre la creación del ser humano el sexto día, indicado al final); q.90, aa.2-3 (sobre la creación del alma humana inmediatamente por Dios, estudiada dentro de su extenso tratado «Sobre el ser humano, compuesto de sustancia espiritual y corporal», qq.75-102).

<sup>212</sup> *Ibid.*, q.47, a.1: “creare solius Dei est. Unde ea quae non possunt causari nisi per creationem, a solo Deo producuntur, et haec sunt omnia quae non subiacent generationi et corruptioni”.

<sup>213</sup> *Ibidem*, q.74, a.3: “productio informis materiae”.

distinción de las aguas; y en el tercero, la de la tierra en mar y parte seca. Y así también en la obra de ornato. [El cuarto día] son producidos los luminares... el quinto, las aves y los peces... el sexto son producidos los animales<sup>214</sup>.

Ahora bien, afirmar que Dios se comporta como causa directa o inmediata de la actividad de lo creado no es negar que lo creado se comporte también como causa directa o inmediata de esa actividad que le compete. Ambos son causas activas de estas mismas operaciones. Santo Tomás dice: “el séptimo día Dios hizo algo, no creando nuevos seres, pero sí rigiéndolos y moviéndolos a su respectiva operación propia, (...) Dios podía hacer mayor número de creaturas que las que hiciera en los seis días. [Y así,] por dejar de producir otras nuevas en el séptimo día, se dice que consumó su obra”<sup>215</sup>.

Puesto que las creaturas tienen su propio ser, ellas son capaces de ser verdaderas causas autónomas. Así, las creaturas son las causas verdaderas de todo lo que llega a ser por generación y por movimiento, Dios es la causa del ser de todas las cosas. Dios es la causa constante de todo ser. Las creaturas causan sólo las determinaciones del ser. Así lo dice Santo Tomás: “en los seis primeros días fueron producidas las cosas en sus causas; mas de aquellas primeras causas provienen la multiplicación y conservación ulteriores de los seres”<sup>216</sup>. La creatura causa que tal forma esté en tal materia, llevando la forma a la actualidad a partir de la potencia de la materia, pero Dios causa que la materia sea y así le da la existencia al compuesto materia-forma, lo cual constituye la substancia. Así, las creaturas son las verdaderas causas de la mayoría de cambios substanciales y accidentales en los que ellas producen la nueva forma, pero para la donación del ser, Dios es siempre la única causa. Es a esos cambios substanciales, en cuanto originan entes nuevos dotados por Dios del *esse creatum*, a los que por claridad llamamos creación *lato sensu*.

Todo lo que hay en un ente es por su ser, de modo que la esencia sin el ser, nada es, como reza en *De Potentia*<sup>217</sup>, por lo cual las esencias no pueden ser concebidas sino en referencia al ser. Se trata, en otras palabras, de afirmar que también las esencias son creadas<sup>218</sup>,

<sup>214</sup> Ibídem, q.70, a.1: “de tribus fit mentio in creatione, scilicet de caelo et aqua et terra. Et haec tria etiam formantur per opus distinctionis tribus diebus, primo die, caelum; secundo die distinguuntur aquae; tertio die fit distinctio in terra, maris et aridae. Et similiter in opere ornatus, primo die, qui est quartus, producuntur luminaria, quae moventur in caelo, ad ornatum ipsius. Secundo die, qui est quintus, aves et pisces, ad ornatum medii elementi, quia habent motum in aere et aqua, quae pro uno accipiuntur. Tertio die, qui est sextus, producuntur animalia”.

<sup>215</sup> Ibídem, q.73, a.1: “septima die Deus aliquid operatus est, non novam creaturam condendo, sed creaturam administrando, et ad propriam operationem eam movendo, (...) Deus autem poterat plures creaturas facere, praeter illas quas fecerat sex diebus. Unde hoc ipso quod cessavit novas creaturas condere in septima die, dicitur opus suum consummasse”.

<sup>216</sup> Ibídem, a.3: “in primis sex diebus productae sunt res in suis primis causis. Sed postea ex illis primis causis res multiplicantur et conservantur”.

<sup>217</sup> *De Potentia*, q.3, a.5: “Ex hoc ipso, quod quidditati esse attribuitur, non solum esse sed ipsa quidditas creati dicitur, quia antequam esse habeat nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia”.

<sup>218</sup> En cambio, la esencia aristotélica no es creable en el sentido del término creación, el cual requiere la libertad de la existencia, cosa que no puede ser satisfecha en la concepción de esencia de Aristóteles (cfr. KEEFE 2003, 35).

si bien la creación recae directamente sobre el *esse*. Luego, a la esencia no le compete ser creada en sí misma, como pura capacidad de ser, sino en cuanto participa el ser y es su potencia propia<sup>219</sup>.

Así, la creatura se asimila a Dios por el ser, y, como cualquier efecto se asimila a su causa agente por el acto, es por ello por lo que el ser de la creatura se comporta como acto respecto a la propia creatura. De este modo, el efecto se asimila a su causa agente por el acto. Este acto por el que la creatura se asimila a Dios es el ser de ésta<sup>220</sup>.

Como ya hemos explicado, el ser es un acto que puede encontrarse de modo compuesto, unido a una esencia a la que actualiza, o puede encontrarse de modo separado como acto sin vinculación con potencia alguna. En tanto que ser, el ser que está vinculado a una esencia no se distingue del ser separado: sólo se distingue en tanto que vinculado a una esencia<sup>221</sup>.

Sin embargo, la experiencia parece desmentir el aforismo «*nemo dat quod non habet*». En efecto, muchos agentes naturales producen efectos que de ningún modo contienen. Estas objeciones y otras análogas se deben al hecho de considerar como causa única y total de un efecto lo que sólo es causa parcial, y de olvidar la intervención de otras causas, que, cooperando a una acción productora, común y única, dan razón del efecto, como son: la causa primera, que por su concurso suministra al efecto el nuevo ser, y las causas segundas, las cuales sirven de instrumento a la causa primera y diversifican su eficacia.

Todas las causas eficientes visibles que nos rodean son imperfectas, porque son, a su vez, causadas y movidas. Solamente Dios, acto puro, inmóvil e incausado, realiza la causalidad eficiente de un modo perfecto, para lo cual una causa eficiente debe ser: *inmediata*, que obre por su substancia, que sea ella misma su operación, no mediante facultades distintas de ella y de sus operaciones intermitentes; *inteligente*, que posea la idea ejemplar y conozca el fin de las creaturas que produce; *análoga*, que de un modo eminente, en la simplicidad de su esencia, posea la perfección de todos sus efectos; *total* de la existencia de las creaturas, por creación y conservación, no teniendo necesidad de sujeto preexistente, pero pudiendo utilizar como instrumentos parciales las actividades de los agentes naturales<sup>222</sup>.

Santo Tomás desde la filosofía de la naturaleza aristotélica y fixista, aunque no podía tener aun propiamente la idea de *evolución*, sí consiguió distinguir claramente dos tipos de creaturas: las creadas directamente por Dios (en la creación primordial, *ex nihilo sui et subiecti*) y las generadas por la naturaleza (en la «propagación» posterior, a partir de principios materiales cocreados por generación unívoca o equívoca)<sup>223</sup>. Comenta Santo Tomás: “En la obra de los seis días, la naturaleza fue establecida de manera tal que los principios de la naturaleza,

---

<sup>219</sup> Cfr. SANZ 2007, 46 y 48.

<sup>220</sup> Cfr. PÉREZ GUERRERO 1996, 77.

<sup>221</sup> Cfr. *ibid.*, 26-27.

<sup>222</sup> Cfr. COLLIN 1942-1943, I, 164.

<sup>223</sup> Para Santo Tomás, «propagación» en sentido lato significa tanto la generación «unívoca» por reproducción dentro de la especie, como también la generación «equívoca», el surgimiento de vegetales o aun animales por la fuerza generativa de la tierra, de las aguas... Cfr. *S.Th.*, I, q.69, a.2.

fundados entonces, subsistiesen en sí; de modo que las otras realidades pudiesen propagarse a partir de ellos y en virtud de la mutua acción y pasión”<sup>224</sup>.

Aunque Tomás dice claramente en la *ScG.*, II, cap.20-21 que ninguna creatura puede servir como un instrumento de la Creación, sin embargo, sí acepta que las creaturas pueden ser causas instrumentales en la conservación del ser<sup>225</sup>, pero como causas secundarias que producen movimientos de los que resultan unas condiciones favorables a otras creaturas, como veremos en el apartado 3.3.

### 3.2 Relación entre causa primera y causas segundas

En el artículo 2 del *Comentario a las Sentencias*, libro II, distinción 1, cuestión 1, Santo Tomás explica qué se entiende por «el primer principio da el ser» (*hoc est quod dat esse omnibus*), explicando la definición de *creatio ex nihilo*, por la causa primera.

Crear es propio de persona; y de Persona Divina. La creación es acción exclusivamente propia de Dios –dice Santo Tomás– porque es preciso reducir los efectos más universales a las causas más universales y anteriores; y entre todos los efectos, el más universal es el Ser mismo (*ipsium Esse*). Es, pues, indispensable que sea efecto propio de la causa primera y más universal, que es Dios. Sólo Dios puede crear a partir de la nada. Justamente esto es así, porque la Creación implica producir el ser absolutamente, y no en cuanto es éste o tal otro. Lo que es efecto propio de Dios Creador es el ser en absoluto<sup>226</sup>. Como ninguna creatura tiene absolutamente potencia infinita ni infinito ser, ninguna creatura puede crear<sup>227</sup>.

La creación entendida como acción, es decir, como el acto de crear, debe ser considerada como inmanente a Dios, ya que, por ser *ex nihilo*, no puede tender a algo exterior. El acto creador es productivo tan solo virtualmente, ya que, al no existir potencia receptora de dicho acto, éste tiene un efecto al que no se transmite. Con la expresión *crear a partir de la nada*, se quiere significar que Dios no necesita materia preexistente alguna para crear, sino que Dios actúa simplemente con su propio poder<sup>228</sup>.

Como afirma Hanby<sup>229</sup>, estrictamente hablando, no puede haber un mecanismo visible para el paso del no-ser al ser, porque previo al movimiento no hay nada sobre lo que el mecanismo pueda actuar. De la causalidad, aquí se puede decir solamente que ocurre siempre y cuando algo genuinamente nuevo aparece y cuando la actividad de la novedad puede describirse en términos similares a los que describen lo anterior, puesto que no hay relación real alguna con sus efectos. La acción divina de crear –inseparable del mismo ser divino– es intrínseca a sus efectos y a los procesos causales inmanentes, que los produce en el mismo hecho de su existencia e irreductible novedad. Santo Tomás lo expone de este modo:

---

<sup>224</sup> *Com. Sent.*, II, d.13, a.1: “natura in operibus sex dierum taliter instituta est ut naturae principia tunc condita in se subsisterent, et quod ex eis alia propagari possent per mutuam actionem et passionem”.

<sup>225</sup> Cfr. *S.Th.*, I, q.104, a.2.

<sup>226</sup> Cfr. *ibid.*, q.45, a.5.

<sup>227</sup> Cfr. *ibid.*, q.7, a.2.

<sup>228</sup> Cfr. DELIO 2003, 330.

<sup>229</sup> Cfr. HANBY 2008, 44-47.

Como quiera que Dios es por esencia el mismo ser, es necesario que el ser creado sea su propio efecto, como quemar es el efecto propio del fuego. Este efecto lo causa Dios en las cosas no sólo cuando empiezan a existir, sino a lo largo de su existir (...) Así, pues, cuanto más existe una cosa, tanto más es necesaria en ella la presencia de Dios según el modo propio de ser. Además, el ser es lo más íntimo de una cosa, lo que más la penetra, ya que es lo formal de todo lo que hay en la realidad (...) Por todo lo cual se concluye que Dios está en todas las cosas íntimamente<sup>230</sup>.

Aunque la creación tiene realmente un efecto –puesto que el resultado de la acción creadora es algo distinto de Dios–, éste no se comporta formalmente como término respecto de ella. Como hemos visto, la acción divina no termina en la creatura, pues no puede ser limitada por ningún principio potencial pasivo. La potencia superactiva de Dios hace innecesario el principio potencial pasivo; principio que debe actuar como receptor de la acción de otro agente cualquiera para que ésta pueda darse<sup>231</sup>. En efecto, la acción creadora es un acto perfecto, y a pesar de ello, tiene un efecto o término *ad quem*, que es la creatura.

Como recordaba el Papa Juan Pablo II, la creación del mundo a partir de la nada es el don de la existencia a cada ser. De este don gratuito participa toda la multiplicidad de los seres<sup>232</sup>.

El Creador no busca en la obra de la creación ningún complemento de Sí mismo. Efectivamente, Él es el Ser total e infinitamente perfecto. No tiene, pues, necesidad alguna del mundo. Pero, sin embargo, Dios crea. Las creaturas, llamadas por Dios a la existencia, participan del modo real, aun cuando limitado y parcial, de la perfección de la absoluta plenitud de Dios. Como decíamos, se diferencian entre sí por el grado de perfección que han recibido, a partir de los seres inanimados, subiendo por los animados hasta llegar al hombre, y hasta las creaturas de naturaleza puramente espiritual. El conjunto de las creaturas constituye, pues, el universo, entendiendo el universo en sentido cristiano, a saber, como el conjunto de entes creados<sup>233</sup>.

Pero, lo cierto es que el universo como un todo exhibe un orden. Así, Tomás reconoció la causalidad final en el universo como un todo. A partir del reconocimiento de un orden de niveles del ser del que ya hablaba San Agustín (véase el apartado 1.1), Tomás arguye que es obvio que toda la realidad es una relación de orden en el ser: los seres más bajos en la escala de ese orden son de una naturaleza que es menos perfecta que los seres más altos en ella. Esto no se refiere a las diferencias individuales, sino a las diferencias de especies o de naturalezas. Así, a *grosso modo*, una planta es más perfecta (en el orden del ser) que una roca,

---

<sup>230</sup> *S.Th.*, I, q.8, a.1: “Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius; sicut ignire est proprius effectus ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quandiu in esse conservantur (...) Quandiu igitur res habet esse, tandiu oportet quod Deus adsit ei, secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt (...) Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime”.

<sup>231</sup> Cfr. *Com. Sent.*, I, d.7, q.1, a.1.

<sup>232</sup> Cfr. JUAN PABLO II 1986b, n° 2.

<sup>233</sup> *Ibidem*, n°7-8.



porque una planta tiene su propio principio de vida y crecimiento. Un animal es más perfecto que una planta, porque no tiene sólo un principio de crecimiento, sino también un principio de sensación y de movimiento. El hombre es superior a los animales en posesión de racionalidad y de un alma incorruptible. Finalmente, los ángeles son más perfectos que los hombres por el hecho de no estar sujetos a la mutabilidad y corruptibilidad del cuerpo y en que su modo de conocer es superior al del hombre.

La necesidad de causas eficientes para todo cuanto empieza a existir es percibida por la razón. Indudablemente, la experiencia sensible nos revela causalidades eficientes concretas. Una vez adquirida la noción de relación causal, la razón ve claramente su necesidad esencial en todo lo que empieza a existir, en todo lo que es contingente. Toda entidad tiene su razón de ser. Si, además, comienza a existir, no existe por sí misma, por su naturaleza, pues de lo contrario habría existido siempre, como Dios; no puede ser causa de sí, no puede producirse a sí misma; en consecuencia, existe por otro, es producida por una causa eficiente.

Hay en el mundo un orden de causas eficientes, es decir, hay efectos actualmente subordinados en su existencia a ciertas causas. Estas causas próximas son esencialmente dependientes de otras causas superiores, puesto que ninguna de ellas es primera. En la serie de las causas actualmente subordinadas es imposible remontarse hasta el infinito. Hay que llegar a una primera causa incausada, independiente de toda otra en su actividad, causa eficiente de toda la realidad de las causas inferiores. Luego, existe una causa primera incausada: Dios.

Si bien las causas eficientes producen los cambios<sup>234</sup> —como vimos en el apartado 2.3—, para Santo Tomás, las mutaciones, los movimientos y las acciones tienen más importancia no tanto por su punto inicial (*a quo*) sino por su punto final (*ad quem*). Por consiguiente, una mutación es tanto más perfecta y principal, cuanto lo es el término al cual se dirige (*ad quem*). Así, la creación es más perfecta y principal que la generación y la alteración, por ejemplo<sup>235</sup>, porque el término inicial *a quo* (a partir de) de la creación es la pura nada, y el término final *ad quem* (hacia) es el ser en cuanto ser.

Entonces, en el orden de los seres en el mundo, puesto que hay grados de ser y hay un Ser primero (Dios), el Ser primero debe ser la causa de las diferencias en los niveles de ser entre los seres secundarios. Es decir, el Ser primero es la causa de ser en todas las otras instancias de ser. Esto significa que el Ser primero debe ser verdaderamente capaz de causar el ser, y ser capaz de hacerlo; por tanto, no debe estar en necesidad de una causa de ser. Si su propio ser necesitara ser causado, entonces algo otro sería el ser primero. Ser (existencia) es

<sup>234</sup> El cambio o movimiento es la actualidad de algo en potencia mientras está en potencia. Hay cuatro tipos de cambios o movimientos:

- (1) *Movimiento local*. Es el movimiento de un lugar a otro.
- (2) *Alteración*. Es el cambio en la cualidad de algo.
- (3) *Incremento (y decremento)*. Es el cambio en la cantidad de una cosa como cuando una cosa crece o se expande.
- (4) *Generación (y corrupción)*. Es el tipo de cambio más radical; no es estrictamente un movimiento, sino un tipo de cambio. La generación es la venida a la existencia de una substancia. La corrupción es el dejar de ser de una substancia, violando en principio «*ex nihilo in nihilum*».

<sup>235</sup> Cfr. *S.Th.*, I, q.45, a.1.

esencial a lo que no necesita causa de ser. No es posible, pues, pensar que el Ser primero no exista, pues es necesario que Dios exista para que exista el mundo. Por tanto, el ser y la esencia del Ser primero son idénticos.

Esa distinción entre el ser causado, contingente por lo tanto, y la causa absoluta necesaria del ser, fuera de la cadena causal del ser creado, es totalmente equivalente a la distinción tomista entre la causa primera y universal, y las causas segundas y finitas. La doctrina tomista de la causalidad, que tiene estos dos elementos como pilares fundamentales, permite lograr un conocimiento más profundo del acontecer en nuestro mundo y de la manera cómo éste último puede ser considerado inteligible. Según Santo Tomás, de las causas finitas sólo se pueden obtener efectos específicos. En cambio, la acción de Dios, causa primera, es la creación, una creación que no tiene que ser entendida como el inicio del universo sino como la *emanación* del ser.

La acción de Dios es una *creación continua*, porque la creación es la dependencia (contingencia) de todo ente respecto al ser necesario de Dios. Como fuente del ser de todo ente, Dios dota a toda creatura de un dinamismo capaz de producir efectos particulares, es decir, de ser causa finita o segunda. El ente creado está dotado constitutivamente de la capacidad de ser fuente original de efectos diferentes de sí mismo, porque participa en su acto de ser (*actus essendi*) del ser de Dios, y esta participación es continua. Por esta razón, Dios es siempre la causa de todo, tanto del ente creado como de sus efectos, pero sólo en la medida en que tanto el uno como los otros, en su ser, participan del ser de Dios, y en la medida en que ha dotado al ser finito de la capacidad de causar sus efectos.

Esta diferencia entre la existencia del ente creado y de los efectos finitos que éste es capaz de producir es lo que hace entender que el acto de ser de cualquier ente creado sea comunicado a cualquier ente finito directa y continuamente<sup>236</sup>. Sólo Dios es ser por sí mismo (*ipsum Esse*). Todas las creaturas dependen de este Ser, dependen directamente de la acción creadora de Dios. Esto comporta, naturalmente, la absoluta soberanía de Dios sobre toda otra cosa y, a la vez, la imposibilidad de conocer perfectamente a Dios, de definirlo o de probar su existencia por Él mismo (sólo se podrá probar ésta por sus efectos). Todo esto implica que la causalidad de Dios ni interfiere en absoluto en la manera cómo las causas finitas actúan en este mundo ni tampoco hace ningún tipo de violencia a los cursos naturales de las cosas de este mundo. Veremos que, para Santo Tomás, la causalidad de Dios es, pues, una relación real que todo ente creado tiene directa y continuamente con su principio<sup>237</sup>.

Esta relación de los entes con Dios es más fuerte que cualquier otra relación entre los entes creados, porque es una relación fundamental de ser o no ser. Así, el paso de la no-existencia a la existencia debe ser intrínseco a cada *transacción* causal, incluso aquéllas que parecerían implicar solo una *transmutación* de la forma; y para que esto ocurra, debe haber una diferencia genuina entre la causa y el efecto; de otro modo, el resultado no sería la producción de un efecto individualizado distinto de la causa, sino simplemente una replicación de la causa. Entonces, para que haya una diferencia genuina en la relación causa-efecto, debe haber una novedad genuina en esa relación.

---

<sup>236</sup> Cfr. *De Potentia*, q.5, a.2.

<sup>237</sup> Cfr. *ibídem*, q.3, a.3.

Los efectos deben presentar, pues, una relación analógica con sus causas, a saber, ser simultáneamente similares y diferentes de sus antecedentes. Esta analogía de ser se obtiene no solo entre Dios como causa y el mundo como efecto del acto creativo de Dios, sino entre las causas inmanentes y los efectos, y entre cada nivel de su organización.

Por lo tanto, según Santo Tomás, “la forma de lo generado no es fin de la generación sino sólo en cuanto que hay una semejanza con la forma que el que genera intenta comunicar. De no ser así, la forma de lo generado superaría al que genera, porque el fin es siempre más sublime que los medios que llevan al fin”<sup>238</sup>.

Santo Tomás añade –y enriquece así la teoría platónica de la participación con la ayuda de la teoría aristotélica de la causalidad– que Dios se encuentra presente en toda su creación de una triple manera: por su poder, en la medida en que todas las cosas pueden actuar gracias a la acción primigenia de Dios; por su presencia, porque todo permanece bajo su mirada; y por su esencia, en la medida en que la esencia es la razón (*receptáculo*) del ser de todo lo que existe.

El desarrollo de la comprensión de la creación en Santo Tomás depende, en gran manera, de las obras de pensadores medievales judíos y musulmanes. Avicena es especialmente importante para Santo Tomás. La comprensión que tiene Avicena de la relación entre Dios, el Ser absolutamente necesario, y el orden creado de las cosas contribuirá a la comprensión tomasiana de la creación. En su *al-Shifā': al-Ilāhiyyāt*, Avicena escribe: “Esto es lo que significa que una cosa es creada, es decir, que recibe su existencia de otra (...). Como resultado, toda cosa es creada, es en relación a la causa primera. (...) Por tanto, cada cosa singular, excepto la primera de todas, existe después de no haber existido respecto a sí misma”<sup>239</sup>. En otro fragmento de la misma obra, Avicena escribe:

Cuando alguna cosa, a través de su propia esencia es continuamente la causa de la existencia de alguna otra cosa, es causa de ella tan continuamente como su esencia continúe existiendo. Si la causa existe continuamente, luego eso que es causado existe continuamente. Así, lo que es como esa causa está entre las principales causas, para prevenir la no-existencia de algo, y es lo que da la existencia perfecta a algo. Esto es el significado de lo que se llama creación [*ibda*] por los filósofos, a saber, el llevar a la existencia algo después de su no-existencia<sup>240</sup>.

De acuerdo con la distinción ontológica entre esencia y existencia, Avicena arguye que todos los seres distintos de Dios, en quien esta distinción desaparece, requieren una causa en orden a existir<sup>241</sup>.

Santo Tomás sigue en este punto a Avicena, pero viene a reconocer un conjunto bastante diferente de contingencia creatural respecto de Avicena. Para éste, la esencia es algo

---

<sup>238</sup> *S.Th.*, I, q.44, a.4: “forma generati non est finis generationis nisi inquantum est similitudo formae generantis, quod suam similitudinem communicare intendit. Alioquin forma generati esset nobilior generante, cum finis sit nobilior his quae sunt ad finem”.

<sup>239</sup> AVICENA, *al-Shifā'*, 8, 3.

<sup>240</sup> *Ibidem*, 6, 2.

<sup>241</sup> *Ibidem*, 8, 4.

previo y cuya existencia viene como un accidente. De acuerdo con Avicena, la existencia real emerge como un atributo nuevo para el ser contingente del mundo creado.

Ciertamente, Santo Tomás usa la distinción de Avicena entre esencia y existencia, pero desarrolla la noción de dependencia radical, de tal modo que la existencia creatural es entendida no como algo que sucede a la esencia, sino como una relación fundamental del Creador como origen. Una concepción del existir que no podía ser confundida con un accidente<sup>242</sup>.

La explicación de Santo Tomás de la existencia del universo creado como contingente<sup>243</sup> requiere que sea contingente en dos sentidos: *i*) esencialmente contingente, en el sentido de analíticamente inteligible en términos de análisis materia-forma/substancia-accidente, y así creable; y *ii*) substancial o existencialmente contingente, en el sentido de realmente creado.

Así, pues, Santo Tomás entiende la contingencia esencial como la capacidad para la existencia, a saber, la capacidad de existir es anterior a la de ser creado. En cambio, la contingencia substancial se aplica al mundo existente real, concretamente creado, y describe la no necesidad de la relación entre su esencia y su existencia. Así postula Santo Tomás una distinción intrínseca entre esencia y existencia en todos los seres creados. La contingencia substancial o existencial es la fundación de la analogía del ser<sup>244</sup>, la cual requiere que las creaturas sean distintas de su Creador existiendo contingentemente en vez de necesariamente, y así tener una distinción real entre su esencia y su existencia, distinción que no se encuentra en el Creador. Esto es dar el ser a las creaturas: un estatus metafísico por el cual la creatura está relacionada positivamente al Ser absoluto del Creador.

Santo Tomás hace referencia a la creación tanto de los agentes necesarios como de los contingentes. Tomás distingue lo necesario de lo contingente notando –siguiendo a Aristóteles– que ser necesario significa no poder no ser, según los *Analítica Posteriora*: “Entre las partes de todo el universo, la primera distinción a observar está entre lo contingente y lo necesario. Los entes más altos son necesarios [para que funcione el universo], incorruptibles e inmóviles”<sup>245</sup>.

Para Tomás, hay, pues, agentes que son absolutamente necesarios, porque en ellos no hay potencia para no ser. Para él, necesidad y contingencia<sup>246</sup> en las cosas se distinguen no por referencia a la Causa primera, Dios, sino en relación a sus siguientes causas, los principios

<sup>242</sup> BALDNER & CARROLL 1997, 12-15.

<sup>243</sup> El término contingencia entró en la teología latina por Boecio a través de sus traducciones y comentarios del *Organon* de Aristóteles y del *Isagogué* de Porfirio, traduciendo en latín *contingens* por el término griego *ενδεχόμενον*, usado por Aristóteles. Santo Tomás recibió el término *contingentia* y lo entendió en el sentido de Boecio para definir algo posible, o más abstractamente, una posibilidad. Cfr. KEEFE 2003, 32.

<sup>244</sup> Para una relectura actual de la analogía del ser en Santo Tomás de Aquino cfr. HÜTTER 2010.

<sup>245</sup> *ScG.*, III, cap.94: “Inter partes autem totius universi prima distinctio apparet secundum contingens et necessarium: superiora enim in entibus sunt necessaria et incorruptibilia et immobilia”.

<sup>246</sup> Sobre el dilema entre la necesidad y la contingencia es interesante ver GARCÍA LÓPEZ 2001, 683-684 y LAUGHLIN 2009.

intrínsecos de la forma y la materia. Ambos modos de ser encuentran su origen último en Dios<sup>247</sup>:

Hay dos tipos de agentes. Uno obra por necesidad de naturaleza, y éste se determina a su acción por aquello que hay en su naturaleza; por tanto, es imposible que empiece a actuar sino por aquello que se saca de la potencia al acto. (...) Otro es el agente por voluntad; y en esto hay que distinguir dos modos: el agente que obra mediante una acción que no es de la esencia del mismo agente; (...) y el agente que no obra ni mediante instrumento ni mediante acción, y ese agente es Dios, porque su querer es su acción; y como su querer es eterno, también lo es su acción. (...) Ahora bien, no se sigue el efecto sino según la forma de su voluntad que propone actuar de esta manera o de otra, y, por tanto, no sale de la potencia al acto, sino que el efecto que estaba en potencia agente se hace ente por el acto<sup>248</sup>.

Como dice Santo Tomás en este mismo artículo de su *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, un agente natural se determina por la forma propia, de modo que nunca sigue la acción, sino según la conveniencia con dicha forma. Así, también el agente voluntario se determina a la acción por el propósito de su voluntad.

Tomás distingue entre causas que son esencialmente ordenadas y causas que son accidentalmente ordenadas. La clave para entender la distinción entre estos dos tipos de causas ordenadas es reconocer que las causas esencialmente ordenadas deben existir simultáneamente en el preciso momento de la causación; en cambio, las causas ordenadas accidentalmente no necesitan ser simultáneas y no necesitan tampoco existir en el momento de la causación. Así, las causas esencialmente ordenadas de la generación de un animal son las causas que están presentes simultáneamente en la concepción del nuevo animal. En este punto, Santo Tomás está siguiendo la embriología aristotélica, en la cual estas causas tienen que ser finitas en número y estar todas presentes simultáneamente. La ausencia de alguna de ellas impide que la concepción tenga lugar. Las causas ordenadas accidentalmente no necesitan existir en el momento de la concepción, porque todas las previas generaciones de los animales pueden no existir en el momento de la concepción y ésta todavía tendrá lugar<sup>249</sup>.

La generación consiste, pues, en que un ser viviente produce de su propia substancia otro ser de naturaleza semejante. El fin último de los cuerpos vivientes consiste en asegurar de su parte la perpetuidad de la especie, elaborando de su propia substancia unos gérmenes capaces de desarrollarse en individuos de igual naturaleza.

Según Santo Tomás, la generación animal requiere la concurrencia de dos causas: el sol, como tipo de causa universal, y el generador masculino como causa eficiente específica: “en

---

<sup>247</sup> Cfr. BALDNER & CARROLL 1997, 29, nota 56.

<sup>248</sup> *Com. Sent.*, II, d.1, q.1, a.5: “est duplex agens. Quoddam per necessitatem naturae; et istud determinatur ad actionem per illud quod est in natura ejus; unde impossibile est quod incipiat agere nisi per hoc quod educitur de potentia ad actum (...) Aliud est agens per voluntatem, et in hoc distinguendum est: quod quoddam agit actione media quae non est essentia ipsius operantis; (...) Quoddam vero sine actione media vel instrumento, et tale agens est Deus; unde suum velle est sua actio; non tamen effectus sequitur nisi secundum formam voluntatis, quae proponit sic vel sic facere; et ideo non exit de potentia in actum; sed effectus qui erat in potentia agente, efficitur actu ens”.

<sup>249</sup> Cfr. BALDNER & CARROLL 1997, 59.

la generación de los animales, el semen del padre es la causa eficiente y el instrumento de la potencia del sol”<sup>250</sup>.

Como vemos, Tomás compara a veces la acción creadora de Dios a la del sol que ilumina el aire. Del mismo modo que son necesarias la permanencia y continuidad de la acción solar para que la iluminación del aire no se extinga, así es necesaria la conservación del ser de la creatura para que no recaiga en la nada. No se trata de una simple metáfora. Es una consecuencia de que la creatura no tenga el ser por sí misma sino por participación del ser de Dios, puesto que la creatura no se basta a sí misma para mantenerse en la realidad. Sin embargo, la creatura es ente porque participa de su ser, no porque participe de la naturaleza de Dios. Según Santo Tomás, siendo Dios causa primera, Dios obra en y a través del orden creado como causa final, por tanto, la finalidad de cualquier acción causal secundaria es siempre una participación en la bondad suprema de Dios<sup>251</sup>.

Más adelante en la misma obra, recogiendo la idea de Avicena dice: “según Avicena, el agente es doble; a saber el agente divino que da el ser y el agente natural que produce los cambios. Por lo tanto, digo que el primer modo de obras conviene sólo a Dios; en cambio, el segundo modo puede convenir también a otras realidades”<sup>252</sup>.

No obstante, Santo Tomás distingue la generación animal de la humana, siguiendo la doctrina cristiana. Así lo afirma el Papa Benedicto XVI, quien recoge la idea de Santo Tomás de una nueva creación al referirse a la generación de un nuevo ser humano:

Así pues, cada ser humano es mucho más que una singular combinación de informaciones genéticas que le transmiten sus padres. La procreación de un hombre no podrá reducirse nunca a una mera reproducción de un nuevo individuo de la especie humana, como sucede con un animal cualquiera. Cada vez que aparece en el mundo una persona, se trata siempre de una nueva creación<sup>253</sup>.

### 3.3 Perfección de las creaturas y sentido de su causalidad frente al extremo del ocasionalismo

Todo ente creado participa de la naturaleza del ser, puesto que sólo Dios es su propio ser<sup>254</sup>. No hay, pues, ente creado que pueda producir algún ente sino en cuanto causa la existencia en determinado ente. Por lo cual, es preciso que aquello por lo que algo es determinado ente se conciba como anterior a la acción por la cual hace lo semejante a sí<sup>255</sup>.

---

<sup>250</sup> *Com. Sent.*, II, d.1, q.1, a.5: “in generatione animalis: quia semen patris est causa movens instrumentaliter respectu virtutis solis”.

<sup>251</sup> Cfr. DELIO 2003, 331.

<sup>252</sup> *Com. Sent.*, II, d.15, q.1, a.2: “secundum Avicennam, duplex est agens; scilicet agens divinum, quod est dans esse; et agens naturale, quod est transmutans. Dico ergo, quod primus modus actionis soli Deo convenit; sed secundus modus etiam aliis convenire potest”.

<sup>253</sup> BENEDICTO XVI 2009.

<sup>254</sup> Cfr. *S.Th.*, I, q.3, a.4.

<sup>255</sup> Cfr. *ibid.*, q.45, a.5.

El ser participa de la acción propia de la causa universal; sin embargo, alguna de las causas inferiores puede crear, siempre que obre por virtud de la causa primera. La causa segunda (instrumental) no participa de la acción de la causa superior sino en cuanto por algo propio de ella obra dispositivamente para producir el efecto del agente principal: Dios<sup>256</sup>.

Como hemos visto en el capítulo 2, el tema de la creación viene dado a Santo Tomás por la revelación bíblica, en el comienzo mismo del libro del *Génesis*. Pero, en la estructuración teológica del dato revelado, Santo Tomás pone por delante del tema de la creación la consideración del origen de las cosas a partir de Dios, conforme al esquema de la doctrina aristotélica de las causas. Se esfuerza por elevar la doctrina de las causas al nivel de la actividad divina sobre las creaturas.

Para Santo Tomás, la realidad sensible puede ser explicada a través del método aristotélico, que busca las causas dentro del mundo en que se halla la realidad sensible dada. Asimismo, Aristóteles asumió que la causa primera era Dios mismo. Según Santo Tomás, Aristóteles pensaba “que Dios sería la causa de su substancia, dándose el ser”<sup>257</sup>, y que entendía la causa primera como dadora del ser.

Pérez Guerrero explica muy bien cómo debe entenderse la comunicación de la perfección divina, no por composición sino por asimilación:

La creación no repite a escala infinitesimal la perfección de Dios: no hay perfección común a Dios y a la criatura. La creación no supone la comunicación de algo anterior o previo a la creación, por lo que, para la criatura, *ser perfecta* no quiere decir *ser como Dios*, sino *imitar a Dios*. La comunicabilidad de la perfección divina se reduce a su imitabilidad, por lo que el concepto clave para entender la participación del ser divino no es el de composición sino el de semejanza<sup>258</sup>.

Santo Tomás concibe, pues, la diferencia entre Dios y los entes como la relación entre la perfección subsistente y la perfección limitada, respectivamente. La perfección subsistente es causa de que la perfección limitada se dé en el sujeto que la posee. La perfección limitada es, al mismo tiempo, perfección causada. Santo Tomás se remite a Aristóteles para fundar tal vinculación.

Aristóteles advertía que el conocimiento teórico se funda en el conocimiento de la causa. La intención de Aristóteles es la de fundar el conocimiento de la realidad en sus causas, que son fuente de verdad en la medida en que son necesarias<sup>259</sup>. Santo Tomás añade a esto el principio platónico de la unidad como causa explicativa de la multiplicidad. De esta manera, el conjunto de seres finitos pende –no sólo en cuanto al hecho de su existencia, sino también respecto de su contenido ontológico mismo– de Dios, que no es sólo una causa primera en la serie de causas eficientes sino, sobre todo, el ser máximo, ya que no participa sino que es el *ipsum esse subsistens*.

---

<sup>256</sup> Cfr. GARCÍA LÓPEZ 2001, 548-550.

<sup>257</sup> *Com. Sent.*, II, d.1, q.1, a.5: “quod esset causa substantiae ejus dans sibi esse”.

<sup>258</sup> PÉREZ GUERRERO 1996, 58-59.

<sup>259</sup> Cfr. *Met.*, I, 1.

Ahora bien, el ser divino se distingue de todo lo demás. El ser divino no puede ser constreñido por ninguna naturaleza o esencia porque es su propia esencia. Santo Tomás deja claro que el ser divino no es el ser común a todos los entes, sino que es un ser propio, pues Dios no es el ser común a todas las cosas, sino que en todas las cosas se encuentra cierta semejanza del ser divino<sup>260</sup>. Simplemente, en cuanto ser, el ser de la creatura debe ser distinto del ser divino, pues “Dios y el ser creado no difieren por algunas diferencias añadidas a ambos, sino por sí mismos, y por eso no se dice propiamente que difieren, sino que son diversos”<sup>261</sup>. Por lo tanto, cuando determinamos el ser creado como ser *ex nihilo* o ser *ab alio* para distinguirlo del ser divino, no se debe entender estas diferencias como añadidas al ser<sup>262</sup>.

Se trata de la fundamentación de la causalidad eficiente primera de Dios en su condición de plenitud de ser. Pues, la relación de participación, en rigor, sólo es admisible en el caso del *esse*<sup>263</sup>. Esta referencia al *esse* como perfección unificada permite, además, establecer claramente la universalidad de la acción divina. De hecho, Santo Tomás, además de apoyarse en Aristóteles, también lo hace con los argumentos de su principal comentador, Averroes:

Todo lo que no es su propio ser participa del ser de la causa primera, la cual es su propio ser. (...) Averroes admite que Dios es la causa de los cielos, no sólo de su movimiento, sino incluso de su substancia —y esto sólo podía ser porque reciben su ser de Dios. El único ser que reciben de Dios es el ser perpetuo; por tanto, reciben su perpetuidad de otro<sup>264</sup>.

Así, tratándose de un ser por participación, la relación a la causa es una consecuencia de su misma realidad, ya que no puede dejar de ser causada. La realidad es, pues, una entidad por participación. De ahí que la consideración metafísica, de la que la creación es un objeto peculiar, sea el resultado de un particular esfuerzo intelectual que concibe al ser en cuanto ser y la finitud como participación del ser subsistente en sí mismo (*ipsium esse subsistens*)<sup>265</sup>.

Como señala Pérez Guerrero<sup>266</sup>, el ser de los entes creados es un principio que necesariamente se halla vinculado a una esencia o naturaleza distinta de él, de modo que, si bien es cierto que todo lo que existe, existe porque tiene ser, también es verdad que el ser de las creaturas sólo es algo real cuando, unido a una determinada esencia o naturaleza, constituye el existente creado. Por lo tanto, todo es cognoscible en cuanto que es en acto.

---

<sup>260</sup> Cfr. *StG.*, I, cap.26.

<sup>261</sup> *Com. Sent.*, I, d.8, q.1, a.2: “Deus et esse creatum non differunt aliquibus differentiis utriusque superadditis, sed seipsis: unde nec proprie dicuntur differre, sed diversa esse”.

<sup>262</sup> Cfr. PÉREZ GUERRERO 1996, 36.

<sup>263</sup> Para una exposición de la relación de participación en Santo Tomás cfr. WU 2011b.

<sup>264</sup> *Com. Fis.*, VIII, lect. 21: “Omne enim quod non est suum esse, participat esse a causa prima, quae est suum esse. (...) Deus est causa caeli non solum quantum ad motum eius, sed etiam quantum ad substantiam ipsius: quod non est nisi quia ab eo habet esse. Non autem habet ab eo esse nisi perpetuum: habet ergo perpetuitatem ab alio”.

<sup>265</sup> Cfr. COLLIN 1942-1943, I, 133.

<sup>266</sup> Cfr. PÉREZ GUERRERO 1996, 24-25.



Cuando algo es aprehendido como ente, se entiende que tiene ser. Así, *ente* se refiere a una cosa desde la formalidad de su acto de ser<sup>267</sup>.

Siendo la causalidad la expansión, la irradiación del ser, las causas creadas obran de conformidad con lo que son, comunicando a un sujeto las perfecciones substancial o accidentales que tienen. Pero, las creaturas sólo poseen una perfección de ser limitada: la que representan sus esencias substancial y accidentales. Por esto, solamente pueden comunicar tales esencias a unos sujetos preexistentes aptos para recibirlas, sólo pueden ser causas del devenir substancial o accidental de tales sujetos.

En *De Potentia Dei*, Tomás pregunta si Dios puede devolver la creatura a la nada. Cuando responde esta cuestión refuta la visión de Avicena, quien argüía que la esencia de la creatura es *per se* una pura posibilidad tanto hacia ser como no ser. En cambio, Tomás está de acuerdo con Averroes en que algunas creaturas, tales como las substancias inmateriales y los cuerpos celestes, tienen una necesidad inherente de existir, porque no hay en ellos posibilidad de corrupción. No obstante, Tomás lleva esta posición de Averroes más lejos aún, arguyendo que ninguna creatura, sea material o inmaterial, tiene ningún tipo de potencia para no ser: “en toda la naturaleza creada, no hay potencia por la cual sea posible para algo tender a la nada”<sup>268</sup>.

Tomás hablaba sobre el ser de la creatura como si fuera algo bastante accidental a la creatura, algo que tiene que ser totalmente causado por Dios. Es cierto decir que la creatura es literalmente nada sin la causalidad creativa de Dios; pero cabe recordar que el ser de las creaturas, lejos de ser un accidente, es la última perfección o actualidad de la creatura<sup>269</sup>. En el fundamento de cada creatura está su ser. Así, la creatura, lejos de ser algo insubstancial, es algo real, existiendo por sí misma. Al dar el ser a la creatura, Dios no hace que la creatura sea una mera extensión de Sí mismo; al contrario, Él da a la creatura una estabilidad inherente en el ser. Dios da el ser de tal modo que la tendencia del ser dado no es caer hacia el no-ser sino precisamente permanecer en el ser<sup>270</sup>. Es cierto que los cuerpos materiales tienden a la corrupción, pero la materia en sí, la materia prima, es incorruptible. La totalidad del universo, considerada en sí misma, tiene su propio ser y tiende a continuar existiendo.

Opuestamente a esto, se encuentra la posición extrema a la causalidad instrumental, a saber, el *ocasionalismo*, el cual defiende el dominio único y total de la causa primera (Dios) sobre las acciones de las criaturas, a costa de las causas segundas.

El ocasionalismo sustituye el concepto de causa por el concepto de *ocasión*. Así, toda causa es, por ello, causa ocasional. El propio concepto de causa ocasional, tan fundamental para los ocasionalistas estrictos, tuvo un largo desarrollo histórico. Como indica Cicerón<sup>271</sup>, Crisipo había distinguido ya entre causas principales y perfectas (*causae principales et perfectae*), y

<sup>267</sup> Cfr. AERTSEN 2003, 179; FABRO 2009, trad. M. L. Mujica Rivas.

<sup>268</sup> *De Potentia*, q.5, a.3: “Unde relinquatur quod in tota natura creata non est aliqua potentia, per quam sit aliquid possibile tendere in nihilum”.

<sup>269</sup> Cfr. *Com. Sent.*, I, d.8, q.1, a.3.

<sup>270</sup> Cfr. *S.Th.*, I, q.104, a.4.

<sup>271</sup> Cfr. *De fato*, edición crítica de H. Rackham, 18, 41.

causas cooperantes (*causae adjuvantes*). Esta distinción fue mantenida por varios filósofos árabes (Avicena) y judíos (Yahundá há-Levî), siendo aceptada por algunos filósofos escolásticos (como el propio Santo Tomás). Basándose en ella, se formó el concepto de causa ocasional o aquella especie de causa que no es siempre indirecta o por accidente. Esta causa era definida, como aquello que se produce involuntariamente, sea por acción o por omisión. Los ocasionalistas modernos le dieron el sentido de operación directa y continua de Dios.

Santo Tomás ya previó los errores ocasionalistas, como se observa en el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*:

Dios obra inmediatamente todas las cosas, de modo que ninguna otra cosa es causa de algo; por eso dicen que no es el fuego el que calienta, sino sólo Dios; ni la mano se mueve, sino que Dios causa su movimiento, etc. Pero esta opinión es irracional porque niega el orden del universo, niega la propia operación de las cosas y niega el juicio evidente de los sentidos<sup>272</sup>.

Los agentes naturales no son, pues, inactivos, sino solamente insuficientes para producir por sí solos su efecto; ya que, siendo causas segundas, necesitan para ello la premoción y el concurso de la Causa Primera. Pero, no por esto dejan de ser las causas esenciales del proceso generador, que termina en la transformación substancial o accidental de un sujeto<sup>273</sup>. A pesar de su posición contraria al ocasionalismo, Santo Tomás clarifica lo siguiente, que es prueba de la «creación *lato sensu*», como vimos en el apartado 3.1:

La creatura puede ser causa de aquellas cosas que se producen por el movimiento y la generación. (...) Sin embargo, también de estos es causa Dios, obrando más íntimamente en ellos que las causas que mueven, porque Él es el que da el ser a las cosas. Las otras causas son como delimitantes de ese ser. El ser completo de cualquier cosa no toma su principio de creatura alguna, al ser la materia procedente de Dios. (...) El obrar de Dios penetra en lo íntimo de una cosa mucho más que el obrar de las causas segundas. (...) Como se dice en el *Liber de causis*<sup>274</sup> la causalidad de la causa segunda se apoya finalmente en la causalidad de la causa primera. (...) Dios no usa por necesidad otras causas para crear, sino que por su bondad, quiso dar a otros la dignidad de causar<sup>275</sup>.

Los ocasionalistas más destacados del s.XVII fueron Nicolás Malebranche y Louis De la Forge. Ambos, De la Forge y Malebranche parten de las premisas cartesianas sobre el sostenimiento divino y la creación continua del mundo, la naturaleza de la materia y el movimiento, y la ontología de la sustancia. De la Forge (1632-1666) fue realmente el primer

<sup>272</sup> *Com. Sent.*, II, d.1, q.1, a.4: “Deus immediate operetur omnia, ita quod nihil aliud est causa alicujus rei; adeo quod dicunt quod ignis non calefacit, sed Deus; nec manus movetur, sed Deus causat ejus motum, et sic de aliis. Sed haec positio stulta est: quia ordinem tollit universi, et propriam operationem a rebus, et destruit iudicium sensus”.

<sup>273</sup> Cfr. COLLIN 1942-1943, I, 157-158.

<sup>274</sup> PROCLUSO, cap.1, §16: “Et non figitur causatum causae secundae nisi per virtutem causae primae”.

<sup>275</sup> *Com. Sent.*, II, d.1, q.1, a.4: “Aliorum vero quae per motum et generationem producuntur, creatura causa esse potest, (...) Horum tamen causa etiam Deus est, magis intime in eis operans quam aliae causae moventes: quia ipse est dans esse rebus. Causae autem aliae sunt quasi determinantes illud esse. Nullius enim rei totum esse ab aliqua creatura principium sumit, cum materia a Deo solum sit; (...) Unde operatio creatoris magis pertingit ad intima rei quam operatio causarum secundarum. (...) in libro de causis dicitur, causalitas causae secundae firmatur per causalitatem causae primae. (...) non est ex indigentia Dei quod causis aliis indiget ad creandum, sed ex bonitate ipsius, qui etiam dignitatem causandi aliis conferre voluit”.

ocasionalista. Consideraba que Dios ha intervenido de una vez para siempre con el fin de disponer adecuadamente las relaciones entre las dos substancias cartesianas (*res cogitans* y *res extensa*). Los demás ocasionistas como Malebranche, van más allá de De la Forge y sostienen que hay una intervención continua de Dios.

Malebranche (1638-1715) considera toda producción como una creación, y viendo en toda actividad creada un ataque a la omnipotencia divina, concluye que Dios es la única causa eficiente real, a quien las criaturas dan sólo la ocasión de obrar. Por ejemplo, Dios toma ocasión del gesto de mi mano para mover un sillón; de ahí el nombre de ocasionalismo.

Tan divino le parece a Malebranche el poder de causar, que hasta llega a concebirlo como algo que tan sólo es posible en Dios. El ocasionalismo les niega a los seres creados todo poder causal, juzgándolos como unas simples ocasiones para que actúe realmente la única causa posible, es decir, Dios. Las criaturas no son sino causas segundas –siendo Dios la única causa primera incausada– que poseen causalidad eficiente.

Según Malebranche, si se atribuye a algún efecto de Dios la índole de una causa, ese efecto queda concebido como un dios de menor cuantía, pero al fin y al cabo como un dios, lo cual es posible únicamente en la mentalidad politeísta, pagana. Frente a esta mentalidad, Malebranche dice: “las causas naturales no son causas auténticas, sino tan sólo causas ocasionales, que únicamente actúan en virtud de la fuerza y la eficacia de la voluntad divina”<sup>276</sup>.

Lo que resulta claro de la causa ocasional es que ésta no es realmente causa alguna. Malebranche dice expresamente que las causas ocasionales no son verdaderas causas. Para Malebranche, “Dios es el único ser que puede, en verdad, ser causa”<sup>277</sup>, la única realidad que de un modo indefectible es productiva. Pero, ello exige que Dios no pueda tan siquiera comunicar, en modo alguno, su fuerza a los seres creados. Esto requiere que lo limitado sea inactivo, es decir, no ya solamente improductivo, sino, además de ello, inoperante<sup>278</sup>.

Ciertamente, la experiencia nos revela de una manera evidente que nosotros obramos sobre nosotros mismos y sobre los demás, que sufrimos la acción de los seres que nos rodean, y que los consideramos responsables de ella, si están dotados de razón.

Sin embargo, como apuntaba Santo Tomás, el ocasionalismo lleva a conclusiones erróneas: al ontologismo, al escepticismo, al fatalismo (si los actos que ejecutamos son obra exclusiva de Dios, se sigue que carecemos de toda libertad real y además Dios resulta ser el único autor del mal que cometemos), al panteísmo (siendo la actividad la expansión natural del ser, se sigue que si Dios es el único que obra, es también el único que existe).

Para entender cómo puede Dios conservar el mundo según los ocasionistas modernos, cabe fijarse en la distinción tomista entre una causa que opera *secundum esse* y una causa que opera *secundum fieri*. Ésta última trae efectos que continúan persistiendo después de

---

<sup>276</sup> MALEBRANCHE 1674-1675, VI, 2ª parte, cap.3: “les causes naturelles ne sont point de véritables causes: ce ne sont que de causes occasionnelles, qui n’agissent que par la force et l’efficace de la volonté de Dieu”.

<sup>277</sup> *Ibidem*: “il n’y a donc que Dieu qui soit véritable cause”.

<sup>278</sup> Cf. MILLÁN 1984, 172.

que la actividad productiva de la causa haya cesado. En cambio, una causa *secundum esse* ha de operar continuamente causando para que sus efectos continúen existiendo. Santo Tomás pone el ejemplo del sol. La luz y el calor del sol persisten sólo mientras éste está activamente generándolos causalmente. Con estos tipos de causación, la causa se requiere no sólo para crear el efecto, sino para conservarlo o sostenerlo. Así lo explica Santo Tomás:

De otro modo se dice que se conserva algunas cosas directamente y *per se*, cuando el ser conservado depende del que le conserva, hasta el punto de no poder existir sin él. (...) hay agentes que son causas de sus efectos solo en cuanto a hacerlos, y no directamente en cuanto a su existencia (...) como el constructor es la causa de la casa en cuanto a ser hecha, pero no directamente en cuanto a su existencia<sup>279</sup>.

De acuerdo con la doctrina de la conservación divina de Santo Tomás (que desarrollaremos en el capítulo 5), la relación causal entre Dios y el mundo que Él creó es una relación de *causalitas secundum esse*. Véase cómo sigue ahora Santo Tomás este mismo punto de la *Summa Theologiae*: “Las creaturas son conservadas en su ser por Dios. (...) la existencia de cada una de ellas depende de Dios de tal suerte que no podrían subsistir un momento y todas volverían a la nada, si la operación de la virtud divina no las conservase en el ser”<sup>280</sup>.

Como ya hemos visto, Dios actúa en el mundo como Causa Primera mediante causas segundas, es decir, mediante las fuerzas de la naturaleza y del hombre; y sin embargo, esto no excluye la posibilidad de una intervención directa de Dios en el mundo.

El mundo creado es del todo causado por y dependiente del obrar divino. Pero, es una dependencia que libera, pues la causalidad y la acción creadoras significan emancipación en una existencia propia, capacidad de autonomía; Dios es Aquél que hace que el mundo y el hombre puedan tener un obrar propio.

Además, el crear y el obrar de Dios son un acto de libertad personal, que incluyen la cooperación libre de la creatura, del mundo y del hombre. Dios actúa habiendo actuado ya y dejando ahora que la naturaleza y el hombre también actúen<sup>281</sup>. De ahí que Santo Tomás observe:

No es superfluo que la producción de los efectos naturales, realizables todos ellos por Dios solo, se lleve también a cabo por alguna otra causa. Porque esas causas no actúan para subsanar algún defecto de la potencia divina, sino por ser inmensa la bondad que hay en Dios, en virtud de la cual Él ha querido que las cosas se le asemejen de tal modo que no solamente sean, sino que también sean causas de otras cosas<sup>282</sup>.

---

<sup>279</sup> *S.Th.*, I, q.104, a.1: “Alio modo dicitur aliquid rem aliquam conservare per se et directe, inquantum scilicet illud quod conservatur, dependet a conservante, ut sine eo esse non possit. (...) aliquod agens est causa sui effectus secundum fieri tantum, et non directe secundum esse eius. (...) Aedificator enim est causa domus quantum ad eius fieri, non autem directe quantum ad esse eius”.

<sup>280</sup> *Ibidem*: “Creaturae conservantur in esse a Deo. (...) Dependet enim esse cuiuslibet creaturae a Deo, ita quod nec ad momentum subsistere possent, sed in nihilum redigerentur, nisi operatione divinae virtutis conservarentur in esse”.

<sup>281</sup> Cfr. HORN & WIEDENHOFER 2008, 183.

<sup>282</sup> *S.G.*, III, 70: “Neque est superfluum, si Deus per seipsum potest omnes effectus naturales producere, quod per quasdam alias causas producantur. Non enim hoc est ex insufficientia divinae virtutis, sed ex immensitate

Santo Tomás advierte que Dios nada puede hacer contra el orden de la naturaleza, porque ésta depende de la causa primera, o sea de Él mismo, y sería ir contra su propia voluntad. Sin embargo, sí que puede obrar fuera de este orden, considerando este orden como dependiente de cualquiera de las causas segundas, cuyo orden le está sometido, ya que, en última instancia, también procede de Él<sup>283</sup>.

Santo Tomás de Aquino muestra cómo distinguir entre el ser o la existencia de las creaturas y las operaciones que ellas obran. Dios causa la existencia de las creaturas de tal modo que ellas son las causas reales de sus propias operaciones. Para Tomás, Dios está involucrado en cada operación de la naturaleza, pero la autonomía de la naturaleza no es indicación de reducción alguna del poder o la actividad de Dios; al contrario, es una indicación de su bondad. Es importante reconocer que la causalidad divina y la causalidad creatural funcionan en niveles fundamentalmente distintos. Por eso, Tomás remarca:

el mismo efecto no es atribuido a una causa natural y al poder divino, de tal manera que sea parcialmente dado por Dios y parcialmente dado por el agente natural; sino que es totalmente dado por ambos, de forma diferente, así como el mismo efecto es totalmente atribuido al instrumento y también totalmente atribuido al agente principal<sup>284</sup>.

La capacidad de causar constituye una perfección. El poder comportarse como causa implica de suyo el ser, pero es, además de ello, un poder *ser más*. Haciendo que lo creado se comporte como una causa efectiva y no sólo como un efecto o un producto, Dios lo hace más semejante a su perfección que si se limitara a darle un ser que no pudiese, a su vez, ser una causa de más ser.

Pero, al conferirle la capacidad de causar, no por ello queda Dios disminuido. Lo Infinito no puede aminorarse, por ser absolutamente simple, indivisible. Dios sigue siendo el origen de todo ser y toda actividad<sup>285</sup>. Dios, como creador, trasciende el orden de las causas creadas de tal modo que Él es su origen potencial. Así, el mismo Dios que trasciende el orden creado está también íntima e inmanentemente presente en ese orden como sosteniendo todas las causas en su causación, incluida la voluntad humana.

Para Santo Tomás, los distintos niveles metafísicos de la causación primaria y secundaria requieren que se diga que cualquier efecto creado viene total e inmediatamente de Dios como la causa primera trascendental y total, e inmediatamente de la creatura como causa segunda. No obstante, no hay una explicación real de cómo funciona exactamente la causalidad de Dios, ya que Dios trasciende el mundo de la causalidad. Pero, Carroll sugiere: “Me parece que (...) si la naturaleza es inteligible en términos de causas atribuibles a ella

---

bonitatis ipsius, per quam suam similitudinem rebus communicare voluit non solum quantum ad hoc quod essent, sed etiam quantum ad hoc quod aliorum causae essent”.

<sup>283</sup> Cfr. *S.Th.*, I, q.105, a.6.

<sup>284</sup> *S.G.*, III, 70: “non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur quasi partim a Deo, et partim a naturali agente fiat, sed totus ab utroque secundum alium modum: sicut idem effectus totus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam totus”.

<sup>285</sup> Cfr. MILLÁN 1984, 171.

misma, no podemos pensar que los cambios en la naturaleza requieran una ayuda divina especial”<sup>286</sup>.

De hecho, Santo Tomás sugiere una conjunción de las dos causas (causa primera y causa segunda) para resultar con la producción del efecto: “*virtus causae primae coniungit causam secundam suo effectui*”<sup>287</sup> (la fuerza de la causa primera une a la causa segunda su efecto).

Es a partir del s.XVII que la distinción entre el acto inicial de Dios de la creación y la actividad causal subsiguiente de Dios como conservador desaparece, y la conservación divina del mundo y su contenido llega a identificarse como un tipo de *creación continua*<sup>288</sup>, como profundizaremos en §5.1. Esto tiene sus raíces en Santo Tomás, quien insiste en que “Dios no mantiene las cosas en la existencia por una nueva creación, sino por la continuación del acto por el cual Él confiere el ser; un acto no sujeto ni al cambio ni al tiempo. Un ejemplo de ello es la luz mantenida en la atmosfera por el brillo continuo del sol”<sup>289</sup>.

Por su lado, Descartes explícitamente advertía que “la distinción entre preservación y creación es sólo conceptual y que el mismo poder y acción son necesarios para preservar cualquier cosa en cada momento individual de su duración como sería requerido para crear esa cosa de nuevo, si no estuviera todavía en la existencia”<sup>290</sup>.

Así, pues, si para Santo Tomás la creación continua de Dios equivale a la conservación, para Descartes, la creación continua divina no es mera conservación del ser, sino que se produce cada vez una *nova creatio*. En los *Principia Philosophiae*, Descartes arguye que “del hecho que nosotros existimos ahora, no se sigue que nosotros existiremos dentro de un momento, a menos que haya alguna causa –la misma causa que originalmente nos produjo– la cual nos mantiene en la existencia”<sup>291</sup>.

Sin embargo, la doctrina cartesiana de la conservación divina como creación continua está muy lejos de la metafísica radicalmente atomista de ciertos filósofos árabes de los ss.X-XI. Las sustancias persisten y esta persistencia precisa de una explicación causal. La

<sup>286</sup> CARROLL 2000, 337: “It seems to me that (...) if nature is intelligible in terms of causes discoverable in it, we cannot think that changes in nature require special divine agency”.

<sup>287</sup> Cfr. *S.Th.*, I, q.36, a.3.

<sup>288</sup> Aunque para escolásticos como Suárez no ocurre así, pues como muestra Prieto, su concepción del ente le dificulta entender bien la creación. Además, para él, la creación no es muy diferente de otras acciones. No hay una frontera neta entre causar el *esse* y causar en el orden *in fieri*. Para Suárez, la dependencia de la creatura solo se diferencia de cualquier otro tipo de acción eficiente en que se da sin sujeto. Cfr. PRIETO 2005, 519-520.

<sup>289</sup> *S.Th.*, I, q.104, a.1: “conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem; sed per continuationem actionis qua dat esse, quae quidem actio est sine motu et tempore. Sicut etiam conservatio luminis in aere est per continuatum influxum a sole”.

<sup>290</sup> DESCARTES, *Meditationes*, 49: “Perspicuum enim est attendenti ad temporis naturam, eadem plane vi actione opus esse ad rem quamlibet singulis momentis quibus durat conservandam, qua opus esset ad eandem de novo creandam, si nondum existeret; adeo ut conservationem sola ratione a creatione differre, sit etiam unum ex iis quae lumine naturali manifesta sunt”.

<sup>291</sup> DESCARTES, *Principia Philosophiae*, 21: “ideo ex hoc quod iam simus, non sequitur nos in tempore proxime sequenti etiam futuros, nisi aliqua causa, nempe eadem illa, quae nos primum produxit, continuo veluti reproducat, hoc est, conservet”.

explicación lleva a la actividad causal *secundum esse* de Dios. Las creaturas han de depender incondicional e incesantemente de Dios para su ser. El modo como pueden las creaturas depender continuamente de un ser omnipotente pero trascendente es por la relación creadora. Así, Dios es necesario para sostener, *per causalitatem secundum esse*, cada cosa creada en el universo, cada sustancia que persiste. Dios hace esto por cada sustancia a través de una *creación sostenida*. Así pues, la conservación por la vía de una creación sostenida por Dios parece la mejor manera de adecuar la dependencia creatural con la trascendencia divina<sup>292</sup>.

### 3.4 Concepción tomasiana de creaturas originadas por distinción y como ornato

Es obvio que hay movimiento en los seres que nos rodean. Así, todo lo que es movido, es movido al menos parcialmente por otro. Aunque, no podemos remontarnos hasta el infinito en la serie de los motores movidos en un motor no movido, inmóvil de hecho por poseer en sí todo acto, toda perfección. Esto lo explicita muy bien Santo Tomás al decir:

Dios es inmediatamente la causa de la primera realidad creada y ésta es causa de otra y así en adelante. Pero esta opinión es errónea, porque sólo Dios es Creador de lo visible y de lo invisible. (...) Según la fe, no ponemos a creatura alguna que produzca otra por creación. Por eso Dios es el creador inmediato de todas las cosas que existen por creación. Tales cosas son las que no pueden llegar a ser por el movimiento o por la generación. (...) La materia prima, por su simplicidad no es generada, sino creada<sup>293</sup>.

El primer motor inmóvil, no estando en potencia de nada, es, pues, acto puro, cosa que le distingue inmediatamente de los demás seres y excluye todo panteísmo. Es infinitamente perfecto, puesto que el acto dice perfección<sup>294</sup>, y sólo la potencia, aquí ausente, podría limitarlo. Es eterno, puesto que es inmutable en su perfección total, que de sí mismo tiene. Es único, puesto que toda división en el acto puro entrañaría límite y, por consiguiente, imperfección<sup>295</sup>.

La creación es, pues, la producción del ser en toda su realidad finita. El mundo creado es el mundo de la pluralidad y diferencia entre los diversos seres, que ya estaban como ideas en la mente de Dios antes de la creación.

---

<sup>292</sup> Cfr. NADLER 1998, 215-221.

<sup>293</sup> *Com. Sent.*, II, d.1, q.1, a.4: “[Deus] immediate est causa primi creati, et illud est causa alterius, et sic deinceps. Sed haec opinio erronea est, (...) sed solum Deum creatorem omnium visibilium et invisibilium. (...) secundum fidem non ponitur creatura aliqua aliam in esse producere per creationem, (...) solus Deus immediate causa est. Hujusmodi autem sunt quae per motum in esse exire non possunt, nec per generationem. (...) materia prima, quae generationi substat, propter sui simplicitatem non generatur, sed creatur”.

<sup>294</sup> La perfección absoluta de Dios se sigue del acto de ser subsistente de Dios. La perfección de algo es proporcionada a su actualización. La perfección añade a la esencia de una cosa la noción de su ser completo. La suprema bondad de Dios permanece en la idea que la bondad hace crecer la noción de ser con el concepto de existencia como deseable, y Dios es existencia subsistente por sí mismo (*ipsum esse subsistens*).

<sup>295</sup> Cfr. COLLIN 1942-1943, II, 402-405.

No obstante, la unidad y simplicidad<sup>296</sup> de Dios no se ven afectadas en modo alguno por la pluralidad de formas ejemplares que su mente posee. Para Santo Tomás, estas formas ejemplares, las ideas, no son sino la representación de las diversas maneras con que la esencia divina puede ser participada, según una cierta medida de semejanza<sup>297</sup>. Prolonga así Santo Tomás la tradición agustiniana que reduce las ideas platónicas a la mente divina. El problema de la unidad, pluralidad y comunicación entre las ideas platónicas recibe por Santo Tomás una solución que se basa en la inserción de las ideas dentro de la acción intelectual de la mente de Dios. Dios no es sólo sustancia, sino también sujeto. Santo Tomás entiende que la pluralidad de elementos del universo no es sólo un resultado de un proceso degenerativo o simplemente casual. La unidad del orden universal aporta una participación nueva que no está contenida en la unidad de un solo ser.

Dios no crea como un agente natural, sino como un agente inteligente, capaz de coordinar la pluralidad en vistas a una finalidad que reúne la diversidad inevitable de las creaturas. Por eso, como aclara Santo Tomás, la formación de la creatura corporal se hizo por diversificación:

Más aún. La formación de la criatura corporal se hizo por la obra de diversificación. Pero confusión y diversificación se oponen como se oponen formación y estado informe. Por lo tanto, si la informidad precedió en el tiempo a la formación de la materia, se sigue que al principio la criatura corporal tenía un estado confuso que los antiguos llamaron Caos<sup>298</sup>.

Por eso, crear es la manera de obrar sobre los objetos exteriores que conviene al Ser *per se*. En efecto, todo agente ejerce su causalidad eficiente produciendo en las cosas una

---

<sup>296</sup> Como dice Peter Weigel, en su época de madurez, Santo Tomás hace de la simplicidad el atributo preminentemente divino ante aquellos atributos que forman el núcleo de su discusión de la naturaleza divina. La simplicidad es, así, una base para probar la inmutabilidad y la eternidad de Dios (p.78). "By the end of his career Aquinas makes divine simplicity the preeminent divine attribute among those attributes forming the core of his discussion of the divine nature. Simplicity is a basis for proving the immutability and eternity of God". Y más adelante, añade que la simplicidad no es literalmente una causa eficiente de los otros atributos. Ambos términos en la relación de causa-efecto metafísicos implican dos descripciones diferentes de una misma situación ontológica. Causa y efecto son conceptualmente distintos, pero el efecto depende de su causa con el fin de ser entendido (p.81). "Simplicity is not literally an efficient cause of the other attributes. Two terms in the relation of metaphysical cause and effect involve two different descriptions of the same ontological situation. Cause and effect are conceptually distinct, but the effect depends on its cause in order to be understood". Los argumentos de Dios como acto puro y ser subsistente presuponen una concepción de la causa primera como incausada, no sólo en el sentido de no tener un agente previo, sino también como ser sin factor alguno que pudiera entenderse como condiciones de su carácter ontológico y de su existencia, incluidos los componentes. La causa primera es autosuficiente porque es simple, la simplicidad implica que pueda no haber nada que la explique. Tiene que ser, por definición, la condición incondicionada de todas las otras cosas en la existencia (p.82). "The arguments for God as pure actuality and subsistent being presume an understanding of the first cause as uncaused, not only in the sense of not having a prior agent, but also insofar as being without any factors that might be construed as conditions of its ontological character and its existence, including components. The first cause is self-sufficient because it is simple, simplicity implies that there can be nothing that explains it. It has to be by definition the unconditioned condition of all other items in existence". Cfr. WEIGEL 2002.

<sup>297</sup> Cfr. *S.Th.*, I, q.15, a.2.

<sup>298</sup> *Ibid.*, q.66, a.1: "Praeterea, creaturae corporalis formatio facta fuit per opus distinctionis. Distinctioni autem opponitur confusio, sicut et formationi informitas. Si ergo informitas praecessit tempore formationem materiae, sequitur a principio fuisse confusionem corporalis creaturae, quam antiqui vocaverunt chaos".



perfección limitada semejante a la que él posee. Así, Santo Tomás dice que cuando la perfección de un agente excede desproporcionadamente la capacidad que tiene el efecto de recibir tal perfección, el efecto no recibe la perfección del agente como una forma inherente, es decir, por composición, sino que recibe sólo una semejanza de dicha perfección<sup>299</sup>. El efecto, pues, posee sólo como forma inherente la semejanza, y no la misma perfección de la causa *secundum se*<sup>300</sup>.

---

<sup>299</sup> Cfr. *Com. Sent.*, II, d.1, q.2, a.2.

<sup>300</sup> Cfr. PÉREZ GUERRERO 1996, 32.



## Capítulo 4:

### Las tesis tomasianas sobre la creación y el origen temporal del universo

La revelación bíblica afirma formalmente la originación del mundo por creación, pero en el momento inicial del tiempo. Por otra parte, se halla la opinión aristotélica de la eternidad del movimiento y, con más generalidad, la actitud del pensamiento griego, partidario de una eternidad del mundo:

Imaginar una sucesión de tiempo requiere algún tipo de cambio, porque una sucesión de tiempo es causado por una sucesión de movimiento, como dice Aristóteles (*Física* IV, 11)<sup>301</sup>.

Por el establecimiento de que el tiempo es eterno, Aristóteles concluye que el movimiento debe ser eterno, porque el tiempo es una propiedad del movimiento<sup>302</sup>.

Aristóteles supone claramente en el libro 8 de la *Física* y en el libro 12 de la *Metafísica* que la eternidad del tiempo y del movimiento es algo probado<sup>303</sup>.

Pero, aunque Platón y Aristóteles, siguiendo la cosmovisión griega, creyeran que el universo era eterno, eso no significa que aceptaran también que no tuviera una causa. Santo Tomás así lo expone: “Porque supusieran que las substancias inmateriales o incluso los

---

<sup>301</sup> *Com. Sent.*, II, d.1, q.1, a.5: “Sed imaginari tempus post tempus, sequitur mutationem vel ipsius imaginationis, vel saltem imaginati, quia successio temporis causatur a successione motus, ut patet ex IV *Physic*”.

<sup>302</sup> *Com. Fis.*, VIII, lect. 2: “Ex hoc autem quod tempus est sempiternum, concludit quod necesse est motum sempiternum esse. Et rationem consequentiae assignat: quia tempus est quaedam proprietas motus. Tempus est numerus motus secundum prius ac posterius”.

<sup>303</sup> *Ibidem*: “Et praeterea, perpetuitate temporis et motus quasi principio utitur ad probandum primum principium esse, et hic in octavo et in XII *Metaphys.*; unde manifestum est, quod supponit hoc tanquam probatum”.

cuerpos celestes han existido siempre, no puede pensarse que Platón y Aristóteles niegan que tales cosas tienen una causa de existencia”<sup>304</sup>.

Ya hemos visto en el apartado §1.2 cómo Santo Tomás mismo reconoció en este tema una gran deuda a los pensadores judíos y musulmanes. En efecto, Santo Tomás define claramente que la creación en el tiempo es una verdad que sólo puede conocerse por la Revelación: “la novedad del mundo se conoce sólo por revelación y no puede probarse demostrativamente”<sup>305</sup>. Santo Tomás creía que el mundo fue creado al comienzo del tiempo, como vimos (apartado §1.1) que definió el Concilio Laterano IV (1215), pero se negaba a aceptar que tal artículo de la fe fuese demostrable<sup>306</sup>.

La doctrina de la Creación representa un nexo crucial de fe y razón. Ciertamente, aunque Santo Tomás declaró que una creatura actualmente infinita, es decir, un infinito creado, que sería actual en vez de meramente potencial, es posible en sí mismo, sin embargo, concluyó que es imposible en la perspectiva de la sabiduría con la que Dios crea<sup>307</sup>.

Según Saranyana<sup>308</sup>, esta actitud de Santo Tomás puede muy bien venir de la influencia del filósofo judío Maimónides, quien sostenía, a pesar de afirmar la creación en el tiempo conforme a la *Biblia*, la imposibilidad de probar demostrativamente el principio temporal del universo<sup>309</sup>.

Santo Tomás demuestra racionalmente que el mundo es creado. Y, sobre la temporalidad del universo, mantiene tres tesis. La primera tesis es que «el mundo es creado en el tiempo sólo lo sabemos por Revelación». La segunda tesis es que «es posible que la creación del mundo sea *ab aeterno*». Y la tercera tesis es que «no se demuestra la eternidad del mundo físicamente», como creía Aristóteles.

---

<sup>304</sup> *De substantiis separatis*, cap.9: “Spirituales autem substantiae sunt quaedam formae subsistentes, ut ex praemissis manifestum est. Non igitur spirituales substantiae sui esse causam habent, quasi ab alio factae. Posset etiam aliquis ad hoc argumentari ex opinionibus Aristotelis et Platonis, qui huiusmodi substantias ponunt esse sempiternas”.

<sup>305</sup> *S.Th.*, I, q.46, a.2: “novitas mundi habetur tantum per revelationem. Et ideo non potest probari demonstrative”.

<sup>306</sup> Una demostración es un argumento que produce conocimiento científico, esto es, conocimiento que es necesariamente así y no puede ser de otro modo. Ninguna persona racional puede negar la verdad de tal argumento. En cambio, un argumento probable o dialéctico es un argumento que produce, no conocimiento, sino opinión. Puesto que las opiniones, incluso si son ciertas, no lo son necesariamente, una persona racional puede negar las conclusiones de tales argumentos. Un argumento sofístico, pues, no es un argumento real en absoluto, sino sólo un argumento aparente. Es un defecto de razonamiento, con premisas que pueden ser falsas, con una conclusión que puede ser falsa, y con ningún orden lógico correcto de premisas a la conclusión.

<sup>307</sup> Cfr. BUKOWSKI 2004, 288.

<sup>308</sup> Cfr. SARANYANA 1976, 404.

<sup>309</sup> Cfr. MAIMÓNIDES, *Dalalat al-ḥa'irin*, ed. y trad. por S. Munk, II, 15, 128 ss.

#### 4.1 Demostrabilidad filosófica de la creación y no de su carácter temporal

Santo Tomás afirma el origen temporal del mundo creado, la negación, por tanto, de su eternidad; y dicho origen en el tiempo es un artículo de fe –como veremos unos párrafos más abajo–, no un resultado de argumentos racionales. Así lo dice en el *Comentario a las Sentencias*: “con relación al principio del universo, existe algo que pertenece a la sustancia de la fe, a saber: que el universo ha comenzado por creación”<sup>310</sup>.

Santo Tomás advierte que no pudiendo la razón decidir sobre la cuestión de la eternidad del mundo, habrá que atenerse –según la concepción cristiana– a la Revelación. Ésta manifiesta la creación del mundo con el tiempo y no la eternidad de aquél.

En los pensadores cristianos, no había desacuerdo, de hecho, en que el universo no era eterno y que era creado a partir de la nada por Dios, como ya señalaba en 1215 el Concilio Laterano IV con el decreto *Firmiter*, que citamos en el apartado 1.1. Este decreto es el primer estatuto conciliar formal hecho por la Iglesia que establece que el mundo tenía un inicio temporal (“*ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam*”). La cuestión de la finitud temporal del mundo ocupó la atención de teólogos y filósofos durante todo ese siglo. En 1277 Étienne Tempier, obispo de París, promulgó una lista de proposiciones condenadas como heréticas, entre las cuales estaba la que afirmaba la eternidad del mundo, la cual estaba ya en una lista anterior muy breve, promulgada por él en 1270.

Santo Tomás (fallecido en 1274) mantenía que es posible para la razón que un universo creado sea eterno. Aunque sobre la base de la fe, Tomás sostiene que el universo no es eterno; él piensa que Dios podía haber creado un universo que fuera eterno. Pues, un universo eterno no tendría por qué significar –como Maimónides y al-Ghazālī argüían– un universo necesario. Un universo creado y eterno no tendría un primer momento de su existencia, pero –como notó Avicena– sí tendría una causa de su existencia<sup>311</sup>.

Oponiéndose también a las afirmaciones de Averroes, Tomás pensaba que un mundo creado a partir de la nada (tanto si el mundo es eterno como si es temporalmente finito) es susceptible de ser entendido científicamente. La creación así entendida no destruye la autonomía de lo que es creado: los seres creados pueden y hacen la función de causas segundas reales. Pero, aunque la razón afirma la inteligibilidad de un universo creado y eterno, Tomás pensaba que la razón sola deja sin resolver la cuestión de si el universo es eterno.

#### 4.2 Posibilidad metafísica de la creación del universo *ab aeterno*

La creación en el comienzo del tiempo es fruto de la libertad divina, que bien pudo haber creado el universo desde toda la eternidad. Santo Tomás cita en este punto a Averroes:

Pero Dios tuvo eternamente la voluntad de hacer el mundo, de otro modo si no, [Dios] sería mutable. Luego es imposible que no haya hecho el mundo desde la eternidad. (...) Y no pudo

---

<sup>310</sup> *Com. Sent.*, II, d.12, q.1, a.2: “circa mundi principium aliquid est quod ad substantiam fidei pertinet, scilicet mundum incepisse creatum”.

<sup>311</sup> Cfr. BALDNER & CARROLL 1997, 24-26.

llegar sino por alguna acción. (...) Luego es necesario que el mundo haya existido siempre. Este argumento es de Averroes (*Aristotelis opera cum Averrois commentariis* 4, 349v-351r)<sup>312</sup>.

Luego, sólo por la Revelación sabemos con certeza que el mundo no ha sido creado desde toda la eternidad, siendo corroborado su testimonio por las ciencias de la naturaleza, que afirman la imposibilidad física de un movimiento material –y, en consecuencia, de un mundo sujeto al movimiento– *ab aeterno*<sup>313</sup>.

Muchos de los comentaristas medievales de Aristóteles intentaron buscar cómo reconciliar estas dos posiciones: la eternidad del mundo –que se encuentra en los escritos de Aristóteles– con la afirmación judeo-cristiana de la creación, que connota la temporalidad finita del mundo, es decir, que éste tiene un inicio temporal de su existencia.

Esa controversia fue sólo un encontronazo de un choque mayor y más amplio entre la herencia de la antigüedad clásica y las doctrinas del cristianismo. Un choque entre aquéllos que afirmaban la verdad fundada en la razón y aquéllos que la fundaban en la fe. Las cuestiones planteadas eran las siguientes: ¿Si la fe afirma que el mundo tiene un comienzo temporal, puede la razón demostrar que esto es cierto? ¿Qué puede demostrar la razón sobre el hecho de la creación, propiamente, dejando de lado la cuestión del inicio temporal? Es más, ¿se puede hablar de creación, al margen de la cuestión de un universo temporalmente finito?

En el artículo 6 del *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, libro II, d.1, q.1, Santo Tomás analiza la teología de la creación de Gn 1,1. Esta primera frase del libro del Génesis indica más que un mero inicio temporal del mundo. El término *in principio* (traducción en latín del término hebreo פְּרִאשִׁית) puede tener, al menos, tres significados diferentes en latín: causa, inicio o principio. Así, podemos considerar que *in principio* pueda significar:

- (1) *en la causa*; así el principio o causa sería la Segunda Persona de la Santísima Trinidad, porque como dice el Prólogo del *Evangelio de Juan*, «el principio» se asocia con el Verbo, es decir, el Hijo de Dios.
- (2) *en el principio del tiempo*, es decir, en el primerísimo momento de la creación.
- (3) *antes que otras cosas*, no necesariamente al primer momento, pero en un periodo de tiempo antes de que otras cosas fueran creadas.

Pero Tomás entiende que «al principio» significa el comienzo del tiempo, aunque acepta la concepción tradicional de que al principio significa en/por el Hijo de Dios. Tomás explica esto diciendo que la noción de causalidad eficiente es apropiada al Padre, la noción de causalidad ejemplar o formal es apropiada al Hijo, y la noción de causalidad final es apropiada

<sup>312</sup> *Com. Sent.*, II, d.1, q.1, a.5: “Sed Deus habuit voluntatem aeternam faciendi mundum; alias esset mutabilis. Ergo impossibile est quod ab aeterno non fecerit mundum, (...) Sed non potuit advenire nisi per actionem aliquam. (...) Ergo oportet mundum aeternum semper fuisse. Et haec est ratio Commentatoris, ibidem”.

<sup>313</sup> En el capítulo 7 veremos que el movimiento disminuye como consecuencia de la degradación de la energía, que, conservándose en igual cantidad dentro del mundo material (Principio de Conservación de la Energía), tiende a un estado de equilibrio, y, por lo tanto, ya haría tiempo que se habría detenido si hubiese comenzado *ab aeterno*. Cfr. COLLIN 1942-1943, II, 406-407.

al Espíritu Santo. No obstante, la creación es propiamente la obra de la Trinidad entera<sup>314</sup>, y así como proponen Baldner y Carroll<sup>315</sup>, «al principio» también significa para Santo Tomás «en un principio efectivo»:

Como se dice en el *Liber de Causis*, prop.4, la primera de las cosas creadas es el ser, y no hay nada más creado antes que él. (...) Las cosas son hechas por un sólo principio causal y no por muchos. El mundo tiene un comienzo de su duración. El cielo y la tierra fueron creados primero. (...) La designación de ser la causa eficiente es apropiada a Dios Padre, mientras que la designación de ser la causa ejemplar para obrar es apropiada a Dios Hijo, quien es la Sabiduría del Padre. (...) Todas las cosas fueron creadas al mismo tiempo, no en sus especies individuales, sino en materia informada<sup>316</sup>.

Para Tomás, este significado de *al principio*, por tanto, contradice al menos tres errores sobre la creación: la eternidad del mundo; que hay más de un principio primero del mundo (maniqueísmo); y que los seres materiales fueron creados por mediación de seres espirituales (emanacionismo).

No obstante, como hemos dicho antes, Santo Tomás no vio racionalmente contradicción alguna en la noción de un universo creado eterno. Para él, que el mundo no es eterno es un asunto de la revelación bíblica. Él pensaba también que la razón sola no puede concluir si el mundo tiene un inicio temporal. Pero, incluso si el universo no hubiera tenido un inicio temporal, aún dependería de Dios para su ser, para su existencia. Así lo expone Tomás en *De aeternitate*:

La creatura no tiene al ser sino por otro; si se la considera en sí misma, abandonada a sí misma, no es nada; luego naturalmente la nada está en ella antes que el ser. Pero el que no preceda [la nada] en la duración no implica que se den juntos el ser y la nada, pues, si la creatura existió siempre, no se afirma que en algún tiempo fue nada, sino lo que se afirma es que su naturaleza es tal que sería nada si se la abandonase a ella misma<sup>317</sup>.

El sentido radical de la creación, pues, no concierne al origen temporal, sino al contrario, esto afirma la dependencia metafísica. La completa dependencia de la creatura al creador significa que hay un tipo de prioridad que va de no-ser a ser en toda creatura, pero esta prioridad no es fundamentalmente temporal. Es —como dice Santo Tomás— una prioridad de acuerdo a la naturaleza, no de acuerdo al tiempo.

No obstante, Santo Tomás no piensa que las ciencias, por sí solas, puedan concluir si el universo es temporalmente finito o no. Aunque Tomás no crea que pueda usarse la razón

<sup>314</sup> Cfr. *S.Th.*, I, q.45, a.7.

<sup>315</sup> Cfr. BALDNER & CARROLL 1997, 61-62.

<sup>316</sup> *Com. Sent.*, II, d.1, q.1, a.6: “Quia sicut dicitur in *libro de causis*, prima rerum creaturarum est esse, et non est ante ipsum creatum aliud. (...) tempus est unum de quatuor primo creatis. Sed tempus non est creatum in principio temporis, quia tempus sic esset in indivisibili, quod est impossibile. Ergo nec caelum nec terra. (...) ratio principii effectivi appropriatur patri, sed ratio principii exemplaris per modum artis appropriatur filio, qui est sapientia et ars patris. (...) omnia simul creata in materia informi, dicuntur res creatae in principio temporis.”

<sup>317</sup> *De aeternitate*, 7b: “Esse autem non habet creatura nisi ab alio; sibi autem relicta in se considerata nihil est: unde prius naturaliter est sibi nihilum quam esse. Nec oportet quod propter hoc sit simul nihil et ens, quia duratione non praecedat: non enim ponitur, si creatura semper fuit, ut in aliquo tempore nihil sit: sed ponitur quod natura eius talis esset quod esset nihil, si sibi relinqueretur”.

sola para concluir la finitud temporal del universo, y así conocer que éste es creado de la nada, él piensa que en el campo de la metafísica se puede conocer que el universo es creado. Por ello, cabe recordar la distinción que hace entre la creación entendida filosóficamente, como dependencia en el orden del ser, y la creación conocida a través de la fe, la cual afirma un inicio temporal absoluto del universo. El hecho de que las ciencias naturales estudien los cambios excluye un inicio absoluto del universo, desde este punto de vista, puesto que tal inicio no puede ser un cambio, porque todo cambio presupone alguna realidad que cambia.

Por lo tanto, Santo Tomás defiende la posibilidad de la eternidad del mundo porque deja más clara la acción divina de la creación (sin cambio), pero admite por la fe que la creación no sea eterna sino en el tiempo, a condición de que el tiempo venga inmediatamente después de la creación de la materia prima. Es decir, Santo Tomás piensa, con Maimónides, que con la razón sola no se puede saber si el universo es eterno o no. La razón puede mostrar, dentro de la disciplina de la Metafísica, que el mundo tiene un origen, que es creado a partir de la nada. Pero, como señala Carroll<sup>318</sup>, Tomás con la afirmación de fe, que perfecciona lo que la razón sabe acerca de la Creación, de que el universo tiene un inicio temporal, refuta las dos posiciones extremas: que necesariamente el mundo es eterno; y que necesariamente tiene un inicio temporal.

El tema de la *creatio ab aeterno* Santo Tomás lo expone, principalmente, en un opúsculo publicado hacia 1270, titulado *De aeternitate mundi contra murmurantes*. El tema central investigado por Santo Tomás en este opúsculo es si es posible un ser creado que haya existido siempre. En esta obra discute los argumentos en contra de la posibilidad de un ser creado *ab aeterno*.

Las objeciones a un mundo creado *ab aeterno* podemos decir que son de dos tipos: (a) porque se piensa que tal acontecimiento no es posible para Dios (lo cual es falso porque Dios es omnipotente); (b) porque se estima que no es posible que una creatura sea eterna, ya que ello supondría la remoción de la potencia pasiva (pero no se precisa la potencia pasiva preexistente para poder crear<sup>319</sup>), y además, porque tal proposición repugnaría a la inteligencia, puesto que la causa agente debe preceder siempre a su efecto (lo cual no es del todo cierto, piénsese en los cambios instantáneos o causalidad simultánea).

Santo Tomás quiere dejar claro que Dios actúa por voluntad y no por necesidad<sup>320</sup>. En consecuencia, “Dios es causa que produce su efecto no por movimiento, sino instantáneamente. Por tanto, no es necesario que preceda a su efecto. (...) Dios es causa agente por voluntad, y no es necesario que la voluntad ni el que actúa por voluntad preceda en duración a su efecto”<sup>321</sup>.

---

<sup>318</sup> Cfr. CARROLL 2007, 688.

<sup>319</sup> Aquí Santo Tomás aduce el caso de los ángeles, creaturas puramente espirituales, que no pueden ser producidas por una potencia pasiva preexistente, pues su forma es acto y no potencia pasiva.

<sup>320</sup> Cfr. *S.Th.*, I, q.19, a.4.

<sup>321</sup> *De aeternitate*, 6a: “Sed Deus est causa producens effectum suum non per motum, sed subito. Ergo non est necessarium quod duratione praecedat effectum suum. (...) Deus est causa agens per voluntatem: quia etiam voluntas non est necessarium quod praecedat duratione effectum suum; nec agens per voluntatem”.



Santo Tomás expone perfectamente que sólo Dios es propiamente eterno, y que hay diferencia esencial, y no sólo de grado, entre la eternidad y el tiempo<sup>322</sup>. Dios es eterno porque no tiene principio ni fin y porque no varían su ser ni lo pasado ni lo futuro, sino que siempre tiene su ser en presente, en acto, pues su esencia es su existencia (*esse*).

#### 4.3 Invalidez de los argumentos de la física aristotélica sobre la eternidad del universo

Parece haber una incompatibilidad fundamental entre la filosofía griega de la naturaleza, que afirmaba que algo no podía venir de la nada, y la afirmación de la fe cristiana de que Dios lo ha producido todo de la nada<sup>323</sup>. Para los griegos, ya que algo ha de venir siempre de algo, debe haber siempre algo. Por tanto, el universo tiene que ser eterno. Así lo decía Aristóteles, citado por Santo Tomás:

Ahora bien, todo movimiento incluye una relación entre el moviente y lo movido. (...) Luego es imposible para el movimiento ser nuevo a menos que algún cambio lo precediera, o en el moviente o en lo movido. (...) Luego, hay siempre movimiento antes del movimiento; y por tanto el movimiento existe desde la eternidad, y también lo movido y el mundo. Este es el argumento de Aristóteles (*Física* VIII, 9)<sup>324</sup>.

Todo lo que es ingénito e incorruptible siempre existió y existirá siempre; ahora bien, la materia prima es ingénita e incorruptible (...) pero la materia prima no es ningún sujeto<sup>325</sup>. (...) Luego la materia desde siempre fue perfecta en sus formas, por medio de las cuales se constituyen las especies. Luego el universo, del cual estas especies son partes, existió siempre. Este argumento es de Aristóteles en *Física* I<sup>326</sup>.

La creencia en un Dios que crea el mundo de la nada implica negar cualquier tipo de identificación del mundo con Dios (panteísmo). Dios debe ser el Creador de todo, incluida la materia sin forma. Sólo Dios es eterno; el mundo es creado finito y tiene un comienzo.

---

<sup>322</sup> Cfr. *S.Th.*, I, q.10, a.5.

<sup>323</sup> Varios filósofos cristianos han discutido este tema considerando la diferenciación entre creación y conservación del mundo y el papel que tiene el Creador en ellas: como causa suficiente o necesaria. Así, a parte de Santo Tomás de Aquino, también fue muy controvertida la posición de San Buenaventura, Duns Escoto y Enrique de Gante. Cross realiza un estudio comparativo de este tema en estos filósofos, concluyendo como solución al dilema la deducción de Enrique de Gante sobre la imposibilidad de que un universo eterno pudiera ser creado. Cfr. CROSS 2006.

<sup>324</sup> *Com. Sent.*, II, d.1, q.1, a.5: “Sed omnis motus importat relationem moventis ad motum (...) Ergo impossibile est motum esse novum, nisi praecedat aliqua mutatio vel in movente vel in moto (...) Ergo ante omnem motum est motus; et sic motus est ab aeterno, et mobile, et mundus. Et haec est ratio philosophi, in VIII *Physic*”.

<sup>325</sup> Un sujeto es aquello que existe independientemente; en este mundo, los sujetos son sustancias compuestas de materia y forma. Cuando ocurre la generación, un nuevo sujeto o sustancia viene a ser; mientras que la materia primera subyace en el cambio de un sujeto a otro.

<sup>326</sup> *Com. Sent.*, II, d.1, q.1, a.5: “Omne quod est ingenitum et incorruptibile, semper fuit et semper erit. Sed materia prima est ingenita et incorruptibilis; (...) materiae autem primae non est aliquod subjectum. (...) Ergo materia ab aeterno fuit perfecta formis suis, quibus species constituuntur; ergo universum ab aeterno fuit, cujus istae species sunt partes. Et haec est ratio Aristotelis in I *Physica*”.

Los neoplatónicos creían que un universo eterno es un universo necesario, necesario en el sentido de que tal universo sería totalmente autosuficiente, sin necesidad de una causa, o necesario en el sentido de que no fuera producción de la voluntad de Dios. Luego, un universo necesario podía ser un universo que no dependiera del acto creativo libre de Dios.

La visión de que el mundo es eterno, de duración infinita, requiere una visión cíclica de la historia. Pero, para que la Historia de la Salvación tenga sentido, el tiempo no puede ser cíclico.

Al menos, en los primeros siglos del Cristianismo, los pensadores cristianos estaban convencidos de que había una incompatibilidad fundamental entre la afirmación pagana de un universo eterno y la fe cristiana en la creación. Por tanto, para ellos, afirmar que el universo es creado por Dios necesariamente significa negar que el universo sea eterno.

En el s.VI, Juan Filopón defendía que el universo tenía un comienzo. En cambio, Proclo había argüido que aunque el ordenamiento actual del universo podría haber tenido un comienzo, sería absurdo pensar que la propia materia tiene un comienzo, con lo cual defendió la eternidad del universo e incluso su carácter cuasi-divino.

Filopón no sólo reafirma la revelación cristiana de un inicio temporal absoluto del universo; él también arguye que sobre las bases filosóficas se puede concluir que el universo es temporalmente finito. Esto representa un cambio significativo en la historia de la doctrina de la *creatio ex nihilo*<sup>327</sup>.

Pero, aunque el mundo proceda de Dios por necesidad y sea eterno, difiere fundamentalmente de Dios en que el mundo en sí mismo sólo es posible y requiere una causa para existir. La existencia contingente, aunque no necesaria *per se*, es necesaria por otro.

Santo Tomás también trata este problema en el artículo 5 del *Comentario a las Sentencias*, II, d.1, q.1. Tomás fue capaz de distinguir entre la cuestión del origen último del mundo y la de si el mundo tenía un inicio temporal. Santo Tomás responde del modo siguiente a los pretendidos argumentos con los que los neoplatónicos pretenden demostrar la necesidad de la eternidad del mundo:

1. Toda generación y corrupción presuponen un substrato material: la materia prima. Ésta es ingenerable e incorruptible. Así, la materia naturalmente tendría que ser eterna. No obstante, la materia no puede existir aparte de la forma, es decir, aparte de ser informada o determinada como alguna cosa particular. Tomás responde que, aunque es cierto que la materia es ingenerable e incorruptible, no se sigue que siempre haya existido, porque su primer llegar-a-ser no fue por generación sino por creación a partir de la nada. El error que subyace en este tipo de argumentos es pensar que lo que es cierto para todo cambio natural y físico tiene que ser también cierto para el acto de la creación.

2. La creación no es un cambio y no implica ningún tipo de movimiento. Los argumentos para la eternidad del mundo tienen su fuente en la *Física* de Aristóteles.

---

<sup>327</sup> Cfr. BALDNER & CARROLL 1997, 10-11.

Tomás, siguiendo a Maimónides, afirma que el mismo Aristóteles nunca pensó que había una demostración para la eternidad del mundo.

3. Tomás distingue diferentes tipos de causas eficientes. Una causa eficiente que actúa necesariamente, según su naturaleza, está determinada para su acción por los principios de su naturaleza. Si produce algo nuevo, tiene que sufrir un cambio. Una causa eficiente que actúa a través de la voluntad puede ser de dos tipos: o bien actúa a través de una acción que no es la verdadera esencia del agente mismo, y en tal agente producir un nuevo efecto siempre implica un cambio en el agente; o bien actúa a través de una acción que es su verdadera propia esencia, y en tal agente (Dios) producir un nuevo efecto no implica un cambio en el agente<sup>328</sup>. Puesto que la voluntad de Dios es su acción (*suum velle est sua actio*), Dios puede y hace eternamente la voluntad de que ciertas cosas tengan un comienzo en el tiempo, y no tiene que realizar acción adicional alguna, más que su voluntad eterna.

Pero, Tomás analiza también tres diferentes conjuntos argumentales en los cuales se rechaza la demostración de la eternidad del mundo. Éstos son los siguientes:

a. *Ser creado es ser hecho de la nada. Ser hecho de la nada es tener ser temporalmente, después de no-ser. Por tanto, si el mundo es creado, no puede ser eterno.* A esto, Santo Tomás responde que ser creado de la nada no significa necesariamente tener ser temporalmente después de no-ser. Ser creado de la nada significa tener no-ser antes de ser, pero tal prioridad no implica prioridad temporal; simplemente prioridad de naturaleza. Esta prioridad de naturaleza significa que la creatura no es nada por sí misma; es decir, que la creatura es completamente dependiente del Creador. Véase el argumento de Averroes sobre la nada:

Ahora bien, si el mundo ha sido hecho de la nada, donde ahora está el mundo antes no había nada. Luego antes del mundo fue el vacío; ahora bien, el vacío es imposible, como prueba Aristóteles en *Física* IV, 64-86. (...) la naturaleza no tolera el vacío. Luego es imposible que el mundo haya comenzado. Este argumento es de Averroes (*Aristotelis opera cum Averrois commentariis* 5, 199r-200r)<sup>329</sup>.

b. *Si el mundo es eterno, ha habido un número infinito de días pasados. Sin embargo, el infinito no admite adición.* Para Tomás, el error fundamental de tal objeción es el fallo de distinción entre cosas que son sucesivas infinitamente *per accidens* (sólo existen en la imaginación) y cosas que existen en una actualidad completa (existen en la realidad). El tiempo nunca existe actualmente como un todo; al contrario, el tiempo es sucesivo y así, tiene mezclada la potencialidad con el acto. De ahí que el tiempo, por su naturaleza, nunca puede ser actualmente infinito sino *per accidens*. El tiempo no es plenamente algo actual. Por tanto, hablar sobre un número infinito de días pasados es reificar lo que no existe realmente. Véase cómo sigue el argumento Averroes:

<sup>328</sup> Para un estudio más profundo de Dios como agente necesario para la creación en Santo Tomás de Aquino cfr. WEED 2009.

<sup>329</sup> *Com. Sent.*, II, d.1, q.1, a.5: “Sed si est mundus factus ex nihilo; ubi nunc est mundus, prius nihil erat. Ergo ante mundum fuit vacuum. Sed vacuum esse est impossibile, ut probatur in IV *Physic.* (...) natura non patitur vacuum. Ergo impossibile est mundum incepisse. Et haec ratio est *Commentatoris in III Cael. et Mund.*”.

La razón toda del tiempo consiste en el fluir y en la sucesión. Por tanto, hay que poner antes del ahora otro ahora; luego es imposible imaginar que el tiempo tuvo un primer ahora. Consecuentemente siempre existió, y así se sigue lo anterior. Este argumento es de Averroes (*Aristotelis opera cum Averrois commentariis* 4, 346v-347r)<sup>330</sup>.

c. *La eternidad de Dios es completamente diferente de la duración temporal eterna.* La eternidad de Dios no es sucesiva pero es, en cambio, la posesión perfecta y simultánea de todo ser, por eso no hay cambio ni tiempo. Una eternidad de tiempo, puesto que es sucesiva y nunca completa, no podría ser igual a la eternidad de Dios de ningún modo. Léanse ahora los argumentos de Aristóteles y Avicena en contra de un inicio temporal del mundo:

el tiempo siempre estará en el principio y en el fin del movimiento, porque en el tiempo no existe sino el ahora, cuya definición es que él mismo es el fin del pasado y el comienzo del futuro. (...) Siempre existió el tiempo y existirá. (...) Este es el argumento de Aristóteles (*Aristotelis opera cum Averrois commentariis* 4, 346v-347r)<sup>331</sup>.

El Creador del mundo precede al mundo sólo en naturaleza, o también en duración<sup>332</sup>. (...) Si lo precede [en naturaleza y] en duración, entonces el «antes» y el «después» en la duración es causa de la razón de tiempo. Luego antes del mundo entero fue el tiempo; pero esto es imposible, porque el tiempo es un accidente del movimiento y no puede existir sin movimiento. Luego es imposible que el mundo no haya existido siempre. Este argumento es de Avicena (*De philosophia prima*, IX, 1)<sup>333</sup>.

La creación para Avicena es, pues, una relación ontológica –una relación en el orden del ser– sin referencia alguna a la temporalidad. De hecho, Avicena<sup>334</sup> aceptó la visión griega establecida de que el universo es eterno. Obviamente, su visión de la emanación de las cosas existentes de una fuente primera –visión que excluía el acto libre de Dios– sólo tenía sentido en un universo eterno.

No obstante, el tiempo no se mide por el tiempo. Según esto, no hay tiempo alguno que preceda su comienzo. Sin embargo, antes del tiempo hay una duración, a saber, la eternidad de Dios, la cual no tiene extensión, ni antes ni después, como sí tiene el tiempo, sino que es un todo simultáneo. Luego, como observó Santo Tomás, la duración divina no

<sup>330</sup> Ibid.: “ratio tota temporis est in fluxu et successione. Ergo oportet ante quodlibet nunc ponere aliud nunc: ergo impossibile est imaginari tempus habuisse primum nunc: ergo tempus semper fuit, et ita ut prius. Et haec est ratio Commentatoris ibidem.”

<sup>331</sup> Ibid.: “Sed tempus semper est in eo quod est principium temporis et finis; quia nihil est temporis nisi nunc, cuius definitio est quod sit finis praeteriti, et principium futuri. (...) semper fuit tempus, et semper erit; (...) Et haec est ratio philosophi in VIII *Physic*”.

<sup>332</sup> «El Creador precede al mundo en naturaleza» significa que su naturaleza es primero o más perfecta. Decir que «el Creador precede el mundo en duración» quiere decir que el mundo tuvo un inicio temporal absoluto de tal modo que el Creador habría existido antes del mundo.

<sup>333</sup> *Com. Sent.*, II, d.1, q.1, a.5: “creator mundi aut praecedit mundum tantum natura, aut etiam duratione. (...) Si autem duratione; prius autem et posterius in duratione causat rationem temporis: ergo ante totum mundum fuit tempus: et hoc est impossibile; quia tempus est accidens motus, nec est sine motu. Ergo impossibile est mundum non semper fuisse. Et haec est ratio Avicennae in sua *Metaph*.”

<sup>334</sup> Para una profundización en el tema del tiempo en Avicena, concretamente, sobre la sempiternidad cfr. ACAR 2005.

puede compararse con el tiempo, tal como la magnitud divina no puede compararse con la magnitud corpórea<sup>335</sup>.

---

<sup>335</sup> Cfr. *Com. Fis.*, VIII, lect. 2.



## Capítulo 5:

### Las tesis tomasianas sobre la conservación, el gobierno y la finalidad del mundo

Todas las creaturas necesitan de la conservación divina porque la existencia de cada una de ellas depende de Dios, de tal suerte que no podrían subsistir un momento y todas volverían a la nada, si Dios no las conservase en el ser<sup>336</sup>.

Para defender este argumento, Santo Tomás podía apoyarse –y lo podría haber citado de forma explícita– en el dogma de fe declarado en el canon 19 del II Concilio de Orange (año 529), que dice: “la naturaleza humana, aun cuando hubiera permanecido en aquella integridad en que fue creada, en modo alguno se hubiera ella conservado a sí misma si su Creador no la ayudara”<sup>337</sup>. Pues, como todo efecto depende de su causa, la causa dadora del ser es la conservadora del mismo y la que comunica también al ser la virtud de obrar; y esa única causa es el mismo Dios, creador y conservador.

La creatura en tanto necesita ser conservada por Dios, en cuanto la existencia del efecto depende de la causa del ser. Luego, el ser es *per se* consecuencia de la forma de la creatura, supuesto, no obstante, el influjo de Dios; porque cada cosa tanto es ente en acto, en cuanto tiene ser.

En la naturaleza, si un agente no es causa de la forma en cuanto tal, no será *per se* causa del ser consiguiente a tal forma, sino causa del efecto, únicamente, en cuanto a realizarse. Así, siempre que un efecto natural es naturalmente susceptible del influjo de un agente, conforme a la manera de ser que tiene en éste, entonces la producción del efecto depende del agente, pero no su ser<sup>338</sup>.

---

<sup>336</sup> Cfr. *S.Th.*, I, q.104, a.1.

<sup>337</sup> Dz §192 o DS §389: “Natura humana, etiamsi in illa integritate, in qua est condita, permaneret, nullo modo se ipsam, creatore suo non adiuvante, servaret”.

<sup>338</sup> Cfr. *S.Th.*, I, q.104, a.1.

Una vez cesa la acción del agente que es causa del efecto, que es causa tanto de ser hecha una cosa como de existir, no puede permanecer la cosa ni puede subsistir su ser. Es decir, en el hecho mismo de cesar la influencia de la causa activa y permanente de su conservación, no siendo ésta otra cosa que la creación misma continuada o *creatio continua*. Así, afirma Santo Tomás: “la conservación de las cosas por Dios no se verifica por una nueva acción, sino por la continuación de aquélla, cuya virtud da el ser; la cual se verifica sin movimiento ni tiempo”<sup>339</sup>, y también: “La conservación de las cosas en el ser no es distinta que la influencia del ser de la cosa”<sup>340</sup>.

Además, para Santo Tomás, todos los seres están necesariamente sometidos al gobierno de la divina Providencia, a la que no es posible sustraerse. Por consiguiente, así como nada puede existir que no haya sido creado por Dios, tampoco puede haber cosa que no esté sometida a su gobierno. Asimismo, Dios gobierna distintamente las cosas y las creaturas con arreglo a un sólo plan suyo, según la diversidad de las mismas<sup>341</sup>.

Como se ha dicho antes respecto a la creación, el gobierno de todas las creaturas, que es la providencia, compete a Dios. Dios gobierna inmediatamente todas las cosas, es decir, sin mediación de creatura alguna, con el objetivo de llevarlas a la perfección. Pero en lo concerniente a la ejecución de este gobierno, Dios gobierna algunas cosas por otras intermedias. Así, Dios gobierna las cosas de tal manera que constituye a unas causas de otras en cuanto al gobierno<sup>342</sup>.

Como ya advertimos en la Introducción de la tesis, Santo Tomás, en algunos puntos de su obra, presenta un orden regresivo de perfección. Afirma que todas las perfecciones de las cosas descienden con cierto orden de Dios, vértice supremo de las cosas, en cuyo orden por la Providencia divina y por mutuo influjo se disponen y dirigen al fin. Santo Tomás describe el único proceso de la *emanación* a partir de Dios (creación) como máximamente uno en su origen y sumamente diverso en su término, tan diverso como sus creaturas:

Ahora bien, la razón por la cual este descenso de las perfecciones arranca de Dios es doble. Una por parte del primer origen de las cosas ya que la sabiduría divina, a fin de que hubiera perfección en las cosas, las produjo ordenadamente, de suerte que la totalidad de las criaturas resultara a partir de las cosas más altas y se complementara con las más bajas. La otra razón procede de las mismas cosas. Pues como sea verdad que las causas son más nobles que los efectos, los primeros seres creados desmerecen ciertamente de la primera causa, que es Dios, los cuales, sin embargo, son superiores a sus efectos, y así sucesivamente hasta llegar a lo último de las cosas. Y como en Dios, vértice supremo de las cosas, se encuentra la unidad más perfecta; y como cada cosa, cuanto es más una, tanto es más eficaz y más digna, se sigue que cuanto las cosas se alejan más del primer principio, tanto mayor diversidad y variedad se encuentra en ellas. Resulta, por lo tanto, que el proceso de la emanación que deriva de Dios se unifica en el mismo principio, pero se multiplica según las cosas más inferiores en las cuales

---

<sup>339</sup> Ibid.: “Conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis, qua dat esse, quae quidem actio est sine motu, et tempore”.

<sup>340</sup> *Com. Sent.*, II, d.15, q.3, a.1: “conservatio rerum in esse, nihil aliud est quam influentia esse rei”.

<sup>341</sup> Cfr. *S.Th.*, I, q.103, a.5.

<sup>342</sup> Cfr. *ibid.*, a.6.



termina. Y así, según la diversidad de las cosas, aparece la diversidad de los caminos, ya que, arrancando de un solo principio, se dirigen a diversos términos<sup>343</sup>.

Los diversos términos se pueden encaminar hacia el único principio (Dios). La Providencia divina significa, pues, que Dios cuida de los seres de este mundo para conducirlos a Él. Luego, la Providencia de Dios es ese plan eterno de conducción de todas las cosas a su fin, según la ley eterna, ejecutado todos los días por el gobierno divino de las creaturas.

En la creación y en el concurso que presta a los seres, Dios tiene necesariamente un fin de conjunto: la manifestación de su unidad en beneficio de las creaturas. Dios gobierna, pues, inmediatamente todos los seres conforme a un plan eterno, aunque sirviéndose en la ejecución de ciertas creaturas, sobre todo de las inteligentes, las cuales participan, así, de una manera activa en ese gobierno<sup>344</sup>.

### 5.1 La conservación como creación continua y el papel de las causas segundas en ella

Frecuentemente, se usa la distinción entre *creatio originalis* o *creatio ex nihilo*, para referirse a la creación original de la materia *ex nihilo*, y *creatio continua*, para referirse a la conservación del mundo. Ya vimos que esta noción de creación está referida a la idea de Santo Tomás de Aquino relativa a la conservación de las cosas (*conservatio*) no por una nueva acción divina, o sucesión de acciones, sino por continuación de la acción que da el ser a las cosas creadas. Por eso, se llamó más tarde *creatio continua* (creación continua del mundo por Dios)<sup>345</sup>. Este concepto de conservación es importante, pues resulta aplicable igualmente a la «creación *lato sensu*» y muestra claramente la conexión entre conservación y causas segundas.

Para los autores modernos, *creatio continua* significa simplemente la continuación o la expresión temporal del acto divino eterno de la *creatio ex nihilo*. La creación está todavía en marcha, no está terminada. Por lo tanto, *creatio ex nihilo* y *creatio continua* no son eventos alternativos o sucesivos, sino que son definiciones del mismo acto: Dios crea continuamente *ex nihilo*. El desarrollo del universo y la evolución de la vida son ingredientes de un acto

---

<sup>343</sup> *ScG.*, IV, cap.1: “Praedicti autem descensus perfectionum a Deo duplex est ratio. Una quidem ex parte primae rerum originis: nam divina sapientia, ut perfectio esset in rebus, res produxit in ordine, ut creaturarum universitas ex summis rerum et infimis completeretur. Alia vero ratio ex ipsis rebus procedit. Nam cum causae sint nobiliores effectibus, prima quidem causata deficiunt a prima causa, quae Deus est, quae tamen suis effectibus praeminet; et sic deinceps quousque ad ultima rerum perveniatur. Et quia in summo rerum vertice Deo perfectissima unitas invenitur; et unumquodque, quanto est magis unum, tanto est magis virtuosum et dignius: consequens est ut quantum a primo principio receditur, tanto maior diversitas et variatio inveniatur in rebus. Oportet igitur processum emanationis a Deo uniri quidem in ipso principio, multiplicari autem secundum res infimas, ad quas terminatur. Et ita, secundum diversitatem rerum, apparet viarum diversitas, quasi ab uno principio inchoatarum, et terminatarum ad diversa”.

<sup>344</sup> Cfr. COLLIN 1942-1943, II, 436-437.

<sup>345</sup> Actualmente, se habla también de una *creatio ex creatione*, en la que al pasar de un nivel a otro más elevado en el proceso evolutivo, sus partes constituyentes son redefinidas y recreadas en la nueva totalidad compleja que emerge. Esto implica que Dios está continuamente creando a partir de la realidad previamente existente, por tanto, la materia se desarrolla en dirección al espíritu, es decir, la materia crece en su capacidad para relacionarse con la divinidad. Cfr. NOVELLO 2011, 133, nota 16.

creativo de Dios, donde cosas ontológicamente nuevas son creadas *ex nihilo* al crecer la complejidad<sup>346</sup>.

Aunque, ciertamente, Santo Tomás no usa el adjetivo *continua* para la creación, pues, literalmente, no habla de *creatio continua* sino de *creatio active accepta*, *creatio passive accepta*, etc., sin embargo, la idea de una creación continua parece estar implicada ya en la referencia que hace en *He 1,3* (“manteniendo todas las cosas por el Verbo de su poder”), en la *S.Th.*, I, q.104; o bien en un texto muy hermoso del libro de la *Sabiduría* en el que se alaba a Dios, que por amor crea el universo y lo conserva en su ser:

Amas todo cuanto existe / y nada aborreces de lo que has hecho; /pues si Tú hubieras odiado alguna cosa, no la hubieras formado. /¿Y cómo podría subsistir nada si Tú no la quisieras, / o cómo podría conservarse sin Ti? / Pero a todos perdonas, / porque son tuyos, Señor, amigo de la vida<sup>347</sup>.

Santo Tomás pone de relieve que, en virtud de la continuación de la acción de Dios que da el ser, las creaturas son mantenidas en su ser por Dios. Pero, hay que distinguir –añade– entre dos modos de ser conservada una cosa por otra: el modo indirecto y accidental, y el modo directo y esencial. Dios conserva algunas cosas, pero no todas, del modo indirecto y accidental, pero las conserva todas del modo directo y esencial, en tanto que las creaturas necesitan ser conservadas en su ser por Dios.

Así, en la *S.Th.*, I, q.45, a.3, Santo Tomás indica que “la creación comporta una relación de la creatura al Creador”<sup>348</sup>. Lo creado es conservado todo el tiempo, esto es, hay en todo lo creado una relación permanente respecto al Creador. Aunque el Creador no crea, literalmente hablando, todo el tiempo, lo creado está siempre siendo creado, en la medida en que no puede subsistir sin el Creador.

La idea de la continuación de la creación se remonta a San Agustín<sup>349</sup>. Santo Tomás se refiere expresamente a Agustín a este respecto: el mundo no tiene subsistencia ontológica aparte de Dios. La creación continua de lo creado es, pues, su conservación o preservación.

Dice Santo Tomás que en la *creatio ex nihilo*, el *ex* expresa únicamente orden de sucesión y no causa material: “*non causam materialem, sed ordinem tantum*”<sup>350</sup>. Sólo así puede admitirse la idea de creación continua, que ha sido afirmada por la mayor parte de los grandes filósofos cristianos, desde Santo Tomás a Descartes y Leibniz, aunque con concepciones distintas.

Después de Santo Tomás, en varios autores del s.XVII, la idea de la *creatio continua* desempeña un papel fundamental. Descartes se refiere al asunto en varias partes de sus obras

---

<sup>346</sup> Cfr. JÄNTTI 2006, 190-191.

<sup>347</sup> *Sab* 11, 24-26.

<sup>348</sup> “*creatio importat habitudinem creaturae ad creatorem*”.

<sup>349</sup> Cfr. *De Gen. ad litt.*, IV, 12 y VIII, 12.

<sup>350</sup> *S.Th.*, I, q.45, a.1.

(en el *Discurso del método*, IV y V, en las *Meditaciones metafísicas (Medit.)*, segundas respuestas, axioma 2 y en los *Principios de filosofía*, I, 21).

De acuerdo con nuestra investigación, el primero que cita literalmente el término *creatio continua* es Malebranche. Explícitamente, Malebranche dice, por boca de Teodoro, en las *Conversaciones metafísicas*, que la conservación de las creaturas no es de la parte de Dios más que una *creación continua*:

Si el mundo subsiste es porque Dios sigue queriendo que exista. La conservación de las creaturas es, pues, por parte de Dios, su creación continua. (...) Pero en el fondo la creación no se agota, porque en Dios creación y conservación son una misma voluntad, a la que, por tanto, siguen necesariamente los mismos efectos<sup>351</sup>.

Por otro lado, para Spinoza, “Dios no es sólo causa de que las cosas comiencen a existir sino también de que perseveren en la existencia”<sup>352</sup>. Así, la dependencia de la creatura de la causa de su ser es precisamente la misma al inicio de la duración temporal de la creatura como en toda su duración.

Como apunta Cruz<sup>353</sup>, Spinoza rechaza cualquier paso de lo infinito a lo finito. Pone una primera causa inmanente, eternamente inmutable, del mundo; esta causa, naturalmente, había de ser una sola y misma cosa con todas sus desviaciones tomadas conjuntamente. Así, lo que se llama efecto no sería propiamente efecto sino causa, porque la causa inmanente se extiende por todo. La Causa Primera, por ser de naturaleza infinita, tampoco obraría por causas finales; también la sucesión y la duración serían meras apariencias.

Spinoza realiza una aproximación radical entre Dios y la naturaleza, guiado por el principio de que “todo lo que es, existe en Dios, y nada puede ser ni concebirse sin Dios”<sup>354</sup>. De ahí que ninguna sustancia puede ser producida o creada por otro. Todo se hace y es de la sustancia inmanente; y todo vuelve a ella. Por lo que se niega cualquier comienzo de acción y se excluyen las causas finales. No obstante, la Creación no es meramente un evento distante; es la completa causa de la existencia de todo lo que es.

Según Leibniz, la creatura depende continuamente de la operación divina, de modo que no seguiría existiendo si Dios no continuara obrando<sup>355</sup>. Sin embargo, Santo Tomás ya sostenía que la conservación de las cosas por Dios no se efectúa por ninguna nueva acción, sino por la continuación de la acción que da el ser<sup>356</sup>. Y Descartes proclamaba la

<sup>351</sup> MALEBRANCHE 1711, VII, 146: “Si le monde subsiste, c’est donc que Dieu continue de vouloir que le monde soit. La conservation des créatures n’est donc, de la part de Dieu, que leur création continuée. (...) Mais, dans le fond, la création ne passe point, puisqu’en Dieu la conservation et la création ne sont qu’une même volonté, et qui par conséquent est nécessairement suivie des mêmes effets”.

<sup>352</sup> SPINOZA, *Ética*, I, prop.XXIV, cor.: “Deum non tantum esse causam, ut res incipiant existere; sed etiam, ut in existendo perseverent”.

<sup>353</sup> Cfr. CRUZ 2005, 20.

<sup>354</sup> Cfr. SPINOZA, *Ética*, I, prop.XV: “quicquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse, neque concipi potest”.

<sup>355</sup> Cfr. LEIBNIZ 1710, I, 385.

<sup>356</sup> Cfr. *S.Th.*, I, q.104, a.1.

momentaneidad esencial de cada instante del tiempo y del mundo, sostenidos siempre por la incesante operación divina<sup>357</sup>.

En el tratado de la creación de la *Summa Theologiae* de Santo Tomás, las cuestiones que se extienden desde la 103 a la 119 de la primera parte tratan de la conservación y del gobierno de las cosas, la función que ejerce Dios en la acción misma de las creaturas.

Sin embargo, para Santo Tomás, realmente no hay diferencia entre creación y lo que se denomina conservación; la conservación es simplemente la continuación de la creación, a saber, la continuidad del *esse* participado. Aunque el caso es bastante distinto de una creatura con otra, Tomás pone como ejemplo para ilustrar esto una casa ya construida, completada del todo, que cesa de tener relación de dependencia alguna con su constructor. El constructor puede morir, pero la casa permanecer en pie.

Ciertamente, la causalidad del Creador ha de ser eterna y del mismo tipo a lo largo de toda la existencia de la creatura. Todos los seres caerían en el no-ser a menos que la omnipotencia de Dios los soportara. De ahí que Santo Tomás afirme: “Por lo cual, es necesario que Su operación, por la que Él da el ser, no sea interrumpida, sino que sea continua”<sup>358</sup>.

Como decíamos antes, la creación y la conservación son lo mismo porque el efecto de la causalidad de Dios en la creatura, el ser de la creatura, es el mismo efecto a lo largo de toda la existencia de la creatura. Así, lo advierte Tomás en el *De Potentia Dei*:

Debe de decirse que Dios no produce cosas en la existencia por una operación y las conserva en el ser por otra operación. El ser de las cosas permanentes no es divisible, excepto accidentalmente ya que está sujeto a algún movimiento; no obstante, el ser existe en un instante. De donde la operación de Dios no difiere de acuerdo a como lo hace en el inicio del ser y como lo hace la continuación del ser<sup>359</sup>.

Pero, al contrario que Santo Tomás, San Buenaventura pensaba que ya que las creaturas son temporales, y que necesitan mantenerse en el ser (conservación), éste debe ser diferente de su ser creado en primer lugar. Si, para Tomás, Dios da el ser, y no hay otro acto que se requiera para mantener las creaturas en la existencia; para Buenaventura, Dios debe realizar dos actos distintos: dar el ser inicialmente y, ya que la creatura no puede mantener naturalmente su propia existencia, Él conserva la creatura en la existencia<sup>360</sup>.

De acuerdo con Santo Tomás, el ser mismo de las cosas, su radical intimidad, está sostenido por Dios, cuya causalidad se refiere a ese ser que no es algo genérico, sino individual. Sin embargo, la mediación de otras causas no impide la inmediata presencia de

<sup>357</sup> Cfr. *Medit.*, III.

<sup>358</sup> *Com. Sent.*, I, d.37, q.1, a.1: “Unde oportet quod operatio ipsius, qua dat esse, non sit intercisa, sed continua”.

<sup>359</sup> *De Potentia*, q.5, a.1: “Deus non alia operatione producit res in esse et eas in esse conservat. Ipsum enim esse rerum permanentium non est divisibile nisi per accidens, prout alicui motui subiaceret; secundum se autem est in instanti. Unde operatio Dei quae est per se causa quod res sit, non est alia secundum quod facit principium essendi et essendi continuationem”.

<sup>360</sup> BALDNER & CARROLL 1997, 48-49.

Dios: “Pero Dios es por sí mismo directamente causa del ser mismo, en cuanto que comunica el ser a todas las cosas”<sup>361</sup>.

Como recuerda Santo Tomás, por la misma acción, Dios es creador de las cosas y conservador de las mismas, porque las cosas se conservan por quien tiene el ser. Dios es quien da el ser a las cosas por medio de algunas causas. Luego, también las conserva en su ser por algunas causas intermedias. Es decir, Dios conserva todas las cosas en su ser, unas inmediatamente por sí mismo, y otras por medio de causas segundas<sup>362</sup>.

Ciertamente, hay efectos cuya existencia depende de alguna creatura. Así, pues, hay cosas que Dios conserva en el ser por medio de algunas causas. Dios creó todas las cosas, pero en la misma creación estableció tal orden en ellas, que unas dependiesen de otras, por medio de las que se conservasen secundariamente, pero presuponiendo la principal conservación por Él mismo. Esto lo tiene en cuenta Santo Tomás; y advierte que cuando hay una ordenación de causas, es preciso que el efecto dependa, principalmente, de una causa: “la causa primera es primeramente conservadora del efecto, y secundariamente son conservadoras del efecto todas las causas intermedias”<sup>363</sup>.

Aunque el modo de expresarse de la *Biblia* refiere directamente a Dios el gobierno de las cosas, que explicaremos en el siguiente apartado, sin embargo, queda suficientemente clara la diferencia entre la acción de Dios Creador como causa primera, y la actividad de las creaturas como causas segundas. Así, Dios está presente en el mundo como providencia y, simultáneamente, el mundo creado posee esa autonomía de la que habla el *Concilio Vaticano II* (CVII). En efecto, por una parte, Dios, al mantener todas las cosas en la existencia, hace que sean lo que son. Por otra parte, precisamente por el modo con que el concurso de causas segundas, con que Dios rige el mundo, éste se encuentra en una situación de verdadera autonomía, buscando la potencia el mejor modo de actuar, que responde a la voluntad del Creador (véase *Gaudium et Spes*, 36)<sup>364</sup>.

## 5.2 El gobierno del mundo como efecto de la Providencia divina

En Santo Tomás, pues, el punto de arranque de la doctrina acerca del gobierno divino es la doctrina de la creación, que, a su vez, se funda en la doctrina de la participación<sup>365</sup>. La doctrina de la participación es entendida por Santo Tomás desde un punto de vista causal, dando así al pensamiento platónico el apoyo aristotélico. Luego, todo proceso causal creado es participación, y esta participación supone la causalidad de Dios sobre toda creatura. Esta causalidad –distinta de la creada– no es ajena, puesto que es la que da el ser más íntimo a

---

<sup>361</sup> *Comp. Th.*, I, cap.130: “Deus autem est per se causa directe ipsius esse, quasi esse communicans omnibus rebus”.

<sup>362</sup> Cfr. *S.Th.*, I, q.104, a.2.

<sup>363</sup> *S.Th.*, I, q.104, a.2: “Et ideo principaliter quidem prima causa est effectus conservativa; secundario vero omnes mediae causae”.

<sup>364</sup> Cfr. JUAN PABLO II 1986g, n° 5.

<sup>365</sup> Cfr. *S.Th.*, I, q.44, a.1.

todo ente por participación. El gobierno divino del universo se produce, como hemos visto en §5.1.1, a través de la actividad de las creaturas<sup>366</sup>.

La idea de *providencia* es para Santo Tomás expresión de la Sabiduría divina que todo lo ordena al propio fin: “*ratio ordinis rerum in finem*”<sup>367</sup> (la ordenación racional de las cosas hacia su fin). Todo lo que Dios crea recibe esta finalidad, y se convierte, en efecto, en objeto de la Providencia divina<sup>368</sup>. Como expresión de la sabiduría eterna de Dios, el plan de la Providencia precede a la obra de la creación. Es una providencia trascendente, pero al propio tiempo, inmanente a las cosas, a toda la realidad<sup>369</sup>.

Este *ordo universi* es directamente querido por Dios, y, por consiguiente, no puede ser *per accidens*; ahora bien, de acuerdo con Santo Tomás, esto implica que su intención llegue hasta lo mínimo, pues si hubiese una causalidad fuera de ella, al margen del orden directamente intentado (*per se*) entraría a configurar el orden del universo *per accidens*, lo cual es imposible<sup>370</sup>.

Con un Dios providente todo parece explicarse, pero sin Él se ha de aceptar la irracionalidad de modo irremisible. Es una disyuntiva que señala Santo Tomás de modo explícito: “Además, es necesario atribuir a Dios una especie de providencia, de lo contrario todo pasaría por casualidad”<sup>371</sup>.

De ahí que en la quinta vía de sus demostraciones de la existencia de Dios, Santo Tomás señaló:

los seres corporales, que no tienen conocimiento, actúan con el fin de conseguir aquello que les ha de ser bueno. Consiguen su fin no por casualidad, sino intencionadamente. Pero, no lo consiguen por su intención propia, pues no tienen conocimiento, sino por medio de un conocedor que los guía hacia una meta, como el arquero orienta su flecha. A este conocedor que orienta todos los seres naturales hacia una meta, le llamamos Dios<sup>372</sup>.

Así, Santo Tomás explica cómo puede imaginarse la actuación del Creador, de qué manera injerta la finalidad en la naturaleza. Sobre ello, Martin Rhonheimer comenta: “La naturaleza se comporta de un modo adecuado (como si actuase de un modo inteligente y planificado); pero como en la naturaleza misma no pueden encontrarse causas que actúen de

<sup>366</sup> ARTOLA 1988b.

<sup>367</sup> *S.Th.*, I, q.22, a.1.

<sup>368</sup> Cfr. *ibid.*, a.2.

<sup>369</sup> Cfr. JUAN PABLO II 1986h, n°1.

<sup>370</sup> Cfr. *De substantiis separatis*, cap.14.

<sup>371</sup> *Ibidem*: “portet autem aliquam providentiam attribuere Deo; alioquin universum casu ageretur”.

<sup>372</sup> *S.Th.*, I, q.2, a.3: “aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem, quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum; unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem, et hoc dicimus Deum”.

un modo inteligente e intencional, luego esta causa inteligente tiene que estar fuera de la naturaleza misma”<sup>373</sup>.

No obstante, ciertamente, la providencia universal no es fácil verla en este mundo, donde hay fallos en la finalidad. Lo casual es lo que sucede *ut in minore parte* y la regularidad correspondiente *ut in maiore parte* remite a una inteligencia —opina Santo Tomás—, ya que sólo de la inteligencia es propio el obrar con un fin determinado. Ahora bien, los seres de la naturaleza (exceptuado el hombre), carecen de intelecto. De acuerdo con Alvira<sup>374</sup>, es por tanto necesario admitir, que en este punto Santo Tomás muestra claramente la Providencia divina:

Pero esto no puede ser; en efecto, las cosas que suceden por casualidad advienen en una proporción pequeña; comprobamos ciertamente que las armonías y utilidades acaecen en las obras de la naturaleza siempre o en la mayor parte de los casos, y por tanto no puede ser que sucedan por casualidad; por eso es preciso afirmar que proceden de una intención del fin. Ahora bien, lo que carece de intelecto o de conocimiento no puede tender directamente al fin a no ser que el fin le sea constituido previamente y sea dirigido a él por algún tipo de conocimiento; de ahí que como las cosas naturales carecen de conocimiento sea preciso que exista un intelecto que ordene las cosas naturales al fin, al modo que como un arquero proporciona a la flecha un cierto movimiento para que tienda al fin determinado; por ello, lo mismo que el disparo de la flecha no se considera tanto una acción de la flecha cuanto del arquero, igualmente toda obra de la naturaleza es considerada por los filósofos como obra de una inteligencia<sup>375</sup>.

Como señala Alvira<sup>376</sup>, la *determinatio ad unum* de los seres naturales es una prueba de la Providencia divina, ya que no la pueden poseer por sí mismos. Lo mismo hay que decir con respecto al *ordo naturae*: “A lo décimo hay que decir que el orden que existe en la naturaleza no proviene de sí mismo, sino de otro, y por consiguiente la naturaleza necesita de la providencia, por la que tal orden es constituido en ella”<sup>377</sup>.

En la solución del problema que la Providencia divina comporta, no parece en ningún modo que las acciones divinas puedan fallar o ser contingentes, ya que Dios es el ser

<sup>373</sup> SCHÖNBORN 2008, 91-92: “Die Natur verhält sich zweckmässig (als ob sie planvoll und intelligent handelte); aber da in der Natur selbst keine intelligenten und intentional wirkenden Ursachen auszumachen sind, muss diese intelligente Ursache außerhalb der Natur liegen”.

<sup>374</sup> Cfr. ALVIRA 1977, 53.

<sup>375</sup> *De Veritate*, q.5, a.2: “Hoc autem non potest esse: ea enim quae casu accidunt, proveniunt ut in minori parte; videmus autem huiusmodi convenientias et utilitates accidere in operibus naturae aut semper, aut in maiore parte; unde non potest esse ut casu accidant; et ita oportet quod procedant ex intentione finis. Sed id quod intellectu caret vel cognitione, non potest directe in finem tendere, nisi per aliquam cognitionem ei praestituatur finis, et dirigatur in ipsum; unde oportet, cum res naturales cognitionem careant, quod prae existat aliquis intellectus, qui res naturales in finem ordinet, ad modum quo sagittatur dat sagittae certum motum, ut tendat ad determinatum finem; unde, sicut percussio quae fit per sagittam, non tantum dicitur opus sagittae, sed proicientis, ita etiam omne opus naturae dicitur a philosophis opus intelligentiae”.

<sup>376</sup> Cfr. ALVIRA 1977, 54.

<sup>377</sup> *De Veritate*, q.5, a.2: “Ad decimum dicendum, quod ordo ille qui est in natura non est ei a se, sed ab alio; et ideo natura providentia indiget, a qua talis ordo instituitur in ea”.

necesario por excelencia. Pero, sí que es evidente que hay seres contingentes en el universo, que poseen un poder causativo, pero sus efectos pueden tener un carácter de contingencia.

Es patente que, a la manera como se genera algo, corresponde el carácter de ese ser; si algo ha llegado a ser mediante un proceso necesario, será necesario; si, por el contrario, el proceso generativo podía igualmente haber sido de otro modo, el efecto resultante será contingente. Con todo, esta contingencia, no excluye una cierta necesidad, merced a la aceptación clara de la Providencia<sup>378</sup>.

Así, esa razón ordenadora (Logos) que se da en Dios, se puede llamar *Providencia* con el conocimiento del fin. El fin supone ordenamiento y éste, voluntad; por consiguiente, concluye Santo Tomás: “aunque la providencia pertenezca esencialmente al conocimiento, sin embargo incluye la voluntad”<sup>379</sup>.

El orden de la naturaleza conforme al cual gobierna Dios el mundo del modo dicho consiste en cierto número de leyes físicas, de conformidad con el fin propio de las mismas. Estas leyes físicas no se imponen a la actividad divina, la cual sin contradecirse puede obrar al margen de ellas; es decir, puede hacer milagros. El milagro se define como un efecto sensible producido por Dios *praeter ordinem naturae* (al margen del orden natural) de las cosas, es decir, al margen de las fuerzas y exigencias de la naturaleza creada. Dios puede hacer milagros, puesto que las leyes físicas que los milagros derogan son contingentes, no metafísicamente necesarias, y podrían ser otras<sup>380</sup>.

La Providencia divina consiste en que Dios, como Padre omnipotente y sabio, está presente y actúa en el mundo, en la historia de cada una de sus creaturas, para que cada creatura, y específicamente el hombre, su imagen, pueda realizar su vida como un camino guiado por la verdad y el amor hacia la meta de la vida eterna en Él. El Papa Juan Pablo II definía a Dios como un ser providente y positivo, que nos rodea con su inteligencia, ternura y sabiduría, y guía *fortiter ac suaviter* nuestra existencia –la realidad, el mundo, la historia<sup>381</sup>.

La Providencia divina se sirve, pues, de la fuerza eficiente de las causas creadas. Precisamente en esto se manifiesta la sabiduría creadora, que es soberanamente previsor. En efecto, Dios que trasciende infinitamente todo lo que es creado, al mismo tiempo, hace que el mundo presente ese orden maravilloso, que se puede constatar, tanto en el macro-cosmos como en el micro-cosmos.

Se encuentran, pues, aquí dos elementos presentes en el concepto de la divina Providencia: el elemento del cuidado (Dios cuida) y a la vez el de autoridad (Dios gobierna). Ambos elementos se compenetran mutuamente. Dios como Creador tiene sobre toda la creación la autoridad suprema (*dominium altum*). Efectivamente, todo lo que ha sido creado, por el hecho mismo de haber sido creado, pertenece a Dios, su Creador, y, en consecuencia,

---

<sup>378</sup> Cfr. ALVIRA 1977, 34.

<sup>379</sup> *De Veritate*, q.5, a.1: “licet essentialiter providentiam ad cognitionem pertineat, tamen voluntatem aliquo modo includit”.

<sup>380</sup> Cfr. COLLIN 1942-1943, II, 437-438.

<sup>381</sup> Cfr. JUAN PABLO II 1986e, n° 1-2.



depende de Él. Sin embargo, la autoridad del Creador (Dios gobierna) se manifiesta como solícitud del Padre (Dios cuida).

La Providencia divina es, en efecto, una autoridad llena de solícitud que ejecuta un plan eterno de sabiduría y de amor, al gobernar el mundo creado. Pero, se trata de una autoridad solícita, llena de poder y al mismo tiempo de bondad; es decir, abraza, sostiene, guarda y, en cierto sentido, nutre<sup>382</sup>. En resumen, el misterio de la Providencia divina está, pues, profundamente inscrito en toda la obra de la Creación. De ahí que el libro de la *Sabiduría* diga: “Todo lo dispusiste con medida, número y peso”<sup>383</sup>.

### 5.3 El concurso inmediato y simultáneo de Dios

La causalidad divina se ejerce también sobre el obrar de las creaturas mediante el concurso divino. Existe así, una doble causalidad: Dios fundamenta el acto libre de los entes libres. Las creaturas que dependen de Dios en su ser no dependen de Él en su actividad, que es la expansión del mismo. En efecto, Dios, como Causa Primera, debe suministrar el ser de los efectos producidos por las creaturas, causas instrumentales que determinan el ser suministrado por Dios. Dios interviene en las causas creadas para hacerlas pasar del estado de potencia al de acto. Luego, todo acto creado procede de Dios como de la causa primera, que hace que se realice en cada uno de ellos el modo de necesidad, contingencia o libertad que le conviene<sup>384</sup>.

Así, Santo Tomás reconoce una real y verdadera eficacia de las cosas creadas en todos sus órdenes. Pero, el problema a resolver es, precisamente, la conciliación entre la actividad divina y la autonomía dinámica del agente creado.

Acabamos de ver cómo el gobierno divino de las cosas (del que habla en la *S.Th.*, I, q.103) es una cuestión relativa a la de la Providencia divina (que encontramos en *S.Th.*, I, q.22). Santo Tomás presentaba el gobierno divino como fruto de la bondad divina, que es la razón última del origen de las cosas. A la bondad, corresponde no sólo dar existencia, sino llevar hasta la cumbre del fin a todas las creaturas. Por tanto, Santo Tomás se opone a que el universo esté entregado absolutamente al azar.

Así, la idea de gobierno es entendida de tal suerte que la acción desplegada por Dios es participada por las creaturas mismas, de tal forma que la acción de gobierno no resulta extrínseca a las creaturas. Luego, la acción gobernadora de Dios aparece ya en la realidad propia de cada creatura, cuya esencia le impulsa al fin. Tomás hace, pues, del gobierno divino del universo una extensión participativa de la bondad divina<sup>385</sup>.

Sin embargo, el gobierno divino no es una acción del poder de Dios, exterior, violenta y ajena a las creaturas. Este poder es el sustentador de la naturaleza misma. Y esta intervención divina se extiende a toda realidad.

---

<sup>382</sup> Cfr. JUAN PABLO II 1986g, n° 1-2.

<sup>383</sup> *Sab* 11,20.

<sup>384</sup> Cfr. COLLIN 1942-1943, II, 433-434.

<sup>385</sup> Cfr. *S.Th.*, I, q.103, a.2 y a.4.

Como ya hemos visto en §5.1, el primer efecto de gobierno divino es la conservación de las creaturas en el ser. En la doctrina acerca del *esse* de la *S.Th.*, I, q.44, Santo Tomás distingue netamente la conservación de la naturaleza frente al principio de corruptibilidad. Dios no es causa de la generación, sino del ser en su totalidad. Por eso, la dependencia de la creatura no se refiere solamente al origen de su ser, sino al ser como tal. Así, Tomás logra, mediante el concepto de Dios como causa del ser, evitar tanto una imagen de un Dios desinteresado por el mantenimiento de la creatura en el ser como la opinión de quienes convertirían la realidad mundana en un conjunto de accidentes.

Esta última posición, atribuida a los teólogos musulmanes *mutakalimun*, volvía a considerar a Dios como una causa natural más. Al interferir en la acción de las creaturas, o se negaba la intervención divina tras la Creación, o se rebajaba la independencia de la creatura. Santo Tomás rechazó la idea de que las formas naturales sean puramente accidentales. Dios y su intervención no se hallan en el mismo plano que las realidades entre sí y su recíproco dinamismo.

Ciertamente, ninguna causa puede causar sin el auxilio supremo de la causa primera. Para probar esto, Santo Tomás se apoya, al menos en un primer momento, en Aristóteles:

Es necesario que la voluntad de Dios siempre se cumpla. Para demostrarlo, hay que tener presente que, como el efecto se adecua al agente según su forma, la misma razón existente en las causas agentes se da en las causas formales. Por su parte, en las formas se da el hecho de que, aun cuando algo pueda fallar por alguna forma particular, sin embargo, nada puede fallar por la forma universal. Ejemplo: Puede haber algo que no sea hombre o viviente, pero no puede haber algo que no sea ente. Lo mismo tiene que suceder en las causas agentes. Pues algo puede llevarse a cabo al margen de alguna causa agente particular, pero no al margen de una causa universal en la que están contenidas todas las causas particulares. Porque, si alguna causa particular falla por su efecto, esto sucede por la existencia de alguna otra causa particular que lo impide, y que está sometida a la causa universal. Por eso, ningún efecto puede darse fuera del orden de la causa universal. Lo mismo ocurre con los seres corpóreos<sup>386</sup>.

En efecto, como recuerda Alvira<sup>387</sup>, las causas segundas actúan en el plano de la generación y corrupción, en el plano substancial, pero la última formalidad, que pone algo en la existencia, sólo puede provenir de un acto creativo y éste corresponde únicamente a Dios realizarlo. El acto creador perdura mediante la conservación. Para eso hay creación de lo creado, porque perdura.

---

<sup>386</sup> Ibid., q.19, a.6: “Necesse est voluntatem Dei semper impleri. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, cum effectus conformetur agenti secundum suam formam, eadem ratio est in causis agentibus, quae est in causis formalibus. In formis autem sic est quod, licet aliquid possit deficere ab aliqua forma particulari, tamen a forma universali nihil deficere potest: potest enim esse aliquid quod non est homo vel vivum, non autem potest esse aliquid quod non sit ens. Unde et hoc idem in causis agentibus contingere oportet. Potest enim aliquid fieri extra ordinem alicuius causae particularis agentis: non autem extra ordinem alicuius causae universalis, sub qua omnes causae particulares comprehenduntur. Quia, si aliqua causa particularis deficiat a suo effectu, hoc est propter aliquam aliam causam particularem impediendam, quae continetur sub ordine causae universalis: unde effectus ordinem causae universalis nullo modo potest exire. Et hoc etiam patet in corporalibus”.

<sup>387</sup> Cfr. ALVIRA 1977, 55.

Asimismo, la cuestión 105 de la *S.Th.*, I, habla de la mutación de las creaturas por Dios. Dios no sólo mantiene en el ser a las creaturas, interviene también en su actividad; lo que plantea el problema de la conciliación entre la autonomía de la creatura —especialmente de la voluntad humana libre— y el poder absoluto de Dios.

En el artículo 5 de la q.105, Santo Tomás señala los diversos géneros de dependencia en que la acción creada se halla respecto de Dios. En efecto, es una concreción del principio general de la dependencia de la creatura respecto del Creador. La acción de la Causa Primera parece ser, pues, incompatible con la autonomía de los agentes creados, máxime si son libres. Pero, si la distinción entre Dios y la creatura permite y obliga a afirmar la exterioridad de Dios, la fundamentación que la creatura recibe del Creador obliga a aceptar la intimidad del influjo divino en el ser y en el actuar de las creaturas. La alteridad sólo explica un aspecto de la relación entre Dios y la creatura. Dios es distinto de la creatura, puesto que es su Creador. Pero, precisamente por eso, su influjo en el ser y en el obrar creado llega a la máxima intimidad.

El concurso del Creador con lo creado es enteramente imprescindible para que lo creado actúe. Pero, las mismas operaciones en las cuales concurre con los seres creados son unas actividades que Dios puede también efectuar sin ningún otro ser, puesto que su poder es infinito. Al hacer que otro ser concorra en ellas, Dios no se sirve de un medio del cual tenga necesidad, sino porque quiere libremente que también ese ser actúe<sup>388</sup>.

El concurso divino se da a la vez que las acciones mismas que resultan de él. Por eso, se le llama simultáneo. Mientras esas acciones están dándose, también está dándose el concurso que es imprescindible para ellas. Las actividades limitadas no solamente requieren el concurso simultáneo de Dios con algún ser finito, sino también que Dios actúe sobre éste para hacer que su capacidad operativa entre en actividad. La capacidad operativa que el ser limitado tiene es necesaria, pero no suficiente, para que éste actúe. Por consiguiente, la actividad de este ser presupone o requiere la del Ser infinito sobre él<sup>389</sup>. Una de las más claras y profundas razones del concurso divino inmediato o directo es la siguiente prueba que Tomás de Aquino da de él:

Así como Dios no confiere el ser una las cosas solamente al comienzo, sino que, conservándolas en el ser, hace que sean durante todo el tiempo en el que existen, tampoco se limita a darles solamente al comienzo unos poderes activos, sino que siempre está causándolos en ellas. De ahí que, si se cortara el influjo de Dios, toda actividad creada cesaría. Así, pues, toda la actividad de lo creado ha de ser referida a Dios como causa de ella<sup>390</sup>.

Ahora bien, como señala Millán<sup>391</sup>, afirmar que Dios se comporta como causa directa o inmediata de la actividad de lo creado no es negar que lo creado se comporte también como

---

<sup>388</sup> Cfr. MILLÁN 1984, 171.

<sup>389</sup> Cfr. *ibid.*, 174.

<sup>390</sup> *S.G.*, III, cap. 67: “Sicut autem Deus non solum dedit esse rebus cum primo esse incoeperunt, sed quandiu sunt, esse in eis causat, res in esse conservans, ut ostensum est; ita non solum cum primo res conditae sunt, eis virtutes operativas dedit, sed semper eas in rebus causat. Unde, cessante influentia divina, omnis operatio cessaret. Omnis igitur rei operatio in ipsum reducitur sicut in causam”.

<sup>391</sup> Cfr. MILLÁN 1984, 173.

causa directa o inmediata de esa actividad que le compete. El Creador concurre con lo creado en todas las operaciones limitadas. Ambos son causas activas de estas mismas operaciones, y ninguno las puede hacer mediante el otro, pues no cabe que Dios quede mediado por ningún otro ser, ni como causa eficiente ni como causa final. Se trata, por consiguiente, de un concurso en el que ambos concurrentes intervienen de una manera directa. Lo que de él resulta es causado por Dios y por un ente creado, conjuntamente.

Por tanto, toda acción limitada es debida, en lo que tiene de ser, al Ser que no tiene falta alguna y, en tanto que restringida, puede deberse a un ser que adolezca de alguna falta o, dicho de otra manera, a algún ser limitado. Así, todo lo limitado tiene realmente algún ser, pero también tiene un cierto límite o defecto de ser. En cada ser limitado su límite y su ser se dan unidos. Ese límite es el límite de ese ser, y ese ser es el ser al que afecta ese límite.

Luego, ya que el modo de obrar se corresponde con la manera de ser, no cabe que una causa limitada pueda obrar de un modo infinito, ni que sea la razón de lo que en esas acciones limitadas no es de suyo ningún defecto. Lo que tienen de ser no lo tienen estas acciones en tanto que son finitas, porque el ser no consiste en ninguna limitación; pero lo tienen limitadamente, porque no son todo el ser, sino que sólo lo tienen, tal como es posible *tener* algo, a saber: no siéndolo en una forma incondicionada o absoluta, sino relativa solamente, por una cierta participación.

Sin embargo, un caso especial en ese concurso es la creación del ser humano, que sugiere una *nova creatio*. Si la *creatio continua* tiene sus fundamentos en Aristóteles, la idea de *nueva creación* tiene sus raíces en la doctrina cristiana. Así, el alma humana es la excepción de la *creatio continua*. Santo Tomás, pues, recibe de Platón el hecho de que el alma es subsistente (*forma dat esse*) y que el ser permanece en el alma. Entonces, el nacimiento de un animal se produce por conservación; en cambio, el nacimiento de un ser humano no se produce por conservación. El nacimiento de un ser humano es una *nova creatio* por la creación del alma. Así, el alma racional del hombre es una creación inmediata y directa de Dios, tal como lo establece el dogma cristiano. Así lo recuerda el Papa Benedicto XVI:

La distinción entre un simple ser vivo y un ser espiritual, que es *capax Dei*, indica la existencia del alma intelectual de un sujeto libre y trascendente. Por eso, el magisterio de la Iglesia ha afirmado constantemente que «cada alma espiritual es directamente creada por Dios —no es *producida* por los padres—, y es inmortal» (*Catecismo de la Iglesia Católica*, n° 366)<sup>392</sup>.

El nacimiento de una totalidad originaria con sus potencias sería un momento de la *creatio ex nihilo*, un momento en el acto de creación de Dios. Según esto, la creación sería algo que ocurre ahora y siempre, y que es algo más que un simple acto de conservación del ser, sería un concurso divino<sup>393</sup>.

El Papa Benedicto XVI continúa su discurso diciendo lo siguiente:

Para desarrollarse y evolucionar, el mundo primero debe existir y, por tanto, haber pasado de la nada al ser. Dicho de otra forma, debe haber sido creado por el primer Ser, que es tal por esencia. (...) el Creador funda este desarrollo y lo sostiene, lo fija y lo mantiene continuamente.

---

<sup>392</sup> BENEDICTO XVI 2008.

<sup>393</sup> Cfr. ERBRICH 2008, 78.

Santo Tomás de Aquino enseñó que la noción de creación debe trascender el origen horizontal [material] del desarrollo de los acontecimientos, es decir, de la historia, y en consecuencia todos nuestros modos puramente naturalistas de pensar y hablar sobre la evolución del mundo<sup>394</sup>.

Como señala el cardenal de Viena, Christoph Schönborn<sup>395</sup>, discípulo de Ratzinger, si creación quiere decir dependencia del ser, habrá que afirmar que una creación especial es también una dependencia especial. El hombre ha sido querido por Dios de un modo especial: no simplemente como ser que está ahí, existe, sino como un ser que le conoce y le conocerá siempre, como Él le conservará en el ser; no sólo como figura que Dios ha pensado, sino como existencia capaz de pensar en Dios —el *homo capax Dei* de San Agustín. La creación de este ser específico del hombre como querido y conocido por Dios (causa final) es lo que llamamos *creación especial*.

#### 5.4 Dios como causa final de la conservación

Según Santo Tomás, el orden de la generación se asemeja al orden de la conservación de la especie, pues las cosas son engendradas por la misma razón que se conservan en el ser, porque la voluntad de Dios es la causa de la existencia y conservación de las cosas. El fin último de las creaturas es asemejarse al ser divino en perpetuar la especie y difundir la bondad, dando su forma específica a otros y siendo causa de los mismos. Ciertamente, los seres superiores participan de la semejanza de la bondad divina de un modo más simple y universal; y los inferiores, de una manera más particular y dividida. Sin embargo, cualquier cosa movida —dice Santo Tomás— tiende, al moverse, a la semejanza divina, con el fin de alcanzar su propia perfección; y se es perfecto cuando se está en acto —añade. Entonces, será preciso que la finalidad de todo lo que existe en potencia consista en tender al acto, mediante el movimiento. Véase como lo comenta:

Porque del mismo modo tiende la materia prima a su perfección al adquirir en acto la forma que antes tenía en potencia, aunque para ello deje de tener la forma que antes tenía en acto; pues ésta es la manera como la materia recibe sucesivamente todas las formas a que está en potencia, con el fin de que toda su potencia sea llevada en acto sucesivamente<sup>396</sup>.

La ordenada multiplicidad, que se descubre así en el conjunto de los seres como en los elementos de cada ser en particular, nos manifiesta una causa ordenadora, inteligencia infinita que lo ordena todo al bien supremo (causa final), que es ella misma. En el conjunto de las cosas naturales se manifiesta un orden admirable. Pero, todo orden exige una causa ordenadora, inteligente, superior. Luego, las cosas naturales son obra de una causa ordenadora, inteligente, superior. Este orden se manifiesta en la unidad interna y constante de dirección de cada ser hacia su fin determinado, gracias a unos medios apropiados. Esa inteligencia eficiente obra por un fin. Puesto que es suprema y, por lo tanto, independiente

---

<sup>394</sup> BENEDICTO XVI 2008.

<sup>395</sup> Cfr. SCHÖNBORN 2008, 13-14.

<sup>396</sup> *ScG.*, III, cap.22: “Similiter enim et materia prima in suam perfectionem tendit per hoc quod acquirit in actu formam quam prius habebat in potentia, licet et aliam habere desinat quam prius actu habebat: sic enim successive materia omnes formas suscipit ad quas est in potentia, ut tota eius potentia reducat in actum successive”.

de otra cualquiera, no puede tener otra causa final que el bien perfecto, que es ella misma, en su manifestación o comunicación al exterior.

El acaso fortuito no puede dar razón del orden natural, general y constante, que en su constitución y en sus relaciones manifiestan los seres múltiples que nos rodean; aparte de que queda por explicar el origen de estos seres y su actividad determinada a tal fin, al que están destinados.

Epicuro y Lucrecio hablaban, siguiendo a Demócrito, de encuentros fortuitos de átomos. Pero ¿quién los ha producido y les ha dado un determinado movimiento? ¿Quién, sobre todo, ha dado a dichos encuentros momentáneos de átomos esa unidad permanente de tipos de ser heterogéneos que se reproducen regularmente?

Las leyes de la naturaleza no bastan para explicar el orden del mundo, puesto que no son sino la expresión abstracta de este mismo orden, inscrito en los seres ordenados en forma de propiedades, aptitudes y tendencias, que, por ser determinadas, exigen un entendimiento que las haya creado para tal fin. Esta dependencia del mundo consiste en que el mundo ha sido creado por Dios, es conservado por Él en el ser, asistido con su concurso y gobernado por su providencia.

Se podría suponer que Dios llevó las cosas a la existencia, obrando por necesidad de su naturaleza. Pero entonces, Dios no podría reducir cosa alguna a la nada, ni cambiar su naturaleza; y por tanto, no sería libre. Esa hipótesis, nos dice Santo Tomás que es falsa porque “la voluntad de Dios es la causa de los seres y Dios obra por su voluntad y no por necesidad de su naturaleza”<sup>397</sup>. Para demostrarlo, alude a Aristóteles:

En las cosas que llegan a ser y son por naturaleza hay una causa final. Además, en todo lo que hay un fin, cuanto se hace en las etapas sucesivamente anteriores se cumple en función de tal fin. Pues las cosas están hechas de la manera en que su naturaleza dispuso que fuesen hechas, y su naturaleza dispuso que fuesen hechas de la manera en que están hechas, si nada lo impide. Pero están hechas para algo. Luego han sido hechas por la naturaleza para ser tales como son. (...) Así pues, es evidente que la naturaleza es una causa, y que lo es como causa que opera para un fin<sup>398</sup>.

Por el orden mismo de las causas agentes, pues, obrando la inteligencia y la naturaleza por un fin, como lo prueba Aristóteles, es necesario –dice Santo Tomás– que una inteligencia superior predetermine al agente natural el fin y los medios necesarios para el fin. Esta inteligencia superior es Dios.

En resumen, si al principio, creó Dios –como Causa Primera del ser– el mundo a partir de la nada (*creatio ex nihilo*), luego tiene que preservar este mundo creado en su estabilidad (*creatio continua* o *conservatio*), seguir interesándose por estas creaturas (*providentia*) y obrar con ellas (*concursum divinum*). Así, a la *creatio originalis*, la teología cristiana añade el *concursum divinum*, es

---

<sup>397</sup> *S.Th.*, I, q.19, a.4: “voluntatem Dei esse causam rerum, et Deum agere per voluntatem, non per necessitatem naturae”.

<sup>398</sup> *Física*, II, 8, 6 y 16: “Ἐτι ἐν ὅσοις τέλος ἔστι τι, τοῦτου ἕνεκα πράττεται τὸ πρότερον καὶ τὸ ἐφεξῆς. Οὐκοῦν ὡς πράττεται, οὕτω πέφυκε, καὶ ὡς πέφυκεν, οὕτω πράττεται ἕκαστον, ἂν μὴ τι ἐμποδίῃ. Πράττεται δ' ἕνεκά του· καὶ πέφυκεν ἄρα ἕνεκά του. (...) Ὅτι μὲν οὖν αἰτία ἡ φύσις, καὶ οὕτως ὡς ἕνεκά του, φανερόν.”

decir, el concurso de Dios con las creaturas y la providencia, que es la causa final. Por tanto, Dios crea, conserva y actúa.





FUNDAMENTOS CIENTÍFICOS Y  
METAFÍSICOS DE LA EVOLUCIÓN



## Capítulo 6:

### La cosmo-bio-antropo-evolución

El término *evolución* designa, en un sentido general, un proceso continuo de cambio. En filosofía de la naturaleza, particularmente, evolución significa el proceso por el que un germen despliega su riqueza o por el que se manifiesta lo que ha estado escondido o latente.

Sin embargo, para la ciencia, la evolución cósmica, biológica y antropológica aparece como un todo que va desde la primera partícula hasta el ser humano. Todo lo existente se encuentra en constante cambio en estos tres niveles. Desde la ciencia, la evolución es un proceso que funciona según las leyes naturales y que no necesita ninguna intervención externa. De hecho, cabe añadir, que una intervención tal no puede ser objeto de reflexión científica.

En este capítulo se describe, sucintamente, sin entrar en muchos detalles, la historia de nuestro universo, desde el inicio del cosmos, pasando por el origen de la vida, hasta el surgimiento del ser humano. Esto es lo que hemos denominado la *cosmo-bio-antropo-evolución*.

Ciertamente, cuando se habla de evolución, rápidamente se piensa en la evolución biológica, sin embargo, antes del surgimiento de la vida, y además para llegar a ese estadio, ya ha tenido lugar la evolución de la materia. Por ello, empezamos este capítulo con la descripción de la evolución cósmica como prólogo de la evolución biológica para llegar a la antropológica.

## 6.1 La evolución cósmica

Hasta el s.XX, en Cosmología regía el Principio Cosmológico Perfecto, que además de postular la homogeneidad e isotropía espacial (Principio Cosmológico<sup>399</sup>), postula también la constancia temporal en todo el universo.

Existían en los años 40 del siglo pasado varias teorías cosmológicas para intentar describir el origen y la evolución del universo. Las principales y más conocidas son: (i) *Teoría del estado estacionario* (con creación continua) de Sir Hermann Bondi (1919-2005), Thomas Gold (1920-2004) y Sir Fred Hoyle (1915-2001), que afirma la expansión del universo, pero sin tener éste ningún origen en el tiempo, es decir, el universo sería eterno y siempre igual; (ii) *Teoría del Big Crunch* (o de la gran implosión o colapso), que propone un universo cerrado en el cual la expansión producida por una gran explosión inicial iría frenándose poco a poco, hasta que el universo llegaría a contraerse y se colapsaría sobre sí mismo, lo cual produciría una nueva gran explosión y el surgimiento de un nuevo universo, y así infinitamente; (iii) *Teoría de la autocreación del universo* de Stephen W. Hawking (1942- ) *et al.*, que postula que el universo se habría creado sin la existencia de un creador ni de un inicio temporal; (iv) *Teoría del Big Bang* (o de la gran explosión), que supone que el universo es fruto de una gran explosión primigenia, a partir de la cual éste se va expandiendo. Esta última teoría es la más aceptada en el campo de la astronomía para explicar el origen y la evolución de nuestro universo.

Para juzgar una teoría cosmológica sólo cabe apoyarse en los datos de la experiencia y en su interpretación teórica físico-matemática. En base a esto, hoy en día el modelo del *Big Bang caliente* (*Hot Big Bang*) es el modelo estándar en Cosmología. A continuación veremos por qué.

Como hemos explicado antes, toda *Teoría del estado estacionario* se rige por el Principio Cosmológico Perfecto. Por lo tanto, supone la perfecta equivalencia de todos los observadores posibles no solo respecto del espacio, sino también respecto del tiempo. Las teorías del estado estacionario entrañaron una revolución de los postulados fundamentales de la Física, porque no respetaban el Principio de Conservación de la masa y la energía, al introducir el concepto de creación continua (*continuous creation* o *continual creation*)<sup>400</sup> de la materia. Pero, además, estas teorías aportaron la novedad de la existencia de una *evolución cósmica*.

---

<sup>399</sup> El Principio Cosmológico fue formulado por primera vez por el cardenal Nicolás de Cusa a mediados del s.XV, al describir el universo como una esfera con su centro en todas partes y sus circunferencias en ninguna. El Principio Cosmológico establece que el universo ha de ofrecer el mismo aspecto a todos los observadores posibles, sea cual fuere el lugar en que se encontraren, prescindiendo de las irregularidades locales. Cfr. ROMANÍA 1966, 37.

<sup>400</sup> Bondi ya advirtió explícitamente que por creación de la materia no hay que entender producción de ésta a partir de la radiación, sino realmente ex nihilo, a partir de la nada. Pero, la creación de materia no puede variar sensiblemente de un lugar a otro, sino que ha de ir apareciendo por creación continua en el espacio intergaláctico más o menos vacío, o bien, como demostró McCrea, en el interior de las galaxias. Cfr. ROMANÍA 1966, 105 y 107-108.

Bondi extendió el Principio Cosmológico al tiempo y afirmó que el aspecto del universo tenía que ser el mismo para cualquier observador *siempre*, lo cual significa que el universo en gran escala no cambia nunca de aspecto. Esto solo puede darse teóricamente en los tres casos siguientes: (i) en un universo estático en el que se cumple el Principio de Conservación de la masa y la energía; (ii) en un universo en expansión y producción continua de nueva materia para mantener constante la densidad media del universo; (iii) en un universo en contracción y aniquilación de materia para mantener también constante la densidad media.

Ahora bien, de estos tres casos, las pruebas experimentales corroboraron el caso (ii), en lo que a la expansión del universo se refiere (como veremos más adelante con la Ley de Hubble), puesto que se observó que el universo está expandiéndose porque las nebulosas se van alejando. Al dejar vacío el lugar que ocupaban, la única manera de conseguir que el aspecto del universo no varíe es ir colmando esos *huecos* con materia nuevamente creada, para así mantener constante la densidad (=masa/volumen) media del universo, ya que para que esto sea así, si aumenta el volumen del universo (expansión), debe aumentar también su masa (creación de materia). Luego, esta nueva materia producida se condensa en el decurso del tiempo en el espacio intergaláctico hasta formar nuevas nebulosas, que irán reemplazando a las antiguas.

Ahora bien, Hoyle se percató que la *Teoría del estado estacionario* era incompleta, porque no contaba con ecuaciones de campo gravitatorio. Por eso, Hoyle añadió a esta teoría una modificación de las ecuaciones de campo de la Relatividad General de Einstein (porque estas ecuaciones de Einstein solo sirven para sistemas que cumplen el Principio de Conservación de la masa y la energía), con el fin de encontrar unas leyes físicas que conduzcan al estado estacionario<sup>401</sup>.

Sin embargo, fueron surgiendo unos indicios experimentales que hicieron que Hoyle abandonara su adhesión a la Teoría del estado estacionario. Estos indicios, que se pueden hallar en el cosmos, llevan a la consideración de que el universo ha tenido en el pasado un estado de densidad mucho mayor que el actual. Esto descartaría la creación continua de la materia y todos los modelos del estado estacionario. Las tres observaciones que conducen a la existencia de un pasado cósmico superdenso, y que aduce Hoyle para hacerle cambiar de opinión son: (i) la radiación de fondo cósmica descubierta por Penzias y Wilson, como veremos un poco más abajo; (ii) la gran proporción de He/H en las estrellas y nebulosas gaseosas de la Vía Láctea, que no puede explicarse exclusivamente a partir del H por reacciones termonucleares en el interior de la Vía Láctea; (iii) los centros de condensación (o nudos) de gases, que son el origen de las galaxias elípticas, no se forman sino que son vestigios de una fase mucho más densa del universo, que se han ido consumiendo durante los tiempos de vida de las galaxias<sup>402</sup>.

---

<sup>401</sup> Cfr. ROMANÍA 1966, 103-104 y 109.

<sup>402</sup> Cfr. *ibid.*, 187-188.

De forma opuesta a esa teoría, según la *Teoría del Big Bang*<sup>403</sup>, el universo se estaría expandiendo como fruto de una gran explosión primigenia. Así, el universo surgió de una singularidad extremadamente densa y caliente hace 13700 millones de años (Ma). No tenemos información sobre qué podía haber antes del tiempo límite al que podemos aproximarnos, el denominado *tiempo de Planck* ( $5.39 \cdot 10^{-44}$ s). Ni siquiera podemos preguntarnos sobre ello, puesto que no hay teorías físicas que lo puedan describir. Solo podemos tratar de explicar el universo a partir de este primer momento, que llamamos *tiempo de Planck*. Este modelo está basado en la solución de Friedmann-Lemaître de la ecuación de la teoría de la relatividad de Einstein y simplificada con las hipótesis cosmológicas de homogeneidad e isotropía de Robertson-Walker, además de basarse en la física de altas energías, extrapolada a altísimas temperaturas. Como decíamos, este modelo fue aceptado como estándar desde los años 70 del pasado siglo (con el Premio Nobel otorgado el 1978 a Penzias y Wilson quedó claramente confirmada su aceptación universal) por dar razón de la armonía que descubre entre los *tres hechos cósmicos*<sup>404</sup>: expansión del universo, nucleosíntesis primordial y radiación cósmica de fondo.

La expansión del universo fue descubierta por Edwin P. Hubble (1889-1953) al final de los años 20 del siglo pasado. Hubble, analizando los espectros luminosos de todo un conjunto de galaxias, descubrió que las rayas espectrales de la mayor parte de ellas estaban corridas hacia el rojo respecto a las de nuestros átomos terrestres. Hubble interpretó sus observaciones como una proporcionalidad entre la velocidad de alejamiento de las galaxias y su distancia a nosotros. Si las velocidades son proporcionales a las distancias, todas esas galaxias han tardado lo mismo en salir de un centro común. Ese tiempo de la expansión sería la *edad del universo*, estimada en 13700Ma, como hemos dicho.

El segundo *hecho cósmico* es el de la nucleosíntesis primordial. Conocida espectralmente la abundancia relativa de elementos en el universo (75% H, 25% He,  $10^{-10}$  Li...), físicos nucleares propusieron en los años cuarenta del s.XX mecanismos de nucleosíntesis, o formación de los núcleos de esos elementos a partir del simple protón o núcleo de hidrógeno. Se sabía bien que el Sol realiza continuamente esa fusión de núcleos de hidrógeno en helio. Pero, resulta inconcebible que ese 25% de He en el universo provenga de esa fusión nuclear en estrellas aisladas. Por lo tanto, se requería una nucleosíntesis primordial del He y otros elementos ligeros mucho más abundante, realizada en todo el universo, durante un estado inicial del universo muy denso y muy caliente. Así nació la idea del *Big Bang caliente*.

Aunque fue el astrofísico y sacerdote católico belga Georges Henri J. E. Lemaître (1894-1966) quien puso los cimientos de la *Teoría del Big Bang*, sin embargo fueron el astrónomo ucraniano Georgiy A. Gamow (1904-1968) y su colaborador, el cosmólogo americano Ralph A. Alpher (1921-2007), quienes consideraron la cuestión térmica al modelo del *Big Bang* al estudiar en 1948 cómo sería la radiación térmica correspondiente a ese estado inicial, tras la enorme expansión ulteriormente sufrida por el universo hasta

---

<sup>403</sup> Paradójicamente, el nombre de la teoría no se lo dieron los científicos que la postulaban o defendían, sino uno de sus mayores opositores, Fred Hoyle, quien en un programa de radio de la BBC en 1949 se refirió a esa teoría despectivamente con el mote *big bang*.

<sup>404</sup> Cfr. DONCEL 2003, 11-13.

nuestros días. Esa expansión habría enfriado enormemente la radiación, que debería permanecer en nuestros días como radiación térmica, que calculaban que debía ser de unos 5 grados de temperatura absoluta (K). Ese *fósil* de la radiación térmica inicial debería aparecer por todo el universo, como radiación electromagnética con una distribución de frecuencias dada por la curva espectral de Planck.

Hemos de añadir a éstos un tercer hecho: la radiación cósmica de fondo. En 1965 Arno Penzias y Robert Wilson, técnicos de la compañía Bell-Telephone-Telegraph, descubren un ligero ruido de fondo que perturbaba su telefonía inalámbrica. El ruido resultaba inevitable y parecía debido a una misteriosa radiación electromagnética, idéntica en todas partes. Poco más tarde, R. H. Dicke y sus colaboradores de la Universidad de Princeton interpretaron como tal la radiación descubierta por Penzias y Wilson, y mediante medidas precisas de su curva espectral determinaron la temperatura correspondiente de 2.73K, que resultaba siempre la misma independientemente de la dirección de procedencia. Esta radiación de fondo se consideró un argumento sólido de la cosmología del *Big-Bang caliente*. No obstante, su total isotropía, que representaba fosilizada la total homogeneidad del universo en un estadio inicial de centenares de millones de años, presentaba dificultades para explicar el origen de las galaxias. Sin embargo, en 1992 la sonda espacial COBE (*COsmic Background Explorer*), equipada con sofisticados detectores de microondas capaces de analizar la radiación cósmica de fondo, proveniente de seis mil zonas angulares del universo extragaláctico, sorprendió a los cosmólogos con un primer “mapa cósmico”, en el que se apreciaban amplias zonas angulares en las que la temperatura correspondiente a la radiación de fondo era unas pocas millonésimas de grado más elevada que en el resto. Tales anisotropías se interpretan como el reflejo fosilizado de estructuras iniciales del universo, que permitirían explicar la formación de galaxias, estrellas, planetas... Esta importante investigación fue premiada con el Premio Nobel de Física en el año 2006.

En resumen, según este modelo y con las simplificaciones de Robertson-Walker, el universo se está expandiendo con un ritmo de 71km/s/Mpc<sup>405</sup> y esta expansión comenzó hace unos 13700Ma y generó fluctuaciones que fueron creciendo hasta formar las galaxias. Además, también aporta el dato de la temperatura de la radiación de fondo (2.73K), que es el residuo fósil de la radiación que existió en el pasado.

No obstante, aunque el modelo del *Big Bang caliente* reconstruye las fases de la evolución del universo, sin embargo ignora lo anterior al *tiempo de Planck* ( $5.39 \cdot 10^{-44}$ s). Así, pues, este modelo es una reconstrucción teórico-conjetural, es decir, sin base experimental, al menos hasta la centésima de segundo.

A continuación, se presentan los estadios del universo que predice este modelo en función del descenso de temperatura e indirectamente del tiempo, en relación con las transiciones de fase que separan las diversas interacciones a partir del *tiempo de Planck*. Metodológicamente, hemos dividido los estadios de la evolución cósmica en dos fases. La primera fase —que exponemos a continuación— está constituida por las etapas que van desde el *Big Bang* a la nucleosíntesis primordial. Esta era estuvo dominada por la radiación.

---

<sup>405</sup> Mpc: megaparsec (distancia equivalente a 3,26 millones de años luz). Un año luz son  $0.946 \times 10^{16}$ m.

Hasta el *tiempo de Planck* no hay distinción entre las fuerzas físicas fundamentales, sólo existe una interacción supersimétrica cuántico-relativista, que es indescriptible. Esta fuerza fundamental, que mantenía unificadas las cuatro fuerzas físicas fundamentales que conocemos, dio lugar a la teoría llamada GUT (*Grand Unification Theory*), Teoría de la Gran Unificación. En este estadio la temperatura fue enormemente alta, mayor de  $1.2 \times 10^{29}$  K.

Seguidamente, con la transición a la etapa GUT se inicia la separación de la interacción gravitacional de esa fuerza fundamental unificada, es decir, se produce el desacoplo de la gravitación relativista y de la interacción cuántica. Esta etapa termina con la separación de las interacciones nuclear fuerte y electrodébil a  $10^{-35}$  s del *Big Bang*. En este estadio tenemos una especie de *caldo* o *sopa cósmica* de partículas elementales y primitivas, formada por quarks<sup>406</sup> y antiquarks libres, leptones<sup>407</sup> y antileptones, y bosones<sup>408</sup> intermediarios GUT. En este estadio se conjetura que habría un pequeñísimo exceso de 1 sobre mil millones de partículas de materia –quarks y leptones– sobre los de antimateria – antiquarks y antileptones–. El universo se fue expandiendo y enfriando y, a la vez, se van separando las interacciones de esa fuerza fundamental unificada. Esta etapa termina a una temperatura de  $10^{28}$  K.

A continuación, la evolución del universo pasa por la transición electrodébil, en la que sigue con la separación de las interacciones, particularmente, se separa la fuerza electrodébil, que unificaba las interacciones electromagnética y nuclear débil. En esta etapa, pues, se produce el desacoplo de la interacción electromagnética y la interacción nuclear débil a los  $10^{-12}$  s del *Big Bang*. En este mismo estadio tendría lugar también la bariogénesis o asimetría bariónica, a saber, la cantidad de bariones<sup>409</sup> sería mayor que la de antibariones, lo cual produciría un resto de bariones (materia) después de la aniquilación entre ambos tipos de partículas. Esta materia residual es la que daría lugar al universo actual. En este estadio, la temperatura va disminuyendo, aunque todavía sería superior a  $1.2 \times 10^{15}$  K.

La transición a la siguiente etapa pasa por la rotura de la supersimetría electrodébil a  $10^{-8}$  s, que produciría ya la separación total de las fuerzas físicas fundamentales (gravedad, electromagnética, nuclear fuerte y nuclear débil), tal como las conocemos hoy. Esto se produciría a una temperatura superior a  $2.4 \times 10^{12}$  K. En este estadio, tenemos una *sopa cósmica* constituida por un plasma de quarks y gluones.

La etapa que sigue podemos llamarla época de los hadrones<sup>410</sup>, puesto que en ella se forman estas partículas, después de la transición QCD (*Quantum Chromo-Dynamics*), a  $10^{-5}$  s del *Big Bang*. El surgimiento de estas partículas se da gracias a que el plasma de quarks y gluones se enfría hasta el orden de  $10^{13}$  K, punto en que pueden formarse bariones tales

<sup>406</sup> En Física de partículas, los quarks, junto con los leptones, son los constituyentes fundamentales de la materia. La combinación de varios quarks forman las partículas subatómicas, tales como protones y neutrones.

<sup>407</sup> De la familia de los leptones, cabe destacar el electrón, el muón y el neutrino.

<sup>408</sup> Los bosones más conocidos son el fotón y el gluón.

<sup>409</sup> Los bariones son una familia de partículas subatómicas formadas por tres quarks. Como hemos visto antes, los más representativos, por formar el núcleo del átomo, son el neutrón y el protón.

<sup>410</sup> En la clasificación de los hadrones encontramos a los mesones, quarks y antiquarks, y bariones. Una clase de bariones son los nucleones, de los cuales destacan el protón y el neutrón.



como protones y neutrones, por confinamiento de tres quarks (y los antibariones, de tres antiquarks). Al descender la temperatura, las parejas, por ejemplo, de protón-antiprotón se aniquilan en electrón-positrón o en dos fotones, con lo que desaparecen los antinucleones, y sólo queda el exceso (de 1 sobre mil millones) de nucleones libres, correspondiente al exceso de quarks sobre antiquarks.

Siguiendo este enfriamiento, a  $3 \times 10^{10}$  K y entre 0.1s y 1s del *Big Bang*, los hadrones y antihadrones se aniquilan análogamente a la etapa anterior, siendo ahora los leptones las partículas dominantes de la materia. En este estadio se produce también el desacoplo de los neutrinos.

A continuación, igualmente como antes, los leptones y antileptones también se aniquilan, quedando un resto de leptones. Así, en esta etapa aparecen los electrones libres a 1s después del *Big Bang* y a una temperatura de  $1.2 \times 10^{10}$  K.

Por último, la etapa previa a la nucleosíntesis primordial, situada a más de 10s del *Big Bang*, está dominada por los fotones, que interaccionarán con protones y electrones. La *sopa cósmica* estaría constituida ya en este estadio por protones, neutrones, electrones y fotones.

La segunda fase de la evolución cósmica que describimos ahora comienza con la nucleosíntesis primordial. Esta era está dominada por la materia. La etapa de la BBN (*Big Bang Nucleosynthesis*<sup>411</sup>, como se la denomina) tiene lugar a los 3 minutos del *Big Bang*. Debido a la expansión del universo, éste se fue enfriando y hacia una temperatura de  $1.2 \times 10^{10}$  K los neutrones se integraron dentro de los núcleos. Como resultado, además de H, surgieron en ese plasma primordial núcleos ligeros de D (isótopo del H), He<sup>3</sup>, He<sup>4</sup>, Li<sup>7</sup> y Be<sup>9</sup>, por fusión de H. El resto de elementos más pesados no se formaron en este estadio sino más tarde con la nucleosíntesis estelar, debido a la imposibilidad de formar núcleos estables de más de cinco u ocho nucleones.

Consiguientemente, tiene lugar la etapa de recombinación, es decir, la formación de átomos de helio a partir de hidrógeno atómico, que se produjo a los 370000 años del *Big Bang*, tras la transición del plasma de bariones, electrones y fotones a gas. En este estadio de evolución del universo se desacopla la radiación cósmica de fondo —que es la que vemos hoy—, el universo es eléctricamente neutro y su expansión empieza a acelerarse. Esto ocurre a la temperatura notablemente más baja de 3120K (=2847°C). Además, el alto grado de isotropía de esa radiación de fondo muestra que el universo era muy homogéneo en esa etapa.

Debido a la transición a expansiones más aceleradas, se llega a la etapa de la formación de protogalaxias. Las nubes de gas hidrógeno y helio se condensaron en estrellas, que produjeron por fusión nuclear los bioelementos C, N, O... hasta el Fe en sus núcleos (nucleosíntesis estelar). Esa abundancia de C y O que tuvo lugar a la vez exige una sintonía muy fina entre los valores de las constantes físicas, por eso se la denomina en física teórica *fine-tuning*. Posteriormente, esas estrellas de primera generación habrían explotado (supernovas) y sus restos se habrían expandido por el espacio originando sistemas masivos de estrellas, nubes de gas, polvo... que dieron lugar a las galaxias, y entre éstas, la Vía Láctea con

---

<sup>411</sup> Cfr. GORBUNOV & RUBAKOV 2011, cap.1.

nuestro sistema solar<sup>412</sup>. En estas explosiones, enormemente energéticas, se formaron los elementos químicos de número atómico superior al del Fe. Esto ocurrió hace del orden de  $10^9$  años después del *Big Bang*, cuando la temperatura sólo era de 373K (=100°C). Finalmente, después de 13700Ma del *Big Bang* llegamos a la situación actual del universo, en que encontramos una temperatura residual de 2.73K, correspondiente a la radiación cósmica de fondo.

No obstante, como toda teoría, el *Hot Big Bang* tiene también sus escollos. Sin embargo, éstos fueron explicados por un complemento posterior a la teoría del *Big Bang caliente*: la *Teoría del Universo Inflacionario* del cosmólogo americano Alan H. Guth (1947- ). Guth sostiene que unos  $10^{-35}$ s después del *Big Bang*, el universo entró en un estado de expansión acelerada hasta que pudo escapar de él.

Por otro lado, como resultado de los importantes adelantos técnicos, a finales del s.XX y principios del s.XXI se han logrado enormes avances en cosmología, originando el denominado *Modelo Cosmológico Estándar* o  $\Lambda$ -CDM ( *$\Lambda$ -Cold Dark Matter*). Dos importantes aspectos de este modelo cosmológico a considerar son: (i) que hay algo preexistente que es lo que explota; y (ii) que materia, espacio y tiempo son indisolubles, es decir, que con la explosión primigenia no sólo se configuró la materia, sino que también se originaron el tiempo y el espacio, quedando desde entonces indisolublemente unidos a todos y a cualquier fenómeno natural.

Este modelo nos dice que el universo tiene una historia y que las galaxias más lejanas estuvieron, en términos generales, en fases evolutivas anteriores a las más próximas; y que el grado de estructuración de la materia que vemos en el universo próximo es muy superior al que debió de existir en etapas anteriores. Así, pues, el modelo  $\Lambda$ -CDM supone la existencia de grandes cantidades de materia y energía desconocidas.

Este modelo se ha visto confirmado por varias observaciones de materia y energía oscuras<sup>413</sup> en el universo. Así, estas observaciones son otro complemento al modelo del *Big Bang caliente*. Como hemos visto, en los primeros momentos, el universo estaría constituido por una energía (radiación electromagnética) muy densa, quarks y leptones con sus correspondientes antipartículas, y quizá también otras partículas que aún no conocemos. La temperatura y densidad de energía-materia en esos primeros instantes del universo serían elevadísimas, pues en la primera centésima de segundo se ha calculado que la temperatura era de  $10^{11}$ K, siendo su composición y estructura uniformes y homogéneas. Posteriormente, ese estado energético se habría expandido y enfriado de forma exponencial, experimentando cambios de fase relacionados con las partículas elementales. Más tarde, en una etapa de esa expansión —que se ha estimado en  $10^{-30}$ s—, los componentes materiales del universo (los

---

<sup>412</sup> Cfr. GUERRA 2011, 19-32.

<sup>413</sup> La materia oscura es aquella hipotética materia que no emite suficiente radiación electromagnética para poder ser detectada con los medios actuales, pero que su existencia se puede deducir a partir de los efectos gravitacionales que causa en la materia visible. La energía oscura es una forma de energía que estaría presente en todo el espacio, produciendo una presión que tiende a acelerar la expansión del universo, resultando en una fuerza gravitacional repulsiva. Igualmente como la materia oscura, la naturaleza de la energía oscura es, hoy por hoy, desconocida.

quarks) no se podían unir para formar los bariones, debido a la alta densidad de energía (fotones); así que quedaron en forma de un plasma de quarks y gluones (partículas de intercambio nucleares) en movimiento continuo.

Con el crecimiento de tamaño del universo, la temperatura del mismo habría descendido. A cierta temperatura, y debido a un cambio de fase, los quarks y gluones se combinarían para formar los bariones, a los  $10^{-6}$ s. A temperaturas aún más bajas, se produjeron nuevos cambios de fase, en los que se originaron las cuatro fuerzas fundamentales (gravedad, electromagnética, nuclear fuerte y nuclear débil)<sup>414</sup> y las partículas fundamentales de la materia (protones, neutrones y electrones).

Además, cabe añadir que la materia conocida (quarks y leptones) solo forma el 4% del contenido del universo. Desde hace poco, gracias al estudio observacional de cúmulos de galaxias se sabe que un 23% del contenido del universo está formado por *materia oscura*, y el 73% restante, por *energía oscura*.

Así pues, en lugar de una materia eterna y necesaria, fundamento absoluto y explicación definitiva de la realidad –según el materialismo clásico–, tenemos una materia contingente y con fecha de inicio. La materia conocida es superviviente de grandes aniquilaciones cósmicas entre materia y antimateria en forma de quarks y antiquarks, mucho antes de que existieran bariones y aún antes de las transiciones de fase que crean las cuatro interacciones y de la energía de fusión de la radiación cósmica de fondo. Pero, si materia y antimateria hubieran estado completamente simétricas entre sí en el universo, éste estaría constituido solo por luz. Como dice Jou<sup>415</sup>, sería un universo matemáticamente perfecto, pero *sin conciencia*.

De este modo, podemos dividir los sistemas cosmológicos en dos grupos: los que admiten un principio absoluto del universo y los que específicamente lo rechazan. Es evidente que los del primer grupo (por ejemplo, el modelo del *Big Bang*) son compaginables con el concepto tradicional de creación de la materia; en cambio, los del segundo grupo (por ejemplo, el modelo del estado estacionario) o reemplazan la creación inicial de la materia por la creación continua de la misma, o bien rechazan en absoluto la creación de la materia.

Las implicaciones metafísico-teológicas que de ello pueden seguirse, unas apuntan a la existencia misma del Creador del universo, y otras a la naturaleza y modo del acto de creación. Así, por ejemplo, el modelo del estado estacionario de Bondi, Gold y Hoyle exige la eternidad e infinidad de la materia en el universo, de lo que Hoyle y otros deducieron la negación del Creador. No obstante, este paso de la Física a la Metafísica, que hizo Hoyle al negar la existencia del Creador del universo, es una extrapolación inválida, puesto que –como

---

<sup>414</sup> A principios de los años 70 del s.XX se constató, matemáticamente, que si alguna de estas constantes hubiera tenido un valor un poco distinto, la abundancia de esos núcleos sería muy inferior. Por ejemplo, si la constante de gravitación fuese un poquito más pequeña, el universo se habría expandido tan rápidamente que no habría tenido tiempo para la formación de galaxias, y todo sería polvo de hidrógeno. Si la gravedad hubiera sido un poco más intensa, se habrían formado estrellas muy grandes que hubieran acabado como agujeros negros, y habrían “secuestrado” los núcleos pesados en su interior. En este caso, el universo sería un conjunto de agujeros negros (cfr. GUITTON, BOGDANOV & BOGDANOV 1992).

<sup>415</sup> Cfr. JOU 2014.

observa el P. Romañá<sup>416</sup>, S.J.– tal consecuencia no fluye de las premisas sino que es una deducción metafísica incorrecta, que nada tiene que ver con las teorías científicas, igualmente como la exige el 2º postulado del *materialismo dialéctico*, doctrina para la que “la única realidad del mundo es la materia y para Dios no hay lugar” (1º postulado del *materialismo dialéctico*).

Estas incorrecciones procedimentales –que se han de evitar– se producen cuando se mezclan o se trasladan los conceptos de las ciencias a la teología o la filosofía, provocando una confusión conceptual de significados. Esto mismo le ocurrió al astrofísico inglés Stephen Hawking cuando le asignó el mismo significado al término creación en Cosmología que en Metafísica, confundiendo el significado que tiene para ésta última (la inepción del ser) con el que le da la Cosmología (el inicio temporal del universo). Del mismo modo, pues, tampoco puede confundirse el concepto de creación continua en Cosmología (aparición de nueva materia en presencia de materia ya existente en el universo) con el de creación continua en Metafísica (conservación del ser).

Asimismo, como advierte el P. Romañá<sup>417</sup>, la pretensión de Hoyle de haber eliminado al Creador por haber formulado el *nuevo campo* (de creación), es confundir la causa de un fenómeno con el modo de producirse. Pues, ese *nuevo campo* o campo de creación, cuya existencia postulaba Hoyle, tiene que ser de naturaleza completamente distinta de la de los demás campos (gravitatorio, eléctrico...), pues éstos explican acciones y reacciones (causas y efectos) que se ejercen entre entidades preexistentes. Así, pues, mientras en todo campo hay interacción entre sus distintas partes, en el campo de creación de Hoyle, al excluir la causa o acción de esa creación, no ocurriría esto, puesto que la presencia de la materia preexistente no es causa de la creación de la materia nueva sino, a lo más, condición *sine qua non*. Entonces, la acción creadora, que se termina en la materia nueva creada, no se sabe de qué provendría.

A pesar de ello, Bondi apoya la opinión de Hoyle al decir en el capítulo XII de su *Cosmología*: “De ahora en adelante la cosmología nueva hace del concepto de creación un concepto físico; permite estudiarlo por métodos físicos, en tanto que hasta ahora las otras cosmologías se contentaban con enviar a la metafísica toda cuestión que pudiese formularse sobre este punto”<sup>418</sup>. Pero, como hemos visto en la primera parte de esta tesis, aunque Hoyle, Hawking, Bondi... pudieran llegar a describir, por medio de ecuaciones, según qué leyes se realiza la creación del cosmos y puedan llegar a predecirla, no podrán *nunca* dar la explicación de por qué, cuando tales condiciones se verifican, la creación se produce. Y no les quedará más recurso que remitirse a la Metafísica. Asimismo, léase el siguiente comentario que hizo el matemático inglés Prof. Henry Thomas Herbert Piaggio (1884-1967), colaborador de la prestigiosa revista *Nature*, en su recensión del libro *Energy and Matter* del médico australiano Dr. Ralph Lyndal Worrall (1903-1995), donde éste último hace una crítica beligerante a la teoría del Prof. Edward Arthur Milne (1896-1950), astrofísico y matemático inglés, que apareció en el número de la revista *Nature* del 15 de octubre de 1949:

---

<sup>416</sup> Cfr. ROMANÁ 1966, 197.

<sup>417</sup> Cfr. *ibid.*, 198.

<sup>418</sup> BONDI 1960, 140: “The steady-state theory differs from the theories so far discussed in that the problem of the origin of the universe, that is, the problem of creation, is brought within the scope of physical inquiry and is examined in detail instead of, as in other theories, being handed over to metaphysics”.

Las teorías físicas han de estar basadas por completo en la evidencia experimental y en la coordinación matemática de esta evidencia. Si están o no de acuerdo con la Teología o el materialismo dialéctico es algo impropio para juzgarlas. Los más de nosotros pensamos que fue monstruoso que las teorías astronómicas de Galileo fuesen condenadas por el Santo Oficio. Pero esto ocurrió hace trescientos años y ya está pasado de moda. En cambio lo que sí es alarmante es que las teorías astronómicas del Prof. Milne sean condenadas por el Dr. Worrall *porque la escala cinemática del tiempo de Milne involucra un presupuesto teológico, a saber, un principio del tiempo y una supuesta creación del Universo*. Esperamos que no vamos a tener que contemplar un nuevo No-santo Oficio con poder para obligar a retractarse de las teorías que puedan ser consideradas como base apta para la Teología<sup>419</sup>.

Hemos visto, pues, cómo la *Teoría del estado estacionario* surge de una mentalidad materialista y atea sobre la creación continua. Sin embargo, como señala el P. Romañá, esa creación continua de Hoyle tiene que ser, necesariamente, una producción (creación) de la materia tan *ex nihilo* como la producción (creación) global de la materia en un momento inicial del universo (*Teoría del Big Bang*), puesto que tanto Hoyle como Bondi y Gold no pueden explicar cómo aparece esa nueva materia que se añade a la existente en la creación continua más que diciendo que la nueva materia aparece donde antes no había absolutamente nada<sup>420</sup>. Además, esa producción *ex nihilo* de esa materia nueva exige, por el Principio de Causalidad, un Creador para que no se dé un efecto sin causa. Por lo tanto, como escribía con razón en 1950 el físico y filósofo de la ciencia inglés Herbert Dingle (1890-1978), sobre la teoría de Hoyle: “La hipótesis de la creación continua de materia nos exime, es verdad, de postular un único milagro inicial, pero a condición de que admitamos una serie continua de ellos”<sup>421</sup>.

## 6.2 La evolución de la vida

Hace 4650Ma, nuestro Sol nació como una estrella de una nueva generación en la galaxia de la Vía Láctea. Los planetas empezaron a formarse a partir del disco de polvo y gas que rodeaba al joven Sol. Probablemente, la Tierra, empezó a partir de granos de polvo en ese disco, desarrollándose como una bola que se construía mediante colisiones y que se mantenía unida gracias a la gravedad. Las medidas de la radiación de elementos radiactivos en los meteoritos, que son restos de los materiales que formaron el sistema solar, indican que

---

<sup>419</sup> PIAGGIO 1949, 635: “theories concerning physics should be based entirely on the experimental evidence available and the mathematical co-ordination of this evidence. Whether these theories agree or not with theology or dialectic materialism is entirely irrelevant. Most of us think it was monstrous that Galileo’s astronomical theories were condemned by the Holy Office. However, this was more than three hundred years ago, and is now obsolete; but it is alarming that Prof. E. A. Milne’s astronomical theories are condemned by Dr. Worrall on the ground that *Milne’s kinematical time-scale involves a theological assumption, namely, a beginning of time at a supposed creation of the universe* (WORRALL 1948, 113). Let us hope that there will never arise a new Unholy Office, with power to force recantation of scientific theories which are considered likely to support theology”.

<sup>420</sup> Debido a los postulados de su modelo del estado estacionario, ésta es la única explicación que pueden dar para que la densidad media del universo se mantenga invariable, puesto que niegan la posibilidad de que la aparición de la nueva materia sea fruto de interacciones entre partículas preexistentes o bien de una conversión de la energía que contienen esas partículas en materia.

<sup>421</sup> DINGLE 1950, 456-457: “It [continuous creation’s hypothesis] exempts us from having to postulate a single initial miracle on condition that we admit a continuous series of miracles”.

nuestro planeta se formó hace 4600Ma. La primera Tierra continuó desarrollándose mediante un continuo bombardeo de cometas. Empezó a calentarse debido a este bombardeo, y también debido al calor radioactivo interno. El hierro se hundió hacia el centro y los minerales menos pesados migraron hacia la superficie. Los cometas transportaban grandes cantidades de hielo a la Tierra, contribuyendo a la formación de los océanos. También trajeron materia orgánica que pudo contribuir a la emergencia de la vida. Hace 4000Ma, el bombardeo se hizo más lento, se desarrolló la corteza, la superficie se había enfriado, se habían formado los mares, y surgió la primera atmósfera<sup>422</sup>.

Como vemos, nuestra galaxia, la Vía Láctea, está llena del conjunto de materiales para producir la vida durante generaciones de estrellas. Actualmente, los científicos han sido capaces de identificar moléculas orgánicas complejas y aminoácidos en nubes interestelares. Este material llegó a la Tierra introducido en cometas. El astrofísico inglés John R. Gribbin (1946- ) lo explica así: “La materia prima a partir de la cual se formaron las primeras moléculas vivas en la Tierra, fue traída a su superficie en minúsculos granos de material interplanetario, que en el corazón helado de cometas fueron preservados de entre los residuos interestelares de la nube molecular gigante, a partir de la cual se formó el Sistema Solar”<sup>423</sup>.

Ahora bien, la probabilidad de que una estrella adecuada tenga un planeta a la distancia adecuada, y adecuado también para la vida, se estima en 2/100000. Además, hace falta también una estabilidad climática, que en la Tierra es debida, en parte, a la Luna; pues, si la Tierra no tuviera la Luna, la inclinación de su eje variaría caóticamente, lo que implicaría una gran inestabilidad climática que dificultaría la existencia de vida en la superficie de la Tierra. Así, la probabilidad de existir un planeta como la Tierra es, pues, bastante inferior a 2/100000.

Aunque, a día de hoy, no se sabe exactamente cómo surgió la vida, sí sabemos que ésta tuvo lugar gracias al surgimiento de las biomoléculas (moléculas complejas compuestas principalmente por C, H y O, junto con nitrógeno (N), fósforo (P) y azufre (S), entre otros elementos químicos). Luego, durante una fase de enfriamiento lento de los planetas, con altas presiones y temperaturas moderadas, se formaron moléculas inorgánicas simples, como silicatos o carbonatos, gracias a los enlaces químicos. Estas moléculas primarias eran necesarias para el siguiente paso evolutivo: la formación de moléculas complejas.

Pero, hay otros factores planetarios que considerar para el surgimiento de la vida en la Tierra, como la necesidad de una protección contra la radiación cósmica. Así, la vida no empezó a surgir en la superficie de la Tierra hasta que no hubo una capa de ozono (O<sub>3</sub>) que absorbiera las radiaciones ultravioletas. Así, pues, al cabo de varios billones de años, la atmósfera de la Tierra, originalmente compuesta por metano (CH<sub>4</sub>), hidrógeno (H<sub>2</sub>),

---

<sup>422</sup> Cfr. EDWARDS 2004, 11.

<sup>423</sup> GRIBBIN 2001, 178: “The raw material from which the first living molecules were assembled on Earth was brought down to the surface of the Earth in tiny grains of interplanetary material, preserved in the frozen hearts of comets from the interstellar debris of the giant molecular cloud from which the Solar System formed”.

amoníaco ( $\text{NH}_3$ ) y dióxido de carbono ( $\text{CO}_2$ ), se convirtió en un lugar rico en oxígeno ( $\text{O}_2$ ), gracias a la fotosíntesis producida por cianobacterias.

Sin embargo, para conseguir materia viva, hacen falta moléculas que contengan información y que puedan dirigir su propia replicación o reproducción. Estas biomoléculas son los compuestos químicos que se producen naturalmente en los organismos vivos. Los tipos principales son los carbohidratos, aminoácidos y proteínas, polisacáridos, lípidos y ácidos nucleicos (ARN y ADN), y a menudo están formados por largas cadenas.

Pero, para abordar la relación entre materia y vida, se debe tener en cuenta la emergencia de nuevas propiedades, funcionalidades y potencialidades en función de la estructura. Es decir, una molécula tiene propiedades muy distintas de las de sus componentes por separado.

Esas biomoléculas se combinaron entre sí y desarrollaron las estructuras de las membranas de superficie. Hace entre 3800 y 4100Ma, aparece una nueva estructura a partir de ellas: la célula. Una célula es más que la simple suma de sus constituyentes; es decir, el todo es más que la suma de las partes. La célula tiene un nivel de complejidad muy alto y tiene capacidad de crecimiento y autorreproducción. Vemos, pues, cómo sigue esa dinámica creativa primera, aunque ahora de forma distinta. Ahora, las leyes que describen esta etapa de la evolución del universo son las leyes de la química y la biología. No obstante, en ellas sigue vigente la formación de estructuras cada vez más complejas y con propiedades emergentes. Los primeros fósiles que tenemos de seres vivos son los estromatolitos, estructuras que se formaban cuando las bacterias depositaban laminillas configuradas a partir de granos minerales. Existe evidencia de señales de vida, encontradas en el carbón de las rocas de Groenlandia, datado en 3850Ma.

Inicialmente, las células eran simples procariotas, es decir, sin núcleo. Pero, más tarde, hace 1400Ma aparecieron células más sofisticadas, con núcleo (eucariotas). Y, aún más tarde, hace 700Ma, surgieron sobre la Tierra los organismos pluricelulares, que podían utilizar oxígeno para producir energía, comenzando la especialización de las células, cuya agrupación forma un tejido. Y diferentes tipos de tejidos forman un órgano que efectúa una función particular. Varios órganos funcionando conjuntamente conforman un organismo, que tiene almacenada toda su información en el ADN, situado en el núcleo de las células, y que constituye el genoma. La información del ADN se traduce en proteínas por medio de un código genético; y esta información genética se transfiere parcialmente a los descendientes.

Los primeros animales pluricelulares, que aparecen en la relación de fósiles hallados, son la fauna Ediacara, de hace 580Ma. Los fósiles nos dan información de una maravillosa explosión de formas de vida en el mar, durante el período Cámbrico (545-495Ma atrás), al tiempo que los animales crecían en tamaño y desarrollaban caparazones y esqueletos. Hace unos 375Ma, los primeros vertebrados se trasladaron a tierra firme. Hubo una gran extinción de vida hace 248Ma, en la cual se perdió el 90% de las especies marinas. A continuación, hubo un período durante el cual la vida floreció, con los dinosaurios, los reptiles voladores, los reptiles marinos y los mamíferos. Fueron los períodos Triásico (248-206Ma atrás) y Jurásico (206-144Ma atrás). Los pájaros y las plantas fanerógamas aparecieron al principio del período Cretáceo (144-65Ma atrás). Al final de este período, hace 65Ma, probablemente debido al impacto de un gran cometa, los dinosaurios, junto con más de la mitad de las

especies vivientes de la Tierra, desaparecieron. La extinción de los dinosaurios dejó hábitats que fueron ocupados por los mamíferos. Éstos proliferaron y se diversificaron. Aparecieron los primates, los caballos, y los mamíferos marinos<sup>424</sup>.

Como puede verse, la aparición de niveles superiores de vida surge como resultado de agregaciones cooperativas, que a su vez, competirán entre sí. La cooperación de células procariotas da lugar –como nos mostrará Lynn Margulis más adelante– a las células eucariotas. La cooperación entre éstas dio lugar a agregados pluricelulares indiferenciados, que llegarán a ser organismos pluricelulares diferenciados. Vemos, pues, cómo la evolución va avanzando fragmentariamente. Así, todos los organismos vivos comparten la misma estructura celular y el mismo código genético, lo cual representa una sólida evidencia de que todos los organismos vivos comparten un ancestro común, a partir del cual todos ellos evolucionaron<sup>425</sup>.

Hemos visto cómo la evolución de la vida en la Tierra se ha prolongado, al menos, durante 3000Ma, y, afortunadamente, todavía hoy continúa. Se han hallado registros fósiles antiguos en rocas sedimentarias, es decir, en rocas que se han formado en el fondo de los lagos o del océano. Los depósitos sedimentarios se forman continuamente por alteración de las rocas que están expuestas al aire y a la humedad, proceso que conduce a la fragmentación de los materiales superficiales de la corteza terrestre. A continuación, el aire y el viento se encargan de transportar los fragmentos a niveles inferiores situados en el fondo de los lagos y océanos. Los depósitos sedimentarios incluyen también productos procedentes de la actividad biológica, consistentes en compuestos bioquímicos producidos por los organismos vivos, y en fósiles microscópicos y macroscópicos. Todos estos materiales son depositados y comprimidos hasta formar capas estratificadas de rocas en un proceso que dura largos períodos de tiempo geológico.

Las rocas sedimentarias constituyen una capa relativamente delgada en la superficie terrestre ya que su grosor es por término medio de 2.5km. Esta capa muestra un gradiente de la composición y contiene importante información acerca de nuestro pasado. Poco después de la solidificación de la corteza terrestre (hace aproximadamente 4600Ma), se puso en marcha el proceso de erosión por parte del agua y del aire, y se inició también el proceso de sedimentación. Es posible datar cada capa mediante el empleo de varias técnicas según distintos tipos de radiactividad. Los depósitos sedimentarios más antiguos se han localizado cerca de la frontera de Sudáfrica con Suazilandia, en el *Transvaal central*. La zona de *Barberton Mountain* (Sudáfrica) abarca unos centenares de kilómetros cuadrados de terrenos geológicos extremadamente importantes, incluyendo las rocas de Onverwacht, depositadas hace aproximadamente 1700Ma<sup>426</sup>.

Como vemos, pues, la Teoría de la Evolución está también fundada sobre los conocimientos geológicos. El largo período de tiempo desde la formación de la Tierra permite ubicar los seres vivos en una evolución progresiva donde el efecto a largo plazo

---

<sup>424</sup> Cfr. EDWARDS 2004, 11-12.

<sup>425</sup> Cfr. LOZANO 2011.

<sup>426</sup> Cfr. HOYLE & WICKRAMASINGHE 1982.



permite variaciones importantes. Cabe decir que los seres vivos se inscriben en un ambiente preciso, donde el estudio ecológico ha llevado a tener en cuenta la importancia de las condiciones de vida. Así, el medio ambiente da las posibilidades e impone las constricciones. En caso de modificación del medio ambiente, los seres vivos deben adaptarse, cambiar o extinguirse. Otra serie de hechos los proporciona la embriología, que permite revelar los mecanismos internos de regulación y de programación del ser vivo. Pero, todos estos hechos del proceso evolutivo se deben interpretar; y su interpretación se funda en los principios de otro orden, el orden filosófico. Estos principios fundantes se configuran en una filosofía de la naturaleza.

No obstante, debemos recordar lo que dijo el premio Nobel de Física de 1998, Robert B. Laughlin (1950-) en su autobiografía: “Soy carbono, pero no necesito haberlo sido. Tengo un significado que trasciende a los átomos de los que estoy hecho”<sup>427</sup>.

Como hemos visto ya, el descubrimiento de la expansión del universo, hacia el año 1929, introdujo la idea de un universo dinámico. Pero, setenta años antes, la teoría de la evolución biológica ya había introducido la idea de un dinamismo global de la vida, con una historia y una diversificación de las especies, y la geología había preparado esta idea con el concepto de un dinamismo de la Tierra. Todo, pues, parece estar sometido al cambio.

Así pues, como la define Jacques Monod<sup>428</sup>, la vida es un proceso de morfogénesis espontáneo y autónomo que reposa en las propiedades de reconocimiento de las proteínas, que dan lugar a una aparición de orden, de diferenciación estructural, a partir de una mezcla desordenada de moléculas individualmente desprovistas de toda actividad. Este surgimiento de la complejidad es posible por la información que ya estaba presente, pero sin expresar, en los componentes proteínicos. La capacidad que tienen los ácidos nucleicos para autorreplicarse es lo que posibilita que las perturbaciones no solo no destruyan las estructuras presentes, sino que permitan el surgimiento, a través de las mutaciones, de novedades capaces de mantenerse y reproducirse, y de dar lugar, por tanto, a la evolución de las formas vivas.

### 6.3 La Teoría de la Evolución de Darwin

La doctrina de la evolución supone que la realidad entera o, cuando menos, ciertas realidades, tal como las especies animales, no son estáticas, o no siguen patrones inmutables y eternos. Algunas manifestaciones del pensamiento chino e indio admiten que hay algún principio último del cual han ido surgiendo todas las cosas.

Varios filósofos se manifestaron en favor de la idea de Aristóteles de que las plantas, los animales y los seres humanos se han originado —o ido originando— a partir de principios y fuerzas vitales básicas (doctrina de la *dýnamis*). Sin embargo, Platón e incluso Aristóteles influyeron grandemente sobre la concepción estática y fijista del mundo y de las especies orgánicas, que duró, prácticamente, hasta el Renacimiento.

---

<sup>427</sup> LAUGHLIN 1998: “I am carbon, but I need not have been. I have a meaning transcending the atoms from which I am made”.

<sup>428</sup> Cfr. MONOD 1981.

Aristóteles y Platón promovieron este infinito entramado de cosas que se suceden en el espacio. Los principios de plenitud y eternidad conforman ese entramado. Plenitud significa diversidad, representa la multiplicidad de formas vivas que pueblan la Tierra. Cualquier objeto capaz de existir lo hace realmente, así lo expresa el concepto platónico. Y el principio aristotélico de eternidad establece la correspondencia entre objetos naturales, predice el solapamiento de una especie y sus vecinas, diferenciándose por detalles que colocan a una delante de la otra, componiendo una sucesión de seres cada vez más dotados de vida y movimiento, más complejos.

En consecuencia, esta cadena espacio-temporal representa un modelo teleológico dirigido por la perfección orgánica que, restringido al ámbito terrestre, culmina con el hombre y, como teoría cosmogónica, invade el espacio sideral teniendo a Dios como principio y fin.

Como sostiene Galera<sup>429</sup>, esta imagen platónico-aristotélica atrae por la simplicidad y verosimilitud de su hipótesis, y posee la versatilidad necesaria para adecuarse a las diferentes teorías que sobre el origen de las especies han formulado los naturalistas a lo largo de la historia: fijismo, transformismo y evolucionismo.

### 6.3.1 Antecedentes de la Teoría de la Evolución

En los siglos XVI-XVIII surgieron las doctrinas evolucionistas, en particular, las teorías concernientes al desarrollo del universo y a la evolución del sistema solar. La astronomía, la geología y la paleontología contribuyeron a la difusión de ideas evolucionistas. Éstas se desarrollaron a lo largo de varias líneas. Veamos las principales:

- (a) Antes del s.XIX, se originaron las *doctrinas ontogenéticas* que explicaban cómo de un germen puede emerger un organismo entero. Leibniz había puesto ya de relieve que la diferencia entre el germen y el organismo adulto parece muy grande sólo cuando no se tienen en cuenta las fases intermedias según la ley de continuidad.

Durante el s.XVIII se discutió mucho sobre cómo tiene lugar efectivamente la evolución del organismo: si mediante epigénesis (sucesiva incorporación de partes); o mediante pre-formación (crecimiento de un organismo ya formado al principio, bien que en proporción más reducida). Se trataba de dar cuenta del proceso ontogenético.

La doctrina ontogenética pre-formista recibió el nombre de evolucionista por cuanto se suponía que había un auténtico desarrollo de lo previamente originado. Tal doctrina, además, fue siendo elaborada y refinada al considerarse que el germen no tiene que ser forzosamente un modelo en escala reducida del organismo adulto, sino simplemente contener las sustancias de las cuales va emergiendo el organismo adulto en relación con el medio.

- (b) Varias ideas surgidas a consecuencia de los trabajos de Carl von Linné (1707-1778), Cuvier (Georges L. C. F. Dagobert, Barón de Cuvier, 1769-1832) y Buffon (Georges L. Leclerc, Conde de Buffon, 1707-1788). Linné, en la 10ª edición de su obra *Systema*

---

<sup>429</sup> Cfr. GALERA 2001.

*naturae* (1758) extendió el sistema que había adoptado para las plantas a los animales, y fue el primero en colocar a los humanos en un sistema de clasificación biológica. Por otro lado, Cuvier presentó, especialmente en su obra principal *Le Règne animal distribué d'après son organisation...*, un sistema de clasificación zoológica desde el punto de vista morfológico fundado, en gran parte, en *datos paleontológicos*.

Como en todos estos casos se trata principalmente de taxonomías, en principio no se ocuparon mucho de la idea de evolución de las especies. Sin embargo, los trabajos de estos autores favorecieron considerar si ha habido o no cambios en las especies.

- (c) Contribuyeron también al surgimiento de la doctrina de la evolución las *ideas de desarrollo, evolución y progreso* introducidas en el s.XVIII y difundidas por varios filósofos de la Ilustración. Por ejemplo, la hipótesis de la derivación de todas las especies a partir de un número reducido de antepasados fue propuesta por el presidente de la Academia de Ciencias de Berlín, Maupertuis, y también por Diderot.
- (d) Hubieron en filosofía varios intentos de concebir la evolución en relación con un *devenir*, sea de carácter orgánico y humano o de carácter universal y cósmico. El devenir de carácter orgánico fue una de las ideas centrales en autores como Herder y Schelling, que contribuyeron a difundir las ideas de una evolución y progreso de formas a partir de formas primitivas. También la filosofía de Hegel, por su insistencia en el devenir (*Aufhebung*) y en el proceso contribuyó grandemente a la difusión de la idea de evolución.
- (e) Por último, cabe destacar, en gran medida, el *concepto de evolución* de Herbert Spencer (1820-1903). Spencer, siguiendo a Lamarck, definió “evolución” como la integración de la materia y la disipación concomitante del movimiento por la cual la materia pasa de un estado de homogeneidad indeterminada e incoherente a un estado de heterogeneidad determinada y coherente. Esto es lo que ocurre en la naturaleza. Lo que sucede en la sociedad sigue este mismo patrón. Así, puede hablarse, en este caso, de evolución cósmica o evolución universal, y no sólo de evolución biológica y sociológica (hoy lo llamamos cosmovisión holística). Spencer, pues, basa su cosmovisión particular en la asunción que la evolución cósmica conduce, con el tiempo, a un aumento de complejidad, a una combinación de mayor heterogeneidad y mayor armonía. Luego, Spencer aplicó el concepto de evolución, sobre todo, al ámbito social. Por ello, se le denomina, con acierto, padre del darwinismo social<sup>430</sup>.

Pero, el evolucionismo orgánico o transformismo se desarrolló, sobre todo, en el s.XIX. En muchos filósofos, la noción de evolución ha desempeñado un lugar central. Algunos de ellos como Nietzsche, Peirce o Dewey han entendido la evolución, principalmente, en un sentido orgánico. En muchos casos, la idea de evolución ha estado ligada a la de desarrollo de formas de alguna manera pre-existentes.

---

<sup>430</sup> (a) Cfr. PETERS & HEWLETT 2008, 44-46; (b) El principio central del darwinismo social es que la sociedad humana obedece las leyes de la naturaleza, las mismas leyes que Darwin identificó en la historia de la evolución biológica: la lucha por la existencia, la selección y la supervivencia del más apto.

En 1809, Lamarck publicó su *Philosophie zoologique*. En esta obra, Lamarck desarrolló una doctrina evolucionista que, influyó en bastantes autores, especialmente en Francia. Lamarck entendió la evolución como un proceso de aumento de complejidad y perfección, no gobernado por el azar.

Más tarde, en 1830, tuvo lugar una resonante polémica entre Cuvier y Étienne Geoffroy Saint-Hilaire (1772-1844). Se discutió sobre si había o no un plan orgánico en la formación de las especies. Geoffroy Saint-Hilaire defendió la idea de semejante plan orgánico, sobre todo, en su obra más famosa, *Filosofía anatómica*. Cuvier se opuso a ella. Geoffroy Saint-Hilaire defendió el llamado «uniformismo», principio según el cual los procesos naturales que actuaron en el pasado son los mismos que actúan en el presente, mientras que Cuvier defendió el llamado «catastrofismo».

El catastrofismo es una hipótesis que supone que la Tierra en sus inicios se formó súbitamente y de forma catastrófica. Este paradigma estuvo en vigor durante los ss.XVII-XVIII. Por tanto, Cuvier concibió la historia geológica como una historia señalada por “catástrofes”. En tales períodos se habría producido la extinción de las especies hasta entonces existentes y su sustitución por otras. Estas nuevas especies procederían de otras regiones del planeta que se habrían salvado de la catástrofe. Así explicaba Cuvier los vacíos estratigráficos del registro fósil, que no parecían permitir la inferencia de una continuidad de las formas orgánicas.

En este debate, pues, los datos geológicos y paleontológicos eran tan importantes como, y hasta más importantes que, las taxonomías orgánicas. El geólogo Charles Lyell (1797-1875) promovió y defendió el uniformismo en sus *Principles of Geology* (1830-1833) —que influyó grandemente sobre Darwin haciéndole cambiar su visión del mundo y siendo una inspiración fundamental para *El origen de las especies*<sup>431</sup>— derrotando los partidarios del catastrofismo y estableciendo que las especies de los seres vivos no están fijadas, sino que probablemente derivan de formas más primitivas<sup>432</sup>. Luego, en su obra *The Geological Evidences of the Antiquity of Man* (1863) y en la última edición de los *Principios*, fue al revés: Darwin “convirtió” completamente a Lyell a la teoría del desarrollo progresivo de la vida orgánica.

### 6.3.2 La metodología de Darwin

Como acabamos de ver, la primera teoría coherente de la evolución la propuso el naturalista y filósofo francés Jean B. de Lamarck (1744-1829). Lamarck quería explicar lo que le parecía una progresión de la naturaleza desde los organismos más pequeños hasta los animales y plantas más complejos. Para explicar esta evolución postuló varios principios: la existencia en los organismos de un impulso interno hacia la perfección, la capacidad de los organismos para adaptarse a su entorno, la generación espontánea y la famosa teoría de la herencia de los caracteres adquiridos.

Mientras Lamarck estaba profundamente interesado en la *dimensión vertical* de la evolución, es decir, la evolución en su dimensión temporal, Darwin centró, inicialmente, su interés en el problema de la diversidad, en la evolución de las especies a través de la

---

<sup>431</sup> Cfr. DARWIN 1859.

<sup>432</sup> Cfr. FERRATER MORA 2010, 1158-1163.

diversificación geográfica, la *dimensión horizontal* de la evolución. Ese interés se despertó por su viaje alrededor del mundo en el *Beagle* (1831-1836).

Darwin sabía que para convencer a los creacionistas no bastaba con probar que las especies modernas eran descendientes modificados de especies más tempranas, sino que tenía que demostrar cómo había ocurrido este proceso y por qué estaban adaptadas a sus entornos locales.

*a) La observación como método*

A lo largo de su viaje en el *Beagle*, Darwin realizó observaciones científicas sobre el origen de los volcanes y de los terremotos, sobre la formación de los arrecifes de coral y sobre la interpretación de los fósiles de grandes mamíferos extinguidos. También sobre la diversidad de los tipos humanos y sobre la velocidad de depósito de los sedimentos en los Andes y el tiempo geológico. Así, pues, en Darwin encontramos dos grandes etapas en sus observaciones científicas: la etapa geológica (1831-1851) i la etapa biológica (1852-1882).

No obstante, en tiempos de Darwin, los naturalistas ya habían recopilado gran cantidad de información sobre el mundo natural y la habían sistematizado. Los taxonomistas habían conseguido clasificar los organismos en una jerarquía de dos reinos (animales y plantas) divididos en *phylum*, que a su vez se subdividían en clases, ordenes, familias, géneros y especies<sup>433</sup>.

Pero, Darwin, con su teoría de la evolución, logró unificar la biología construyendo un sistema coherente a partir de hechos. Las numerosas formas de vida de nuestro planeta son fácilmente separables en especies, y el número de estas especies es, desde luego, muy elevado.

En el seno de una especie dada, los organismos que la componen tienen mayor semejanza entre sí que con los miembros de otra especie distinta, y casi sin excepción, la reproducción sólo es posible entre individuos de una misma especie.

¿Por qué las especies difieren unas de otras? ¿Existe alguna relación entre los organismos que en la actualidad pueblan la Tierra y los fósiles hallados en la corteza terrestre? ¿Cómo se modifican las especies en respuesta a los cambios climáticos y ecológicos, que se producen en su medio ambiente? La teoría de la evolución proporciona respuestas adecuadas a estas preguntas.

Durante su viaje en el *Beagle*, la creencia de Darwin en la evolución se originó, fundamentalmente, a partir de cuatro grupos de observaciones:

- 1) La presencia de especies emparentadas, aunque distintas, en áreas contiguas de los continentes.
- 2) Las semejanzas estructurales entre las formas de vida actuales y las fósiles correspondientes a una misma área.
- 3) Las semejanzas entre las especies que viven en las islas y las que se encuentran en los continentes próximos.
- 4) Las diferencias en cuanto a los tipos de vida y hábitos alimentarios entre especies que viven en islas muy próximas, en el caso del archipiélago de las Galápagos.

---

<sup>433</sup> Cfr. MAYR 1982.

De estas observaciones, saca Darwin los siguientes principios:

- (i) En la reproducción de los seres vivos, las propiedades de los padres se transmiten a los hijos.
- (ii) Los organismos dentro de una población no son todos iguales, se da una variación natural de propiedades.
- (iii) En cada sistema ecológico, se producen muchos más descendientes de los que, en comparación con los recursos disponibles, podrían sobrevivir.

Todos estos hechos pueden explicarse fácilmente si aceptamos que las distintas especies no han sido creadas individualmente sino que proceden, a través de continuas modificaciones, de formas ancestrales comunes.

Darwin en su obra *El origen de las especies*<sup>434</sup>, se enfrentó al reto de tratar de convencer a sus contemporáneos de que las especies no habían sido creadas con sus formas actuales, sino que habían evolucionado en el tiempo.

Ciertamente, el propio Darwin no probó la existencia de la evolución. Se limitó a afirmar que con la evolución es posible dar explicación a numerosos hechos empíricos que de otra forma es difícil comprender<sup>435</sup>.

No obstante, como veremos a continuación, la gran aportación de Darwin fue proporcionar un mecanismo que explicase la evolución: la *selección natural*. La selección natural permitía dar cuenta de las causas del diseño adaptativo de la vida sin recurrir a una explicación teológica. Sin embargo, durante los años siguientes a la publicación de *El origen de las especies*<sup>436</sup>, aunque se constató una positiva acogida del principio del origen común de las especies, de la aceptación del hecho de la evolución –la mayoría de los naturalistas se hicieron evolucionistas– no se aceptó el mecanismo de la *selección natural*. Uno de los principales problemas que planteaba la teoría de Darwin a los biólogos, sobre todo a los morfológicos y experimentalistas, herederos de la morfología trascendental pre-darwiniana, era el carácter fundamentalmente histórico que imprimía a las formas orgánicas<sup>437</sup>.

#### b) Los postulados de la teoría de Darwin

La teoría completa de Darwin se publicó el 22 de noviembre de 1859 en su obra *On the origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life*. Su argumentación constaba de varias subteorías o postulados, de los que podemos destacar los cuatro fundamentales<sup>438</sup>:

i) *Evolucionismo*. El mundo no es estático, evoluciona. Las especies cambian continuamente, surgen unas y se extinguen otras. El registro fósil muestra que los organismos, cuanto más antiguos son, más diferentes son a los actuales.

---

<sup>434</sup> Cfr. DARWIN 1859.

<sup>435</sup> Cfr. HOYLE & WICKRAMASINGHE 1982.

<sup>436</sup> Cfr. DARWIN 1859.

<sup>437</sup> Cfr. RUSSELL 1916.

<sup>438</sup> Cfr. MAYR 1982.

ii) *Gradualismo*. El proceso evolutivo es gradual y continuo. No consiste en cambios súbitos y saltos discontinuos. En este caso, las discontinuidades en el registro fósil se interpretan como una imperfección del mismo.

iii) *Origen común*. Darwin fue el primero en postular que todos los organismos descienden de ancestros comunes por un continuo proceso de ramificación. Mientras que Lamarck consideraba que cada organismo o grupo de organismos representa una línea evolutiva independiente, originada por generación espontánea, que evolucionaba debido a un impulso interno hacia la perfección, Darwin defendía que los organismos semejantes estaban emparentados y descendían de un ancestro común. Esto implicaba que los organismos vivientes podían remontarse hasta un origen único de la vida.

iv) *Selección natural*. La selección natural constituía la clave para interpretar su propio esquema. Es un proceso que consta de dos fases. En primer lugar la variabilidad. Darwin no conocía el origen de esa variabilidad, pero tenía un conocimiento empírico de la enorme suerte de diferencias intraespecíficas. La segunda fase es la selección a través de la supervivencia en la lucha por la existencia.

Como vemos, la argumentación de Darwin era sorprendentemente sencilla. Los organismos tienden a tener muchos descendientes. Como estos descendientes, a su vez, dejarán muchos descendientes, la población crecerá rápidamente, hasta llegar a un punto en el que los recursos disponibles no sean suficientes para mantenerla. Entonces, muchos organismos morirán antes de tener descendencia.

La siguiente pregunta que se hizo Darwin fue: ¿qué organismos serán los que conseguirán reproducirse más probablemente? Aunque muchos organismos morirán accidentalmente, por causas no relacionadas con sus características, en otros casos parece probable que, cuando se produce la quiebra en el crecimiento de la población, habrá variaciones significativas entre los miembros de la población en competencia por los mismos recursos. Es decir, cualquier ventaja, entendida como una mayor eficacia en las relaciones entre el organismo y su entorno que muestre alguno de sus miembros sobre los otros le dará más probabilidades de sobrevivir y reproducirse. Si, además, estas diferencias son heredables de alguna forma, es decir, si los descendientes tienden a parecerse más a sus progenitores que a los demás miembros de la población, estas diferencias podrán acumularse, haciendo que los miembros de la población vayan adaptándose más y más a su entorno. Este es el mecanismo que Darwin denominó *selección natural*, en contraposición a la selección artificial, guiada, conducida por alguien. Esta idea explicaba el diseño natural sin necesidad de un artífice divino, proporcionando una explicación materialista y progresiva de la evolución.

En tiempos de Darwin, el modelo estándar de mecanismo de herencia era el denominado *herencia por mezcla*. Se pensaba que los materiales hereditarios paternos y maternos, contenidos en los fluidos reproductivos, se mezclaban, dando lugar a un nuevo individuo con características propias, resultado de esta mezcla. La teoría de la herencia que desarrolló Darwin (la *pangénesis*) estaba basada fundamentalmente en este modelo. Darwin aceptaba, erróneamente, la herencia de los caracteres adquiridos, aunque no sabía cómo se producía realmente la herencia entre generaciones.

Como señala Schuster<sup>439</sup>, las ideas de Darwin sobre la transmisión hereditaria son falsas. Él creía en la transmisión hereditaria de las propiedades adquiridas, pero no hacía distinciones entre la línea germinal y las células somáticas. Esta distinción la hizo más tarde Weismann en el s.XX. Luego, esas ideas de Darwin, al descubrirse la biología molecular se descartaron definitivamente.

Darwin postuló en su teoría que todos los seres vivos procedían de una forma primitiva de vida. El parentesco de los organismos lo estableció por su aspecto, es decir, por medio de la morfología (Fig.1). Era la única información que podía obtener sobre la evolución de las especies. Esto siguió así hasta el s.XX.

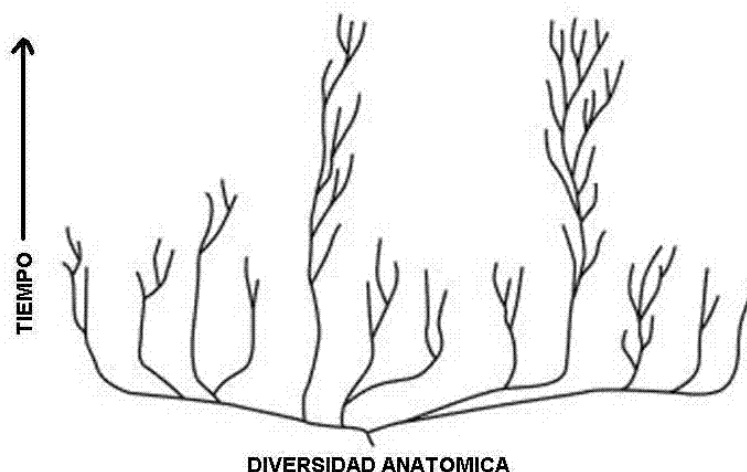


Fig.1- Gráfica del cambio morfológico de las especies según el darwinismo

Como veíamos, Darwin estaba obsesionado por dar una explicación científicamente plausible del origen de las especies que pudiera prescindir del todo de un acto especial y propio de un Dios creador. Para Darwin, pues, toda la diversidad de las especies tiene su origen en unas mutaciones casuales y en unas probabilidades de supervivencia, sin ninguna necesidad de la intervención de un Creador. Su teoría de la descendencia era una argumentación extensa, puramente materialista y mecánica del origen de las especies.

c) *Centralidad de la selección natural*

Aunque ya en los siglos XVII y XVIII varios pensadores europeos defendían visiones evolutivas de la vida, fue Darwin el que propuso una explicación que exponía, de manera clara, de qué modo el proceso de cambio evolutivo podía dar lugar a esa *perfección* orgánica observable, sin necesidad de recurrir a explicaciones teológicas.

La selección natural, frecuentemente conocida mediante la máxima de Herbert Spencer (1820-1903) de “la supervivencia del más apto” (*survival of the fittest*) requiere tres condiciones: i) que los organismos de una población varíen en relación a cierta característica; ii) que estas

---

<sup>439</sup> Cfr. SCHUSTER 2008, 27-28.



diferencias sean heredables; y iii) que las diferentes versiones de esa característica influyan en la capacidad de esos organismos para dejar descendientes<sup>440</sup>.

Dado este punto de partida, el cambio evolutivo será inevitable ya que, debido a la fuerte competencia, las características menos beneficiosas tenderán a ser eliminadas y las características más útiles acabarán fijándose en la población, hasta que aparezcan variantes más aptas o hasta que se produzca un cambio en el entorno. Este cambio evolutivo se basa en continuas mutaciones en las especies. Así lo explica Darwin:

Debido a esta lucha [por la existencia], las variaciones [mutaciones], por ligeras que sean y cualquiera que sea la causa de que proceden, si son en algún grado provechosas a los individuos de una especie en sus relaciones infinitamente complejas con otros seres orgánicos y con sus condiciones físicas de vida, tenderán a la conservación de estos individuos y serán, en general, heredadas por la descendencia. La descendencia también tendrá así mayor probabilidad de sobrevivir; pues de los muchos individuos de una especie cualquiera que nacen periódicamente, sólo un pequeño número puede sobrevivir. Este principio, por el cual toda ligera variación, si es útil, se conserva, lo he denominado yo con el término de *selección natural*, a fin de señalar su relación con la facultad de selección del hombre; pero la expresión frecuentemente usada por Herbert Spencer de la supervivencia de los más adecuados es más exacta y es algunas veces igualmente conveniente<sup>441</sup>.

Darwin defiende que las mutaciones se producen al azar, pero que la selección natural tiende a perpetuar aquellas mutaciones que confieren una mejor capacidad de supervivencia o de reproducción a sus poseedores. Las condiciones ecológicas del medio, en un momento dado, proporcionan los elementos discriminantes para seleccionar aquellas mutaciones que son ventajosas para la supervivencia frente a las que no lo son. De este modo, muchos organismos vivos están adaptados a varios tipos de vida, y cada organismo se adapta a las peculiares características de su particular posición ecológica. Así, una adaptación es una característica que se ha fijado en una población porque fue directamente seleccionada siguiendo estas pautas. Darwin sintetizó sus datos en una teoría científica que explicaba los cambios biológicos irreversibles, lentos, graduales y continuos de los seres vivos. Darwin pensó que si existe una gradualidad quiere decir que hay una continuidad en la modificación de las especies (*Fig.2*), es decir, sin cambios repentinos.

---

<sup>440</sup> Cfr. LEWONTIN 1970.

<sup>441</sup> DARWIN 1859, 53: "Owing to this struggle, variations, however slight and from whatever cause proceeding, if they be in any degree profitable to the individuals of a species, in their infinitely complex relations to other organic beings and to their physical conditions of life, will tend to the preservation of such individuals, and will generally be inherited by the offspring. The offspring, also, will thus have a better chance of surviving, for, of the many individuals of any species which are periodically born, but a small number can survive. I have called this principle, by which each slight variation, if useful, is preserved, by the term natural selection, in order to mark its relation to man's power of selection. But the expression often used by Mr. Herbert Spencer, of the Survival of the Fittest, is more accurate, and is sometimes equally convenient".

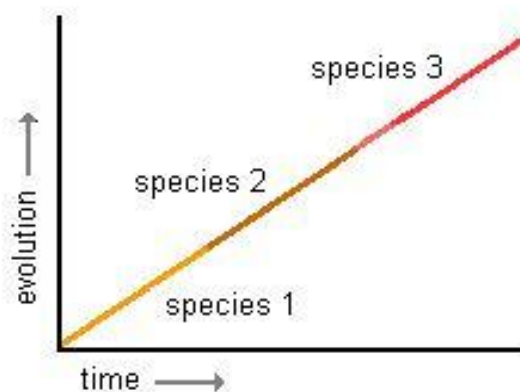


Fig.2- Gráfica de la evolución gradual de las especies

Esto le llevó a acuñar el concepto biológico de *evolución por selección natural*. Es decir, deduce que existe un proceso de selección que modifica a las especies. De hecho, no es hasta la sexta edición de *El origen de las especies* (1872) que Darwin usó el término *evolución*<sup>442</sup>. Además, cabe aclarar que Darwin no inventó la teoría de la evolución, sino que tuvo la idea de un mecanismo –la selección natural– para explicarla. Veamos el último párrafo de *El origen de las especies*, donde Darwin hace una síntesis de su obra y deja claro que la descendencia con modificación por selección natural es el motor de la evolución:

Es interesante contemplar un enmarañado ribazo cubierto por muchas plantas de varias clases, con aves que cantan en los arbustos, con diferentes insectos que revolotean y con gusanos que se arrastran entre la tierra húmeda, y reflexionar que estas formas, primorosamente construidas, tan diferentes entre sí, y que dependen mutuamente de modos tan complejos, han sido producidas por leyes que obran a nuestro alrededor. Estas leyes, tomadas en un sentido más amplio, son: la de crecimiento [*descendencia*] con reproducción; la de herencia, que casi está implícita en la reproducción; la de variación [*variabilidad*] por la acción directa e indirecta de las condiciones de vida y por el uso y desuso; una razón del aumento, tan elevada, tan grande, que conduce a una lucha por la vida, y como consecuencia, a la selección natural, que determina la divergencia de caracteres y la extinción de las formas menos perfeccionadas. Así, la cosa más elevada que somos capaces de concebir, o sea, la producción de los animales superiores, resulta directamente de la guerra de la naturaleza, del hambre y de la muerte. Hay grandiosidad en esta concepción de que la vida, con sus diferentes fuerzas, ha sido alentada por el Creador en un corto número de formas o en una sola, y que, mientras este planeta ha ido girando según la constante ley de la gravitación, se han desarrollado y se están desarrollando, a partir de un principio tan sencillo, infinidad de formas las más bellas y maravillosas<sup>443</sup>.

<sup>442</sup> El filósofo Herbert Spencer concibió una interpretación general de la realidad a base del principio de evolución. Darwin había leído a Spencer y en la sexta edición de su obra fundamental aceptó e introdujo el término *evolución*. Para Darwin, la evolución equivale a *descendencia con modificación* a partir de un ancestro común a todos los seres vivos y la diversificación de linajes derivados de aquél.

<sup>443</sup> DARWIN 1859, 356: “It is interesting to contemplate a tangled bank, clothed with many plants of many kinds, with birds singing on the bushes, with various insects flitting about, and with worms crawling through the damp earth, and to reflect that these elaborately constructed forms, so different from each other, and dependent upon each other in so complex a manner, have all been produced by laws acting around us. These laws, taken in the largest sense, being Growth with reproduction; Inheritance which is almost implied by reproduction; Variability from the indirect and direct action of the conditions of life, and from use and disuse; a Ratio of Increase so high as to lead to a Struggle for Life, and as a consequence to Natural Selection, entailing Divergence of Character and the Extinction of less improved forms. Thus, from the war of nature, from famine and death, the most exalted object which we are capable of conceiving, namely, the production of the higher animals, directly follows. There is grandeur in this view of life, with its several powers, having been

La naturaleza selecciona aquellos individuos y grupos biológicos más capacitados para sobrevivir, alimentarse y reproducirse; a pesar de que este proceso es lento, gradual y continuo, y necesita muchos millones de años para que dé lugar a la inmensa diversidad de seres vivos, extinguiendo aquellos menos aptos para sobrevivir. Pero, Darwin se dio cuenta que la selección natural sola no servía para explicar toda la evolución de las especies, por eso postuló luego la selección sexual<sup>444</sup>.

El darwinismo, como teoría que defiende el hecho del cambio biológico irreversible a lo largo de los millones de años del tiempo geológico movido por la selección natural, tuvo una rápida difusión por todo el mundo. No obstante, igualmente rápidas surgieron las objeciones a ella.

d) *Objeciones a la Teoría de la Evolución de Darwin*

En resumen, el darwinismo clásico, que constituye la herencia inmediata de Darwin, se basa en los siguientes principios:

- El número de individuos de las distintas especies permanece más o menos constante en la naturaleza.
- La capacidad reproductiva de animales y plantas es muy superior a la necesaria para conservar ese número de individuos constantes.
- Hay una alta mortalidad, expresión de la lucha por la existencia.
- Los individuos de las especies no son idénticos sino que muestran una gran variabilidad.
- Los cambios son hereditarios y en la lucha por la vida permanecen las variaciones más favorables.
- Los cambios acumulados en generaciones imponen un cambio gradual de las especies conducentes a una mejor adaptación a las condiciones del entorno ambiental.
- Cuando estas condiciones varían en distintos lugares, las sucesivas generaciones no sólo serán distintas de sus padres, sino distintas unas de otras.

De acuerdo con ello y según Schönborn<sup>445</sup>, las principales objeciones a la teoría de la evolución son:

- la falta de numerosas formas de enlace entre las especies, que no se han podido encontrar (*missing links* o eslabones perdidos).
- el hecho de que hasta ahora no se ha podido demostrar que haya habido nunca una evolución que haya pasado de una especie a otra.
- la imposibilidad en la teoría de los sistemas de que un sistema vivo se transforme, por medio de numerosas mutaciones pequeñas, en otro sistema vivo.
- la problemática del concepto de la supervivencia de los más aptos. (Muchas veces la supervivencia es un juego de azar, una casualidad, una contingencia y no una aptitud

---

originally breathed by the Creator into a few forms or into one; and that, whilst this planet has gone circling on according to the fixed law of gravity, from so simple a beginning endless forms most beautiful and most wonderful have been, and are being evolved”.

<sup>444</sup> Cfr. SEQUEIROS 2009b.

<sup>445</sup> Cfr. SCHÖNBORN 2008, 84.

especial. Por ejemplo, los dinosaurios, y muchas otras especies, desaparecieron a causa de catástrofes y no porque no se hubiesen adaptado.)

No obstante, la Teoría de la Evolución de Darwin describe bien la microevolución, es decir, la evolución a escala filogenética dentro de un mismo género o familia. Sin embargo, la crisis del darwinismo se produce por el avance de la genética y, sobre todo, con la teoría cromosómica de la herencia de los caracteres adquiridos. Los biólogos se preguntaban cómo compaginar la existencia de la selección natural (que es un proceso gradual y continuo) con las mutaciones (que son discontinuas).

### 6.3.3 *Influencia de la epistemología científica en Darwin*

Como argumenta Michael Ruse<sup>446</sup>, un factor importante en el desarrollo de la teoría de la evolución por selección natural de Darwin fue la epistemología científica que imperaba en la Inglaterra de los años 30 del s.XIX.

Uno de los epistemólogos ingleses más influyentes en 1830 fue el astrónomo Sir John Frederick William Herschel (1792-1871). Herschel anticipó la escuela filosófica moderna del empirismo lógico, al fijarse en la física como ideal de teoría.

Esencialmente, Herschel veía las teorías científicas como sistemas hipotético-deductivos. De aquí, que escribiera:

La totalidad de la filosofía natural consiste enteramente en unas series de generalizaciones inductivas (...) elevadas a leyes universales, o axiomas, los cuales comprenden en sus estatutos cada grado subordinado de generalidad, y en unas series correspondientes al razonamiento a la inversa, de lo general a lo particular, por las cuales estos axiomas se remontan a sus consecuencias más remotas, y todas las proposiciones particulares son deducidas de ellos...<sup>447</sup>

Herschel distinguía leyes de más alto nivel (leyes fundamentales) de las leyes de nivel más bajo, derivadas de éstas, (leyes empíricas). Aunque las leyes empíricas tienen un papel indispensable en la ciencia, la meta última del científico son las leyes fundamentales. De éstas, las de nivel más alto son las leyes del movimiento y de la gravedad de Newton, mientras que las leyes de Kepler serían un buen ejemplo de leyes empíricas.

De ahí, que Herschel decía que los agentes empleados por la naturaleza para actuar sobre estructuras materiales son invisibles, y solo se originan por los efectos que ellos producen.

Otro importante epistemólogo en ese período fue William Whewell (1794-1866), amigo de Herschel. Whewell estaba de acuerdo no solo en que la meta de la ciencia es

---

<sup>446</sup> Cfr. RUSE 1975, 159.

<sup>447</sup> HERSCHEL 1831, 104: "the whole of natural philosophy consists entirely of a series of inductive generalizations (...) carried up to universal laws, or axioms, which comprehend in their statements every subordinate degree of generality, and of a corresponding series of inverted reasoning from generals to particulars, by which these axioms are traced back into their remotest consequences, and all particular propositions deduced from them..."

encontrar leyes, sino que abogaba, explícitamente, por el ideal hipotético-deductivo para la ciencia.

Ambos epistemólogos tuvieron mucha influencia sobre Darwin. De hecho, Darwin recibe la influencia directa de Herschel, pues lo conoció personalmente. Más tarde conoció también a Whewell en la *Geological Society*, aunque éste en la época fina de su vida se opuso firmemente a la Teoría de la Evolución de Darwin. No obstante, Darwin al final de su libro *The Variation of Animals and Plants Under Domestication*, publicado en 1868, presenta la pangénesis –que explicaremos a continuación–, primero, como una hipótesis provisional, hasta llegar a una hipótesis mejor, siguiendo los criterios epistemológicos de Whewell: “Como Whewell, el historiador de las ciencias inductivas, señala: -‘Las hipótesis frecuentemente pueden hacer servicio a la ciencia, cuando ellas implican una cierta porción de incompletitud, e incluso de error’”<sup>448</sup>.

Las dos influencias principales de la epistemología de Herschel y Whewell en Darwin son las siguientes: el modelo hipotético-deductivo y el uso de un mecanismo central o causa para explicar los fenómenos en muchas áreas distintas.

El mayor mecanismo del cambio evolutivo de la teoría de Darwin, la selección natural, es algo que abarca tanto el hecho de que en cada generación hay una diferente reproducción de organismos, es decir, hay más organismos que nacen de los que pueden sobrevivir y reproducirse, como el hecho de que la supervivencia de los organismos que sobreviven está en función, en parte, de las características que ellos poseen.

Como hemos visto, Darwin habla de la lucha por la existencia y luego de la selección natural. Estos dos argumentos se aproximan mucho al ideal hipotético-deductivo. Así, Darwin comenzó la argumentación de su teoría con estatutos que se parecen mucho a leyes. Por ejemplo, el hecho de que cualquier especie de organismos tendrá la tendencia de incrementar su número en una progresión geométrica.

Darwin usó su mecanismo de cambio evolutivo, la selección natural, para explicar fenómenos en muchas y distintas áreas. Así, mostró cómo la selección natural resuelve los problemas de la distribución geográfica, de la geología, de la clasificación, de la anatomía comparada, de la embriología, etc.

No obstante, Darwin pensó siempre que su teoría de la evolución estaba incompleta. En particular, pensaba que debía proporcionar una teoría de la herencia para explicar los hechos de la nueva variación y la transmisión de una generación a la siguiente. Darwin acabó elaborando esta teoría, llamada *pangénesis*, aunque nunca la incorporó en el argumento de su obra principal. Ruse<sup>449</sup> arguye que la razón por la que Darwin no lo hizo fue por la dicotomía entre las leyes fenoménicas y las leyes causales o fundamentales, que la filosofía de Herschel y Whewell requería, y Darwin aceptó.

---

<sup>448</sup> DARWIN 1875, 357: “As Whewell, the historian of the inductive sciences remarks: -‘Hypotheses may often be of service to science, when they involve a certain portion of incompleteness, and even of error’”.

<sup>449</sup> Cfr. RUSE 1975, 179.

Como vemos, Darwin estuvo muy influenciado por la teoría ideal de la ciencia de Herschel-Whewell, aunque no fue la única influencia que recibió, claro está. Warner<sup>450</sup> también apoya esta opinión de Ruse, arguyendo que Sir John Herschel influenció la investigación científica de dos modos: a través de su libro *A Preliminary Discourse on the Study of Natural Philosophy*, publicado en 1831, año en que Darwin se graduó, y por su encuentro en el Cabo de Buena Esperanza. Además, veamos en el texto siguiente cómo el mismo Darwin lo reconoce: “Durante mi último año en Cambridge leí con profundo y cuidado interés la *Narrativa Personal* de Humboldt. Esta obra y la *Introducción al estudio de la Filosofía Natural* de Sir J. Herschel han despertado en mí un ardiente celo de añadir incluso la más humilde contribución a la noble estructura de la Ciencia Natural. Ni uno ni una docena de otros libros me han influenciado casi tanto como estos dos”<sup>451</sup>.

En efecto, Darwin llegó al descubrimiento del principal mecanismo del cambio evolutivo en otoño del 1838. Su descubrimiento tuvo dos partes. Como ya hemos señalado, él entendió el principio de la selección natural por analogía del uso de la selección artificial de los criadores en los organismos domésticos; pero luego, después de leer el libro *Principios de la Población* de Thomas R. Malthus (1766-1834), se dio cuenta de cómo usar la noción de lucha por la existencia como un tipo de fuerza directriz detrás de la selección natural. Así lo dijo él mismo: “llegué a la conclusión de que la selección era el principio del cambio a partir del estudio de las producciones domésticas; y luego, leyendo a Malthus, vi de una vez cómo aplicar este principio”<sup>452</sup>.

Vemos claramente, pues, que Darwin llegó al mecanismo de la selección natural a partir de la analogía con la selección artificial. En particular, según Ruse<sup>453</sup>, Darwin recogió el concepto de selección natural de la lectura de pamfletos de ganaderos y criadores. Estos pamfletos no solo hablaban de selección artificial, sino también de la idea de selección natural, haciendo una analogía entre los dos tipos de selección.

No obstante, Darwin ya sabía mucho sobre la lucha por la existencia antes de leer a Malthus, pues, está descrita explícitamente y en detalle en los *Principios de Geología* de Lyell, que Darwin había leído y conocía perfectamente.

Pero, Malthus mostró a Darwin cómo podía localizar la lucha, con la consiguiente selección, en una red de leyes organizada hipotético-deductivamente.

Malthus arguyó que una lucha por la existencia entre los humanos se produciría inevitablemente a menos que fuera prevenida por restricciones morales o algo como la contracepción, porque los seres humanos tienen la tendencia de incrementar en número siguiendo una progresión geométrica, mientras que el alimento incrementa solo, como

---

<sup>450</sup> Cfr. WARNER 2009.

<sup>451</sup> DARWIN 1958, 107: “During my last year at Cambridge, I read with care and profound interest Humboldt’s Personal Narrative. This work, and Sir J. Herschel’s Introduction to the Study of Natural Philosophy, stirred up in me a burning zeal to add even the most humble contribution to the noble structure of Natural Science. No one or a dozen other books influenced me nearly so much as these two”.

<sup>452</sup> Citado en RUSE 1975, 170: “I came to the conclusion that selection was the principle of change from the study of domesticated productions; and then, reading Malthus, I saw at once how to apply this principle”.

<sup>453</sup> Cfr. *ibid.*, 171.

máximo, en progresión aritmética. Es decir, Malthus advertía que la población humana tiende a aumentar más de prisa que los recursos necesarios para la subsistencia y que, a consecuencia de ello, se produce una lucha por la existencia. En todo caso, se tiende, según Malthus, a disminuir el nivel de vida hasta un mínimo nivel de subsistencia.

Ahora bien, aunque es cierto que Darwin leyó la obra de Malthus en 1838, como hemos podido ver, es improbable que las ideas de Malthus solas fueran el punto de partida de la teoría darwiniana. Lo que Darwin obtuvo de Malthus es que el proceso de selección natural ejerce una presión que fuerza a algunos individuos a abandonar y a otros a adaptarse y a sobreponerse. En todo caso, Darwin llegó a un principio fundamental: el de que la lucha por la existencia en el mundo orgánico, dentro de un ambiente cambiante, engendra alteraciones orgánicas en el curso de las cuales sobreviven sólo los más aptos, los cuales transmiten a sus descendientes las modificaciones que han resultado exitosas. Así se produce la selección natural<sup>454</sup>.

Darwin tomó este argumento y lo generalizó a todos los animales, eliminando así las alternativas a la lucha. Gracias a Malthus, Darwin fue capaz de poner su mecanismo para el cambio evolutivo en un contexto satisfactorio; un contexto que satisfacía la teoría ideal de Herschel-Whewell.

Además de ello, Malthus fue muy importante para Darwin por otra razón. La filosofía de Herschel-Whewell exigía que una teoría se explicara por las causas. A partir de Malthus, pues, Darwin vio la lucha como un tipo de fuerza, que a su vez impulsa la fuerza de la selección. Así, Malthus hace posible a Darwin ver la lucha y la consiguiente selección en términos de fuerza. Luego, Darwin se sentía capaz de considerar la selección como un posible mecanismo evolutivo.

Según Ruse, pensando la selección natural como una fuerza, Darwin notó que él tenía una situación idéntica en biología que la de Newton en física: tenía en la selección artificial “una fuerza directamente percibida y causada por nosotros”<sup>455</sup>. Por tanto, en términos de Herschel, Darwin tenía una prueba definitiva de que la selección natural es una verdadera *causa*. Pero, no estamos de acuerdo con Ruse, porque si bien es cierto que Darwin usa varias veces el término poder (*power*) para describir a la selección natural, lo cual lleva a Ruse a asimilarlo a fuerza, similarmente a como concibe Newton la gravitación, Darwin también usa muchas veces el término proceso (*process*) al describir la selección natural. Así, pues, aun la ambivalencia de ambos términos en la descripción del concepto selección natural, nos inclinamos por la opinión de Stamos<sup>456</sup>, que cita una carta que Darwin escribió al botánico americano Asa Gray (1810-1888) el 29 de noviembre 1857, donde deja claro que no hace un uso restringido del término agente, como sería para la acción de un poder o fuerza, sino un uso amplio, extendiéndolo a la selección natural.

---

<sup>454</sup> Cfr. FERRATER MORA 2005, 774.

<sup>455</sup> RUSE 1975, 175-176: “a force directly perceived and caused by us”.

<sup>456</sup> Cfr. STAMOS 2007, 99.

#### 6.4 Análisis epistemológico de la Teoría de la Evolución

Como hemos visto ya, en Biología, bajo el concepto de *evolución* se entiende una conexión de origen (descendencia) a partir de los primeros organismos hasta el hombre inclusive. La mayoría de biólogos están convencidos de que una sola evolución abarca todos los seres vivos. La evolución se ha convertido hoy en una especie de principio general explicativo en Biología; aunque cabe distinguir entre el hecho de la evolución y la (o las) causa(s) de la misma.

Evidentemente, nadie pudo observar e investigar directamente esas conexiones porque los tiempos que median entre generación y generación son demasiado largos; se han *deducido*, pues, a partir de indicios. Esto significa que hay lagunas considerables de verificación experimental. Por tanto, la Teoría de la Evolución no es una teoría completa, verificada científicamente. No obstante, como advertía el Papa Juan Pablo II (1920-2005) aludiendo a la encíclica *Humani Generis* del Papa Pío XII del 1950, que calificaba la doctrina del evolucionismo como una hipótesis seria: “la teoría de la evolución es algo más que una hipótesis”<sup>457</sup>.

Efectivamente, la Teoría de la Evolución no es una opinión errática sino un conjunto de leyes, axiomas, observaciones e hipótesis que da lugar a una interpretación general de hechos científicos. La Teoría de la Evolución, pues, propone una explicación de la unidad y de la diversidad de los seres vivos.

Ciertamente, la legitimidad de considerar la evolución como una teoría de la que nadie, racionalmente, puede dudar, depende de si realmente se ha demostrado el conjunto suficiente de causas que han dado, y continúan dando, lugar a la evolución. Efectivamente, una teoría reposa sobre un cierto número de hechos, que son interpretados; la teoría se construye así dentro de una perspectiva de unificación.

La mayoría de los biólogos están hoy convencidos de que ya se ha descubierto la *causa* decisiva para poder afirmar la evolución. Como veremos, ésta se basa en el mecanismo<sup>458</sup> darwiniano de variación y selección, completado por los resultados de la genética de poblaciones. Ciertamente, este mecanismo no es la *causa* única, pero es fundamental y decisivo.

Para la investigación de estos mecanismos de la evolución, la Biología hace uso de dos modos distintos de plantear el problema:

- a) La investigación de los mecanismos de la evolución, que busca las causas físicas y químicas de los cambios observados.

---

<sup>457</sup> JUAN PABLO II 1996, n°4.

<sup>458</sup> En general, se habla de mecanismo como principio cosmológico para explicar causalmente los fenómenos naturales. Se utiliza este concepto para designar la causalidad, sobre todo, en aquellas ramas de la ciencia que no se pueden calcular del todo con métodos matemáticos. Los mecanismos no conocen centros de espontaneidad de los que pudieran surgir unas cadenas causales sin precursores, indispensables según las leyes naturales, y otras que acaban sin tener continuidad, una continuidad que cabría esperar en virtud de las leyes naturales. Los mecanismos dicen siempre quién (o qué) actúa sobre ellos, de qué manera y con qué consecuencias, pero no para qué. Son una especie de causalidad eficiente. Cfr. ERBRICH 2008, 65ss.



- b) La reconstrucción científica del origen y desarrollo de nuestra biosfera, como si de una *ciencia histórica* se tratara. De esto se ocupa la paleontología<sup>459</sup>.

Como hemos visto, un mecanismo importantísimo de la evolución biológica es el principio de Darwin de la optimización por variación y selección. Pero, también se dan otros procesos evolutivos en la naturaleza de los seres vivos que exigen otros mecanismos de descripción.

Como apuntábamos antes, al igual que las teorías de otras especialidades de las ciencias naturales, los mecanismos de la evolución biológica tampoco pueden ser explicados en detalle de un modo fehaciente. Además, la inclusión de resultados nuevos en la teoría obliga a ampliar las observaciones científicas.

Ciertamente, los epistemólogos se han ocupado ampliamente del problema de la explicación de los procesos evolutivos, especialmente en la evolución biológica. Hoy día, se ha concluido al respecto que la explicación evolutiva no es, ni puede ser, una explicación deductiva de la naturaleza, pero que puede haber explicaciones de los procesos evolutivos por medio de leyes que muestran cómo de un grupo de condiciones iniciales se ha desarrollado un cierto proceso, que produce otras ciertas condiciones, a la vez, regidas por ciertas leyes<sup>460</sup>.

---

<sup>459</sup> Cfr. SCHUSTER 2008, 26.

<sup>460</sup> En Física y Química se da una relación causal entre acontecimientos, en virtud de una conjunción regular entre hechos de ese tipo. La relación causal obedece, generalmente, a los tres principios siguientes: determinismo, localidad y asimetría temporal. La explicación de la relación causal subsume los acontecimientos bajo leyes. Esas leyes, que sostienen la explicación causal, son enunciados a partir de los cuales, dado un conjunto de condiciones iniciales, se puede derivar lógicamente el *explanandum*. Debido a su esencial dependencia de leyes y principios teóricos, cabe esperar que la explicación causal presente una estrecha afinidad con la predicción científica. Pues, las leyes y los principios teóricos, al hacer afirmaciones generales, abarcan también casos aún no examinados, y tienen implicaciones definidas para ellos. Cuando se cuenta con la condición suficiente, estamos en condiciones de predecir el efecto, esto es, la aparición reiterada del explanandum de nuestra explicación. De la reconocida ocurrencia de un fenómeno podemos inferir retrospectivamente que así mismo deben haber ocurrido en el pasado sus condiciones necesarias antecedentes. Según el filósofo noruego Jon Elster (1940- ), este tipo de explicación es la propia de las ciencias experimentales. En cambio, para las ciencias naturales, la explicación más propia es la explicación funcional. Para el caso que aquí nos ocupa, el hecho de la evolución y, por tanto, la Teoría de la Evolución, que es su explicación, sería un tipo de explicación funcional. De hecho, para Elster, la Biología es el paradigma de la explicación funcional, pues las explicaciones funcionales suponen nociones tales como beneficios, adaptación, selección y evolución. Un rasgo estructural o un esquema de conducta de un organismo se explica funcionalmente cuando se muestra que forma parte de un máximo local para el organismo respecto de su capacidad reproductora. La explicación funcional es menos fundamental que la explicación causal. Por supuesto que la explicación funcional explica, pero de forma incompleta, pues, la explicación funcional en Biología tiene un carácter estrictamente individualista. Por ejemplo, para el caso de la evolución natural, ésta promueve la capacidad reproductiva del organismo individual, pero no la de la población, de las especies o del ecosistema. Es más, de hecho, el aumento de la capacidad reproductiva del individuo puede reducir la de la población. Por lo tanto, para que una explicación sea válida en Biología deben haber razones para creer en un giro de realimentación desde la consecuencia hasta el fenómeno que se explica. En cambio, esta premisa (necesaria para toda explicación funcional) es evidente en la explicación causal, puesto que la relación causal ya lo comporta. Cfr. ELSTER 1983, cap.1-2.

Según Tucker<sup>461</sup>, la idea de la evolución jugó un doble papel. Por un lado, fue una de las teorías con la que se ayudó Darwin en sus inferencias filogenéticas. Pero, por otro lado, los resultados de estas inferencias contribuyeron a la confirmación de la Teoría de la Evolución. Aunque en esta argumentación se ve una clara circularidad, no obstante, Tucker no ve en ella círculo vicioso alguno, porque la Teoría de la Evolución es tautológica.

Más aún, uno de los padres del pragmatismo filosófico, el filósofo americano John Dewey (1859-1952) dijo que la obra de Darwin “*El origen de las especies* introdujo un *modo de pensar* que al final estaba obligado a transformar la *lógica del conocimiento*, y así, el trato de la moral, la política y la religión...”<sup>462</sup> Y señaló dos aspectos principales que la obra de Darwin aporta a la nueva lógica del conocimiento:

- (i) El cambio, lejos de ser un signo de defecto y de irrealidad, es fundamental en todo lo que existe. Así dice Dewey:

La influencia de Darwin sobre la filosofía radica en haber conquistado los fenómenos de la vida por el principio de transición, y así, libre para aplicar la nueva lógica a la mente, la moral y la vida. Cuando él decía de las especies que se mueven lo que Galileo había dicho de la Tierra, *e pur si muove*, se liberó una vez por todas, de las ideas genéticas y experimentales como un organon de preguntas y búsqueda de explicación<sup>463</sup>.

- (ii) Darwin pluralizó el temporalismo hegeliano y destruyó el monismo radical.

Pero además de esta visión de Dewey, el filósofo de la ciencia austriaco Karl R. Popper (1902-1994) pone sobre la mesa una cuestión crucial sobre la Teoría de la Evolución darwiniana. La cuestión es si hay una ley de la evolución. Su posición es que no hay tales leyes de la evolución. La razón es simple y clara para él. Las leyes requieren repetibilidad, y la evolución de la vida sobre la Tierra o la sociedad humana es un proceso único e histórico. Por tanto, no puede haber leyes de la evolución.

No obstante, como aclara Ruse<sup>464</sup>, se debe hacer una distinción entre la historia única de la vida en la Tierra –que implica filogenias– y la teoría biológica de la evolución por selección natural. Ésta es una teoría que argumenta en términos generales de forma similar a las leyes. Así, dados unos grupos de organismos, se obtienen diferencias en la reproducción; lo cual, combinado con nuevas variaciones (por mutaciones aleatorias), lleva a una *selección* y, eventualmente, a una evolución de las formas.

Aunque Popper responde negativamente a esa cuestión sobre la posibilidad de una ley de la evolución, deja claro que no niega la posibilidad de leyes implicadas en una teoría del cambio evolutivo. Más aún, “de tal proceso [como la evolución de la vida sobre la Tierra],

<sup>461</sup> Cfr. TUCKER 2011, 827.

<sup>462</sup> DEWEY 1910, 1-2: “*The Origin of Species* introduced a *mode of thinking* that in the end was bound to transform the *logic of knowledge*, and hence the treatment of morals, politics, and religion...”

<sup>463</sup> Ibid., 8-9: “The influence of Darwin upon philosophy resides in his having conquered the phenomena of life for the principle of transition, and thereby freed the new logic for application to mind and morals and life. When he said of species what Galileo had said of the earth, *e pur si muove*, he emancipated once and for all, genetic and experimental ideas as an organon of asking questions and looking for explanation”.

<sup>464</sup> Cfr. RUSE 1977, 639.

podemos asumir que procede de acuerdo con todo tipo de leyes causales, por ejemplo, las leyes de la mecánica, de la química, de la herencia...”<sup>465</sup>

Pero, lo que a Popper le importa más es negar todas aquellas extrapolaciones que podrían hacerse en el curso de la evolución. Así, Popper quiere dejar claro que simplemente mostrando que hay tendencias evolutivas no se prueba la existencia de leyes de la evolución. Si los evolucionistas pueden realmente establecer las condiciones para esa tendencia evolutiva, luego Popper permitirá que devenga ley, aunque él tiene sus reservas sobre el testeo de tal ley.

En definitiva, Popper afirma que la teoría de la evolución neodarwiniana no es una teoría científica. Según él, esta teoría no es propiamente testable, y por tanto, verdadera en sus principios filosóficos más fundamentales. Por eso, Popper concluye que esta teoría es metafísica. Así lo dice: “Tengo de llegar a la conclusión que el darwinismo no es una teoría científica testable, sino un *programa de investigación metafísico* –un posible marco para teorías científicas testables”<sup>466</sup>.

La Teoría de la Evolución no corresponde a los criterios epistemológicos definidos por Popper, porque él toma como modelo la Física Fundamental. Pero, como replica firmemente Ernst Mayr, la Teoría de la Evolución da los principios de interpretación de hechos biológicos, y la vida no es objeto de la física sino el movimiento local. Luego, la Teoría de la Evolución es una teoría abierta, puesto que propone un *programa de investigación* abierto hacia lo desconocido<sup>467</sup>.

Al no aceptar esto, Popper pone así el darwinismo en el mismo lado que el deductivismo, opuesto al lamarckismo y al inductivismo. Popper resuelve, pues, que la teoría de la evolución es metafísica porque no es falsable.

Sin embargo, admite que la Teoría de la Evolución de Darwin prediga que si tal evolución tiene lugar, ésta es gradual. Más aún, podríamos atrevernos a decir que la epistemología subyacente a la Teoría de la Evolución de Darwin, en el fondo, es la de Popper, puesto que en ella se postula que los cambios científicos se dan lenta y gradualmente<sup>468</sup>.

No obstante, para Ruse<sup>469</sup>, Popper se contradice a sí mismo, porque si admite que la Teoría de la Evolución puede hacer predicciones, entonces es testable, y por tanto, no es metafísica. En conclusión, podemos decir que la Teoría de la Evolución reposa sobre la base de numerosos e independientes hechos que la acreditan; y los hechos son incontestables.

<sup>465</sup> POPPER 1957, 108: “Such a process, we may assume, proceeds in accordance with all kinds of causal laws, for example, the laws of mechanics, of chemistry, of heredity...”

<sup>466</sup> POPPER 1974, 134: “I have come to the conclusion that Darwinism is not a testable scientific theory but a *metaphysical research programme* –a possible framework for testable scientific theories”.

<sup>467</sup> Cfr. MALDAMÉ 2011, 27-28.

<sup>468</sup> En cambio, al considerar la estructura de la teoría de la evolución de Gould, se puede observar que hay un cambio de paradigma, porque los cambios son bruscos y radicales, lo que hace que la epistemología que se adecua mejor sea la de Thomas S. Kuhn.

<sup>469</sup> Cfr. RUSE 1977, 649-650.

## 6.5 El darwinismo filosófico

Desde el ámbito filosófico, se describe la evolución de muchas maneras: como un paradigma totalizador, un programa de investigación, un imaginario social, un sistema cultural... Incluso, dentro del campo de la moderna paleontología y de la paleobiología, hoy día surgen posturas científicas mucho más humanistas.

En efecto, las ideas de Darwin revolucionaron no solo la concepción de lo que es el origen y la diversificación de la vida sobre la Tierra, sino también fundamentan una imagen del mundo, una *Weltanschauung*, una cosmovisión.

Así, la perspectiva aristotélica que definía el ser vivo por la unidad de un ser singular ha sido modificada por la Teoría de la Evolución, donde el sujeto no es el individuo como tal, sino el individuo inscrito dentro de un linaje. El ser vivo se define, pues, como un ser en que pasa un flujo que le precede y que le sucederá<sup>470</sup>.

El darwinismo filosófico parece postular una interpretación materialista del mundo y un mundo en que todo cambia. Por un lado, pues, Darwin entregó el método al materialismo, puesto que la Teoría de la Evolución de Darwin es una teoría materialista que rehúsa las ideas platónicas y las sustituye por fuerzas reales entre los objetos reales existentes. Por otro lado, es una teoría del cambio, como opuesta a lo estático (*stasis*). Es decir, si para Aristóteles, la naturaleza es la realidad que está ahí, un mundo fijo de individuos; para Darwin, en cambio, la naturaleza es una realidad cambiante y dinámica (contingente). Es la imagen de un mundo autónomo en sus leyes, su funcionamiento y sus procesos contingentes, sin finalidad (es el azar quien domina) y en el que todos los elementos parecen constituir una unidad bien trabada. Esto es lo que define al llamado paradigma ecológico, sistémico, holístico y complejo que emerge del evolucionismo y que es una analogía del paradigma mecanicista newtoniano de atracción universal.

Darwin fue, así, el primero que propuso una interpretación materialista de la evolución de la vida, donde cada estadio y paso está determinado por las leyes de la naturaleza.

Hasta el s.XX, la ciencia se ha movido metodológicamente dentro de un paradigma mecanicista, según el cual para conocer la realidad natural y social bastaba con dividir el objeto de estudio en sus componentes más simples y observar su comportamiento. Se suponía que todo funcionaba como un mecanismo en el que cada parte se puede explicar independientemente.

Sin embargo, el paradigma ecológico, sistémico, holístico, complejo revela un universo inacabado, y por ello, con flecha de tiempo direccional, evolutiva, emergente... podemos decir que estamos en una dirección del tiempo, y es imparable. Por eso, de ahí que se hable de teleonomía (aunque no de teleología) en la filosofía de la evolución.

De hecho, el evolucionismo naturalista o materialista se diferencia en dos tipos: (a) un materialismo metodológico, en el que la ciencia no necesita incorporar a Dios ni otros seres inmateriales en la exploración de los procesos naturales, porque la evolución es inherente a la materia; (b) un materialismo filosófico, que defiende que las leyes naturales explican

---

<sup>470</sup> Cfr. MALDAMÉ 2011, 35.

suficientemente los fenómenos y los procesos naturales, con lo que no solo no es necesario incluir a Dios en estas cosas, sino que según este tipo de naturalismo, los datos científicos apuntan a que Dios no existe.

De acuerdo con ello, la filosofía del darwinismo apuntaría hacia un materialismo filosófico<sup>471</sup>. Así, Darwin, con su teoría parece a primera vista favorecer la victoria científica del materialismo. De hecho, Karl Marx y Friedrich Engels recibieron la teoría de la evolución de Darwin como la mejor base científica de su filosofía del materialismo dialéctico, y a él dedicaron *El Capital*.

Como hemos visto, Darwin se plantea como problema fundamental el explicar el origen de las especies, y para ello parte del hecho empírico fundamental de la lucha por la existencia, entendida en un sentido muy general, que abarca las relaciones mutuas de dependencia de los seres orgánicos y su capacidad para dejar descendencia y no solo para sobrevivir. Esta lucha es inevitable debido a la rapidez con que todos los seres vivos tienden a multiplicarse, y a la limitación de la cantidad de alimentos. Aquí Darwin retoma la teoría de Malthus y proyecta a la vida natural las condiciones sociales de vida imperantes en la Inglaterra de su tiempo. Dado que los individuos no son completamente iguales sino, al contrario, muy variados aun dentro de la misma especie, algunas variaciones serán más útiles que otras para la supervivencia, lo que facilitará la transmisión de sus características diferenciales a los descendientes. Utilizando como modelo la selección artificial que el hombre lleva a cabo entre las plantas cultivadas y los animales domésticos, Darwin establece una selección natural en la que la naturaleza selecciona los más aptos para sobrevivir; la selección natural es, pues, la conservación de las diferencias y de las variaciones individuales favorables y la eliminación de las variaciones nocivas. Este proceso lento de la naturaleza es el que explica el surgimiento y la evolución de las distintas especies orgánicas.

Así es como Darwin reemplazó la creación de cada especie natural por la selección natural de cada individuo, como causa de la pluralidad de formas animales y vegetales terrestres. La sustitución supuso un nuevo orden natural. Pero, el darwinismo no pretende refutar directamente la existencia de Dios, sino sólo modificar la comprensión que se tenía de la historia natural de la Tierra.

Con la impronta de la evolución, ahora la creación solo puede consistir en un suceso puntual de instauración de una pluralidad de materia y unas leyes. Luego, la forma de los organismos no es fruto directo de la actuación divina, sino un hecho probabilístico derivado de la acción de leyes biológicas a lo largo del tiempo.

Darwin utiliza el símil de la selección artificial (hibridación), cuyo modelo es el argumento empírico desarrollado en su teoría para justificar la variabilidad de las especies. El origen de los organismos se reduce a la creación de alguna(s) forma(s) viva(s), materia elemental dotada de capacidad sensorial, crecimiento y multiplicación.

La reproducción, como fuente de variabilidad, y la supervivencia individual, como mecanismo de control poblacional, son las reglas de este juego combinatorio que conduce a la proliferación de seres vivos de la forma como lo hacen agricultores y ganaderos,

---

<sup>471</sup> Esta postura es la que sostienen hoy día el biólogo Richard Dawkins y el filósofo Daniel Dennett, entre otros.

combinando y seleccionando los individuos mediante la reproducción. El darwinismo postula, pues, un mecanismo general y secundario derivado de las leyes materiales que rigen en la naturaleza. Así, la consecuencia es que la biogénesis no es un acto individual y arbitrario de un Ser Supremo, sino un proceso temporalmente continuo, progresivo e interrelacionado, sin necesidad ulterior de injerencias externas.

Como contrapartida, el modelo transformista darwiniano sigue un esquema de perfección morfológica que direcciona y restringe la variabilidad real. La solución de este problema metodológico se encuentra en el ideario demográfico malthusiano. La lucha por la supervivencia es el filtro que provoca la pervivencia del más apto, posibilita la sustitución de una especie por otra y lleva a su extinción<sup>472</sup>.

Pero, como señala Herman Randall Jr.<sup>473</sup>, fueron las ideas darwinianas las que generaron el nuevo naturalismo del s.XX. Las ideas de Darwin no solo transformaron la concepción de la naturaleza; sino que también transformaron la del hombre. Condujeron al hombre hacia una nueva concepción de la naturaleza de la experiencia humana, y revolucionaron este concepto de experiencia, que ha sido tan fundamental en la filosofía moderna. Ahora, con el hombre como un organismo biológico entre otros, su experiencia deviene, fundamentalmente como cualquier animal, una interacción entre un organismo y su entorno. Así, el término *experiencia* deja de ser lo que había sido desde Descartes y Newton, algo exclusivamente mecánico.

Después de Darwin, la experiencia deviene fundamentalmente un acontecimiento de carácter biológico, un proceso activo de adaptación al medio ambiente, y en el hombre, un proceso de reconstrucción del medio por parte del organismo. Incluso, Herbert Spencer tomó el sentido de experiencia como la adaptación de las relaciones internas a las relaciones externas. Tal concepción biológica fue esencialmente fusionada con la concepción hegeliana de experiencia, de carácter fundamentalmente social, por John Dewey; porque la experiencia, aunque siempre implica un mecanismo físico, es primariamente biológica y social.

Según Mishra<sup>474</sup>, fue siguiendo la teoría dialéctica hegeliana como Darwin propugnó el cambio gradual en su teoría de la evolución. Así, Darwin describió los procesos evolutivos de la naturaleza en el modo en que Hegel teorizaba los procesos dialécticos de la sociedad, a saber, por medio de las *relaciones de poder* (mientras que algunos individuos o grupos se afirman como *tesis* y ejercer su poder sobre los demás, éstos pasan a ser la *antítesis* de su posición por medio de la lucha, llegando a la *síntesis*, que será la nueva situación, que llega como resultado de esa contraposición).

A partir de la lectura de *Ciencia de la Lógica* (1812-1816) de Hegel, Engels definió las tres leyes de la dialéctica: (a) la ley de la unidad y el conflicto con los opuestos; (b) la ley del paso de los cambios cuantitativos a cambios cualitativos; (c) la ley de la negación de la negación.

Para Engels, estas leyes, aplicadas a la naturaleza, son una buena base para la Teoría de la Evolución de Darwin. Así, se describe el elemento central de la comprensión dialéctica de

---

<sup>472</sup> Cfr. DARWIN 1875, 427-428.

<sup>473</sup> Cfr. HERMAN RANDALL 1961, 451-452 y 459.

<sup>474</sup> Cfr. MISHRA 2009.

la naturaleza: el proceso de la lucha por la existencia, debido al incremento cuantitativo en el número de individuos, lleva a un cambio cualitativo en la estructura de los mismos con el objetivo de hacerlos aptos para la supervivencia. Luego, el dominio de los seleccionados por la naturaleza se establece a través de múltiples procesos cualitativos. Las especies que, por sus características, se adapten mejor a las condiciones de la existencia sobrevivirán. Estas características divergentes se transmiten a las nuevas generaciones, siendo la naturaleza misma la que *escoge*; luego una nueva generación surgirá habiendo cambiado las características originales.

Así, por esa ley del cambio de lo cuantitativo a lo cualitativo (o transición de fase) de Hegel, puede considerarse el cambio cuantitativo como el aumento gradual de una fuerza opuesta, mientras que el cambio cualitativo tiene lugar cuando esta fuerza opuesta llega a dominar. Así se describirían los estadios del desarrollo de la naturaleza: como cambios o transformaciones que se mueven en espiral, y no en círculos.

Como vemos, tal proceso dialéctico reveló la fuerza propulsora y el mecanismo del desarrollo natural y social. En este sentido, pues, el darwinismo mostró que el proceso de desarrollo dialéctico de la naturaleza no es algo extraordinario, y que tampoco es el mero resultado del azar o la casualidad.

## 6.6 La Teoría Sintética de la Evolución

Tras la publicación de la obra de Darwin, los debates y las polémicas ocupan todo el final del s.XIX. Pero, con el cambio de siglo llegó la crisis. Algunos científicos de la primera mitad del s.XX creían que había que *enterrar* a Darwin y a sus teorías. Incluso, Darwin era considerado anticientífico y contrario a las teorías biológicas de moda, basadas en la genética y las mutaciones. Pero, Darwin abrió una brecha que nunca se cerró del todo. Bastaban algunos datos nuevos para reconstruir el paradigma bajo aspectos diferentes.

Sobre las influencias de los progenitores, Darwin partió del supuesto de que los factores hereditarios se mezclaban continuamente (*blending*); pues no conocía el concepto de gen, que es lo que llamamos hoy a los factores hereditarios.

La solución al problema que planteaba la *herencia por mezcla* se encontraba en la literatura de la época. Gregor J. Mendel (1822-1884), un monje agustino austriaco, con una sólida formación como físico, publicó en 1866 un artículo titulado *Versuche über Pflanzen-Hybriden* (Experimentos sobre híbridos de plantas) en las *Actas de la Sociedad de Historia Natural de Brno*, que supondría un hito en la historia de la biología. En él, describía los resultados de los experimentos que había realizado con guisantes de jardín durante unos 8 años, resultados que mostraban que ciertos rasgos característicos de la especie eran transmitidos por cada progenitor a la generación siguiente mediante unidades discretas, denominadas *factores* (que ahora denominaríamos *genes*), unidades que se conservan sin cambios, es decir, no *mezclables*, que se recombinan de nuevo en cada generación según unas proporciones determinadas.

La conclusión de los resultados de Mendel es que las propiedades no se heredan por mezcla del material hereditario de padre y madre, sino en forma de factores de herencia. Así, para un factor determinado, se da una variante paterna y otra materna, y cada uno de ellos contiene una de las dos variantes, del padre y la madre.

Luego, los cambios en la herencia genética (mutaciones) se producen de dos modos distintos:

- los factores hereditarios se recombinan de distintas maneras y así surgen nuevas combinaciones con nuevas propiedades para el individuo portador.
- se presentan cambios en cada paquete de genes y salen variantes auténticamente nuevas (que se llaman *alelos*).

Es decir, Mendel encuentra que los caracteres son discontinuos en la herencia genética. Luego, la evolución podría ser fácilmente explicada únicamente en términos de herencia genética y mutación<sup>475</sup>.

Así pues, durante los primeros años del s.XX, los científicos tenían ideas diferentes sobre las causas del cambio evolutivo. La mayor parte de naturalistas y paleontólogos pensaban que la evolución era el resultado de la selección natural actuando sobre pequeñas diferencias intraespecíficas, mientras que los primeros genetistas enfatizaban el papel de la macro-mutación.

Estas contradicciones entre la teoría de la evolución de Darwin y la genética de Mendel siguieron hasta después de la IIª. Guerra Mundial, cuando se hizo una síntesis de ambas teorías, llegando así a la *Teoría Sintética de la Evolución*<sup>476</sup>.

Durante la década de los años veinte, se consiguió probar que la mayoría de las mutaciones tienen efectos pequeños, y que las grandes mutaciones que defendían los primeros genetistas eran improbables. Todos estos descubrimientos contribuyeron a reforzar el núcleo de las ideas darwinianas.

Aparecen nuevas ideas que fecundarán las tesis de Darwin. Éstas se basan en la aplicación de técnicas estadísticas a la biología, lo cual abrió la puerta al nacimiento del movimiento científico del *neodarwinismo* en los años 30 del s.XX (aunque este término fue acuñado a finales del s.XIX por Georges J. Romanes), con el intento de armonizar mejor la teoría de Darwin con las mutaciones de Mendel.

Después del redescubrimiento de Mendel a principios del s.XX por H. M. De Vries (1848-1935) –quien había acuñado el término *mutación*– y K. Correns (1864-1933), la genética mendeliana dio lugar a la teoría mutacionista para explicar el origen de la novedad.

Pero, fue el médico y biólogo americano T. H. Morgan (1866-1945), premio Nobel de fisiología y medicina del 1933, quien integró el modelo teórico de Mendel con la teoría cromosómica de la herencia, dando lugar así a la genética clásica.

Son dos los conceptos que forman la idea neodarwinista de los procesos de la evolución: (a) las mutaciones y los sucesos de recombinación no persiguen finalidad alguna;

---

<sup>475</sup> Cfr. BOWLER & MORUS 2007.

<sup>476</sup> Cfr. SEQUEIROS 2009c.



(b) las ventajas de los cambios y las adaptaciones aparecen sólo *a posteriori*, como consecuencia de la optimización<sup>477</sup> por medio de la variación y la selección.

La causa de la variabilidad son pequeños cambios constantes que no se pueden medir, consecuencia de un proceso de propagación no perfecto del todo. La consecuencia de ello es que todas las propiedades que repercuten positivamente en el número de los descendientes tienen un efecto de retroalimentación.

La evolución es explicada, pues, por cambios genéticos de poblaciones, debidos a las mutaciones y al principio de selección natural. Según el neodarwinismo:

- Se conserva el gradualismo. La evolución es concebida como un proceso lento sin cambios, que explicaría tanto la anagénesis<sup>478</sup> como la cladogénesis<sup>479</sup>.
- El fenotipo<sup>480</sup> es siempre una manifestación del genotipo<sup>481</sup>. El grado de diferencia morfológica es proporcional al grado de diferencia genética.
- El desarrollo del individuo desde la etapa embrionaria al adulto, no aporta ningún conocimiento especial, lo que ponía en cuestión la ley biogenética de Haeckel<sup>482</sup>.

Toda esta serie de nuevos desarrollos en la teoría evolutiva desde Darwin llevaría a una síntesis, que se expresó y comentó ampliamente a lo largo de los años 30 y 40 y que serviría para llegar a un acuerdo en la comunidad biológica, con respecto a los principios fundamentales de la evolución. Esta síntesis moderna ampliaba la teoría de Darwin a la luz de la teoría cromosómica de la herencia, la genética de poblaciones y el concepto biológico de

<sup>477</sup> Como señala Schuster, experimentos de laboratorio a propósito de la evolución han mostrado que, de hecho, es posible una optimización gradual de las propiedades de las moléculas mediante un proceso darwiniano. Aun cuando la frecuencia de las mutaciones individuales no está en relación alguna con su efecto, bien puede afirmarse que la selección se orienta hacia un proceso evolutivo: se escogen aquellas variantes que tienen más descendientes. En este sentido, la evolución correspondería a la técnica matemática de optimización de Monte Carlo, en la que las transiciones producidas por un proceso casual sólo se aceptan en el caso de que sirvan para mejorar la solución. Luego, podríamos decir que la teleología que quieren evitar tanto los biólogos, se substituiría por una teleonomía (término acuñado por Pittendrigh). Es decir, los seres vivos persiguen ciertamente objetivos, aunque la orientación hacia un fin sería sólo aparente, es decir, no es condición o fuerza motriz, sino el resultado del proceso de la evolución. La teleonomía consiste en las condiciones físico-químicas y biológicas que determinan la aparición de la conciencia en el proceso evolutivo. Cfr. SCHUSTER 2008, 25-56.

<sup>478</sup> La anagénesis o evolución filética (el prefijo griego *aná* significa *hacia arriba*) es la evolución progresiva de las especies que implica un cambio en la frecuencia genética de una población entera en lugar de un suceso de bifurcación. Así, en la anagénesis, los cambios graduales conducen hacia el desarrollo de una especie nueva que sustituye a la antigua.

<sup>479</sup> La cladogénesis es un suceso de bifurcación evolutiva en el que surge un “clados” (en griego, una pequeña rama lateral); un mecanismo evolutivo y un proceso de evolución adaptativa que conduce hacia el desarrollo de una mayor variedad de organismos.

<sup>480</sup> El fenotipo significa las manifestaciones aparentes del patrimonio hereditario del individuo más o menos modificado por el medio ambiente.

<sup>481</sup> El genotipo es la totalidad de la información genética que posee un organismo en particular, en forma de ADN. Junto con la variación ambiental que influye sobre el individuo, determina su fenotipo.

<sup>482</sup> La ley biogenética de Ernst Haeckel postulaba que la ontogenia, o desarrollo embrionario de un animal, era una recapitulación breve de su filogenia o secuencia evolutiva. O sea, que en los embriones se resumían las transformaciones experimentadas durante su evolución como especie y se podían observar consecutivamente las especies antecesoras.

especie y se caracterizó por un rechazo total de la herencia de los caracteres adquiridos, un énfasis en la condición gradual de la evolución y el reconocimiento de la importancia decisiva de la selección natural<sup>483</sup>.

Con la introducción de la genética de poblaciones en el pensamiento científico, aparece la llamada *Nueva Síntesis* o *Teoría Sintética de la Evolución*, que hemos enunciado antes. Con la bioestadística, se descubre que lo que evoluciona no es el individuo en particular, sino las poblaciones.

Se considera a Theodosius G. Dobzhanski (1900-1975) como el padre de la *Nueva Síntesis*, al publicar en 1937 *Genetic and the origin of species*. A sus ideas se unen los zoólogos Robert E. Grant y Julian S. Huxley, quien acuñó en 1942 la expresión *Síntesis Moderna*, el ornitólogo Ernst W. Mayr, el botánico George L. Stebbins, el genetista Edmund B. Ford y el paleontólogo Georges G. Simpson, entre otros.

La Teoría Sintética de la Evolución intenta armonizar tres factores que hasta entonces se consideraban irreductibles con las ideas de Darwin:

(i) Las *mutaciones* (o cambios de diversa índole en los cromosomas, o más concretamente, los cambios de composición y de ordenación de los genes).

(ii) La *selección natural*, es decir, el éxito diferencial de los nuevos caracteres que depende de la presión selectiva del medio sobre el desarrollo y funcionamiento de los organismos. Entonces las mutaciones serían causa y el medio actuaría como condicionante.

(iii) Los mecanismos de *aislamiento* (tanto geográfico, como etológico, como de otro tipo). Es una condición negativa de la evolución (que ya había enunciado Wallace en 1858): “cuanto más pequeña es la población y mayor y más continuado sea el aislamiento, la posibilidad de cambio evolutivo continuado en el tiempo es mayor”.

La Síntesis Moderna es, pues, el resultado de la convergencia de tres disciplinas: la genética, la paleontología y la zoología. Los esfuerzos individuales de cada uno de estos campos confluyeron en el famoso Congreso de Princeton (1947). Este congreso culminó con un acuerdo general entre las diferentes disciplinas biológicas y paleontológicas, que llevó a la aceptación de la genética de poblaciones<sup>484</sup>.

La Síntesis Moderna tiene cinco presupuestos esenciales:

(i) La selección natural es la principal fuerza directriz de la evolución (restringida fundamentalmente al nivel individual).

(ii) Las mutaciones son aleatorias con respecto a las necesidades adaptativas del organismo.

(iii) Hay recombinación en poblaciones con reproducción sexual.

(iv) Se da una prevención del flujo genético debido a un aislamiento geográfico o ecológico, y mecanismos de aislamiento genéticos.

---

<sup>483</sup> Cfr. GARCÍA AZKONOBETA 2005.

<sup>484</sup> Cfr. SEQUEIROS 2009c.

- (v) Existe una deriva genética, es decir, una pérdida aleatoria de genes del acervo genético, en poblaciones pequeñas o en poblaciones cuyo tamaño o distribución geográfica cambia rápidamente.

Además, de estos cinco componentes pueden derivarse varios otros.

Cabe recordar que la teoría sintética de la evolución o de la biología evolutiva es una teoría macroscópica y, por tanto, no se basa en estructuras moleculares.

Por otro lado, la Teoría Sintética rechaza, entre otras cosas:

- (i) Macromutaciones o mutaciones sistémicas
- (ii) Herencia lamarckiana.
- (iii) Evolución progresiva como una tendencia inherente.
- (iv) Despliegue y evolución autónoma de taxones superiores.
- (v) Ortogénesis (evolución dirigida internamente).
- (vi) Autogénesis (evolución autónoma de taxones sin interacción con el entorno).
- (vii) Bauplanes (tipos como actores en la evolución).
- (viii) Saltaciones (saltos de un taxón ancestral a un taxón descendiente).
- (ix) Evolución cíclica, es decir, evolución de taxones superiores en analogía al ciclo vital de un individuo (nacimiento, juventud, madurez, senectud).

No obstante, el consenso alcanzado en la *Síntesis Moderna*, sobre los mecanismos y modos de actuación de la selección natural, empezó pronto a desgajarse<sup>485</sup>.

A pesar de ello, de acuerdo con Adrian Walker, hay que considerar que aún pervive un darwinismo estricto, esto es, la tesis según la cual la interacción entre mutación y selección natural sería ya una explicación suficiente del nacimiento de nuevas formas de vida<sup>486</sup>.

Sin embargo, las teorías modernas que se presentarán a continuación se oponen claramente al ultradarwinismo, por lo que algunas fueron rechazadas durante decenios. Actualmente, se las integra, como complementarias, en una concepción darwinista más amplia, que se requiere como explicación de la evolución biológica real. La mayor parte de ellas introducen la colaboración constructiva de una coevolución, ilustrando así el hecho de que en la evolución real no basta la simple causalidad ascendente individual, sino que se requiere también causalidad colateral y aún descendente.

La evolución cósmica, biológica y antropológica que hoy contemplamos presenta un proceso, desde las partículas elementales a las sociedades humanas, con un claro carácter progresivo. Como ya hemos visto en apartados anteriores, actualmente, la teoría cosmológica del *Hot Big Bang* parece la más creíble, puesto que explica de forma razonable la formación de la materia en el universo, la aparición de las leyes físicas y, además, se ve confirmada por los complementos de la inflación y de la presencia de materia y energía oscuras en el universo. Consiguientemente, la Teoría de la Evolución –con todos sus complementos– presenta unos hechos que confirman en mayor parte sus postulados. En este proceso cosmo-bio-evolutivo

---

<sup>485</sup> Cfr. REIF, JUNKER & HOBFIELD 2000.

<sup>486</sup> Cfr. DELSOL 1995.

emergen, pues, realidades nuevas con propiedades nuevas, irreducibles a las de sus componentes.

## Capítulo 7:

### Actualizaciones críticas de la Teoría de la Evolución

En el cuadro darwiniano original, se tenían por suficientes para explicar la evolución de las formas de vida: la variación genética aleatoria y la conservación selectiva por el ambiente. Pero, estudios más recientes sugieren que para explicar la explosión de complejidad y diversidad en la biosfera son necesarios, además, otros principios.

El desarrollo de la cultura animal y humana, así como todo cuanto el desarrollo implica en el caso humano: lenguaje, autoconciencia, acción, y, en fin, hasta la experiencia religiosa, no proviene del genoma. Hay varias causas de complejificación, no sólo el genoma.

Ciertamente, la vida sería imposible sin la transmisión regular de información en la división celular (mitosis) y de padres a hijos (meiosis). Pero, como afirma Clayton<sup>487</sup>, no hay sólo un proceso ascendente (*bottom-up*), como antes pensaban los científicos, sino más bien uno que contiene numerosos bucles de retroalimentación.

Así pues, hoy día hay varias teorías, de las que presentamos a continuación, las que creemos más importantes. Esta diversidad de teorías se debe al hecho de que una teoría general es un programa de investigación frente a lo desconocido. Como sostiene Maldamé<sup>488</sup>, estamos, pues, a las puertas de un nuevo paradigma: el paradigma de los sistemas complejos.

---

<sup>487</sup> Cfr. CLAYTON 2011, 54-55.

<sup>488</sup> Cfr. MALDAMÉ 2011, 32.

## 7.1 El neutralismo de King y Kimura

Para el Darwinismo originario, y aún para el de la *Nueva Síntesis*, lo natural-biológico está fijado exclusivamente por los genes, que evolucionan por mutaciones al azar y selección natural.

La teoría de la selección natural de Darwin y la teoría sintética de la evolución suponen que las *variaciones útiles* para la supervivencia, el desarrollo y la reproducción, se imponen en una población. Es decir, todo tiene una finalidad, y en función de ella, se seleccionan los caracteres más útiles o aptos. La adaptación es siempre un proceso de éxito reproductor de los más útiles.

Pero, algunos naturalistas hablan de la aparición de caracteres nuevos que no son necesaria e inmediatamente útiles, y que no son directamente productos de la selección natural. Éstos no significan, de entrada, ninguna ventaja adaptativa. Serían *no adaptativos* o neutros; por eso, el proceso se debería llamar –según el paleontólogo Stephen J. Gould– *ex-aptación*, en lugar de adaptación<sup>489</sup>.

En 1932, el genetista John B. S. Haldane llegó a la conclusión de que un numeroso grupo de caracteres de animales y vegetales no muestran señal alguna de poseer valor selectivo; se trata solo de los caracteres que permiten a un taxonomista distinguir una especie de otra.

Sin embargo, pocas décadas después, varios biólogos de Oxford demostraron lo contrario: que muchos caracteres considerados entonces *neutros* poseen, de hecho, valor selectivo. Esta línea de investigación condujo a una de las teorías evolutivas más polémicas: el neutralismo.

En la década de los sesenta del s.XX, con los nuevos hallazgos relativos a la enorme variabilidad genética en las poblaciones naturales, volvió a surgir una *escuela neutralista*. Los investigadores J. L. King y, sobre todo, el matemático Motoo Kimura (1924-1994) mantuvieron que la casualidad (el azar, la contingencia) y la selección configuran los organismos.

Si el darwinismo tradicional proponía la adaptación para mejorar la especie, el neutralismo mantiene que la adaptación no implica una mejora, aunque tampoco un empeoramiento; simplemente que las mutaciones son neutras (y postula que la gran mayoría de todas las mutaciones que ocurren son neutras), pero con el tiempo pueden convertirse en útiles. Así, las mutaciones normales no se imponen por selección natural sino por simple deriva genética. No obstante, Kimura no niega el papel de la selección natural en la determinación del curso de la evolución adaptativa, pero atribuye un gran papel a la deriva genética.

---

<sup>489</sup> Cfr. SEQUEIROS 2009c. Al proponer la ex-aptación, Gould (junto con Lewontin) abren la puerta de la ciencia a un mayor conjunto de posibilidades que muestran cómo puede haberse desarrollado la increíble complejidad de la vida.

## 7.2 El equilibrio puntuado o intermitente de Eldredge y Gould

El mecanismo de los equilibrios intermitentes o puntuados (*punctuated equilibria*) fue propuesto por los paleontólogos Niels Eldredge (1943-) y Stephen J. Gould (1941-2002) en 1972. Para estos autores, el proceso de la evolución no es gradual, lento y continuo, como afirmaba la teoría de Darwin. Más bien es un proceso en que alternan largos períodos de no evolución de una especie (estasis) y breves períodos de aparición de una nueva especie, sin que apenas queden poblaciones intermedias (Fig. 3).

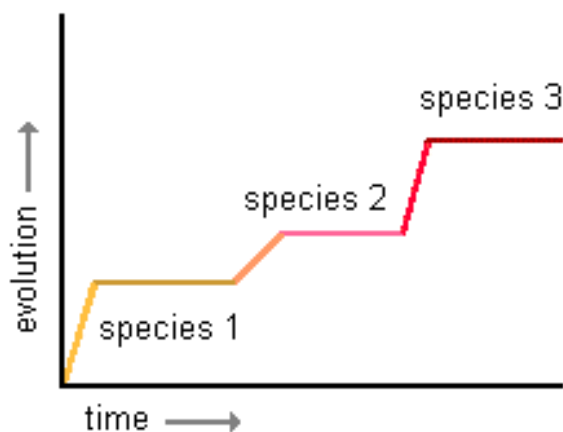


Fig.3- Gráfica de equilibrio puntuado de la evolución de especies

Los trabajos de Gould y Eldredge pusieron de manifiesto que los registros fósiles mostraban poblaciones poco variables a lo largo del tiempo con episodios de rápida aparición de nuevas formas, lo que de alguna manera contradecía el gradualismo, componente esencial del darwinismo.

La paleontología, como ciencia cuya racionalidad estriba en incorporar la dimensión del tiempo geológico, ilumina algunos de los aspectos de los conceptos biológicos de la evolución. De acuerdo con Eldredge y Gould, estas aportaciones de la paleontología al debate sobre el medio ambiente se refieren a cuatro aspectos fundamentales:

- i) En primer lugar, desde el punto de vista de la paleontología evolutiva, y por ello desde la biología evolutiva, el paradigma que mejor expresa hoy los datos del registro fósil es el paradigma evolutivo. Todos los sistemas biológicos evolucionan, cambian de forma irreversible a lo largo del tiempo. La capacidad de carga de todo sistema biológico (población, ecosistema, genoma) es grande y tiene una respuesta flexible a las modificaciones del medio ambiente.
- ii) En segundo lugar, los paleontólogos postulan que los cambios biológicos no son siempre graduales y continuos –como quiso hacernos ver un darwinismo excesivamente reduccionista– sino que pueden ser bruscos y radicales. Los procesos evolutivos tienen frecuentes cambios de *ritmo evolutivo*, tal como ponen de manifiesto los defensores de la especiación por equilibrio intermitente o puntuado. Cuando la presión de carga ambiental sobre el sistema supera su capacidad, se produce una crisis

biológica de consecuencias imprevisibles. Esta puede desembocar en la extinción total o global de uno o muchos taxones, o en la emergencia contingente de nuevos fenotipos que antes no eran viables.

- iii) En tercer lugar, la adecuada interpretación del registro fósil muestra que a lo largo de los tiempos geológicos siempre existieron procesos de evolución biológica ligada a la extinción de las especies. En unas ocasiones, esta extinción facilita la sustitución de unas especies por otras, mientras que en otras, los movimientos de extinción se concentran de forma irregular. Este sería el mecanismo que sustituiría a la selección natural.
- iv) La cuarta aportación de la paleontología evolutiva al debate biológico y filosófico de la evolución de las especies se refiere a los efectos de las extinciones. La paleontología muestra que las extinciones no siempre han sido un elemento negativo para la biosfera. Por ejemplo, la extinción de los dinosaurios (final del Cretácico, hace 65Ma, en que hubo una crisis biológica enorme) favoreció, de alguna manera, la radiación de los mamíferos. Gracias, pues, a que hay extinción, hay evolución.

Además, una gran especialización puede ser causa de éxito, pero tras cambios ambientales puede llevar a la extinción. Cuanto más *perfecta* sea la adaptación, con mayor probabilidad su poseedor se condenará a la extinción, al enfrentarse a condiciones cambiantes, de modo que el exceso de adaptación es perjudicial<sup>490</sup>.

Según Gould, la aparición de grandes grupos de especies (macroevolución) no se puede explicar por el darwinismo, por la selección natural, porque son cambios bruscos y radicales. En cambio, los pequeños cambios en las especies (microevolución) se explican bien por la selección natural del darwinismo, porque son cambios lentos insensibles. Así, el equilibrio intermitente se situaría entre el gradualismo de Darwin y el carácter discontinuo de Mendel.

### 7.3 La Teoría Evo-Devo (Evolución-Desarrollo)

Como hemos visto, de acuerdo con Gould, Darwin es, en parte, partidario del estado estacionario ambientalista y gradualista, aunque hay textos de Darwin en los que se manifiesta como partidario de una explicación de la evolución en la que los cambios ambientales van canalizando la direccionalidad de la evolución.

La explicación del hecho histórico de la evolución ha pasado por diferentes paradigmas: darwinismo, neodarwinismo y, últimamente, la síntesis entre la evolución y el desarrollo epigenético, con el soporte experimental de la genómica y proteómica, ha alumbrado el programa de investigación interdisciplinar de Sean B. Carroll, entre otros, conocido como Evo-Devo.

Con el paradigma explicativo Evo-Devo, ha emergido una nueva racionalidad sistémica de la vida. La emergencia de este nuevo campo de investigación promete una nueva síntesis para la explicación de la evolución. La unión entre la teoría neodarwinista de la selección

---

<sup>490</sup> Cfr. SEQUEIROS 2009a, 56-57.



natural y la genética del desarrollo constituye la biología evolutiva y del desarrollo (Evo-Devo).

La evolución en el desarrollo individual (ontogénesis) y el despliegue en el tiempo de la biodiversidad (filogénesis) son unas de las bases conceptuales de Evo-Devo.

Todo el desarrollo del proyecto *Evolution-Development* (Evo-Devo) va en esa dirección: la canalización de las expresiones de los genes reguladores del desarrollo desde el embrión hasta el adulto. Desde el punto de vista de la genética, la evolución de las especies está profundamente ligada a las canalizaciones de la expresión de la información genética a lo largo del proceso de desarrollo de los seres vivos y, especialmente, del desarrollo embrionario. Así, lo importante en esta teoría no es la mutación de los genes sino la de su regulación durante el desarrollo embrionario.

El descubrimiento en la década de los ochenta de los genes *HOX*<sup>491</sup> permitió que los investigadores en biología evolutiva evaluaran empíricamente la importancia relativa de la duplicación y de la regulación genética en la evolución de la diversidad morfológica.

Si antes el paradigma dominante en la biología consideraba el gen una unidad portadora de una información que se iba desarrollando en el tiempo, en la actualidad, la biología considera que los genes no dan lugar al desarrollo de un carácter sino que deben considerarse sistemas complejos que van expresándose temporalmente de muchas maneras en función del medio ambiente. El sistema interactivo de genes y ambiente da lugar al desarrollo de un ser vivo.

La epigenesis (el desarrollo temporal interactivo entre genes y medio ambiente) representa, por tanto, el proceso mediante el cual el organismo se va adaptando a su entorno y va expresando su programa inscrito en el ADN a partir de sus propias capacidades. La concepción epigenética comporta la afirmación de que la regulación fisiológica y la misma evolución no residen tanto en el genoma, sino en las redes interactivas que organizan las respuestas<sup>492</sup>.

#### 7.4 La simbiogénesis

La vida de todo organismo, planta o animal, está situada dentro de un sistema ecológico que la ampara. Ningún ser vive a solas. Todo individuo está inserto en un entorno. Solamente sobreviven los organismos que hallan acomodo en una comunidad biótica.

Así pues, vivimos en una comunidad de vida interrelacionada en la Tierra. Nos hallamos radicalmente interrelacionados con todo el resto del planeta. Los sistemas vivientes se caracterizan por unas relaciones que son coadaptativas, ecológicas y simbióticas.

---

<sup>491</sup> Los genes homeóticos o genes *HOX* están involucrados en el control de la expresión de otros grupos de genes durante el proceso de desarrollo embrionario y en la organización de los diferentes segmentos del cuerpo.

<sup>492</sup> Cfr. SEQUEIROS 2009a, 139-159.

Cada entidad ha de obedecer a las leyes naturales, pero las entidades no están determinadas por ellas. Todas las entidades se relacionan con sus propios componentes, pero, además, existe una relación entre la entidad y su ambiente más amplio.

La energía y los materiales se producen en ciclos y se reciclan a través del sistema. Un animal tiene que comer hierba o comerse al que la ha comido: así se construyen las pirámides tróficas. En este sistema, la única capacidad que el organismo individual tiene es la de defender su propia existencia y la de su especie.

Las unidades individuales están estructuradas en comunidades ecológicas, como partes dentro de todos más amplios. Como señala Holmes Rolston III<sup>493</sup>, igualmente, los genes que hay dentro de un organismo dependen de los de muchas otras especies con las que ese organismo interactúa significativamente. Todo organismo particular, con sus genes, ha de vivir junto con los otros, de los que depende más o menos. A su vez, de él dependen los otros.

Como decíamos antes, los animales ocupan nichos en una pirámide trófica: comen y son comidos. La selección natural ajusta el comportamiento de los animales de acuerdo con tales dependencias, que pueden implicar varios niveles tróficos. Así, dos líneas de vida, antes independientes, pueden fusionarse en una sola identidad.

Ahora que los científicos saben acoplar el análisis genético molecular con la paleontología de los fósiles, resulta que las raíces del árbol de la vida son sorprendentemente complejas, porque no hay en ellas meras bifurcaciones y ramas sino intercambios de genes por organismos que reconectan e interconectan las bifurcaciones y las ramas<sup>494</sup>. Eso parece plantear que los organismos pluricelulares pueden haber sido formados por otros unicelulares que se unieron, como también por la diferenciación entre ellos.

De hecho, dos de los procesos productores de energía vital más importantes que hay en la Tierra usan endosimbiontes. Uno, relacionado con las mitocondrias, da energía a los animales; el otro, relativo a los cloroplastos, da energía a las plantas; así, la energía de las plantas es la base de la energía animal.

El término *simbiogénesis* fue acuñado por Konstantin Merezhkovsky en 1909 cuando propuso el paso simbiótico de las células procariotas (sin núcleo, como las bacterias) a células eucariotas (dotadas de núcleo, como las de los organismos superiores). De hecho, actualmente, la bióloga recientemente fallecida Lynn Margulis (1938-2011) defendió esta explicación de la aparición de los organismos eucariotas, por simbiosis entre organismos procariotas (endosimbiosis seriada). Como ejemplo, puso la aparición del flagelo en las bacterias. Según ella, su aparición podría ser explicada como un proceso de *simbiogénesis*<sup>495</sup>, comenzando por una bacteria sin flagelo y otro microorganismo con él.

La simbiogénesis es el resultado de simbiosis estables a largo plazo que desembocan en la transferencia de material genético, pasando parte o el total del ADN de los simbiotes al

---

<sup>493</sup> Cfr. ROLSTON 2008, 79-82.

<sup>494</sup> Cfr. WADE 1998.

<sup>495</sup> Cfr. MARGULIS 2002, cap.3.

genoma del individuo resultante. Del proceso simbiogénético surge un nuevo individuo en el que se encuentran integrados sus simbioses.

La transición biológica entre bacterias y células con núcleo es uno de los pasos más críticos en toda la historia de la evolución; y es tan súbito que no puede ser explicado por cambios graduales a través del tiempo. Así lo explica Margulis: “La división entre bacterias y nuevas células es realmente la más espectacular en toda la biología. Vegetales, animales, hongos y protistas tienen su raíz en el diseño nuclear de la célula, una distinción que refleja la herencia común de estos organismos”<sup>496</sup>.

Lynn Margulis describe estas nuevas células así:

parecen haber sido confederaciones bacterianas. Ellas cooperaron unas con otras y centralizaron las funciones formando un nuevo tipo de gobierno celular. Las nuevas células tomaron progresivamente una organización más centralizada y sus orgánulos celulares devinieron juntos una nueva unidad biológica<sup>497</sup>.

Para Margulis, esta simbiosis de las unidades de vida, primero entre bacterias, y luego entre células diferenciadas, vista sincrónicamente (es decir, en una clasificación taxonómica) o diacrónicamente (como historia de su aparición en el pasado), explicará *el árbol de la vida*<sup>498</sup>. En la simbiogénesis, pues, las novedades evolutivas importantes no provienen de mutaciones y lucha selectiva, sino de integración simbiótica de especies.

Según Sequeiros<sup>499</sup>, la hipótesis sobre el origen simbiótico de los organismos eucariontes, defendida por la bióloga Lynn Margulis, tiene cada día más comprobación experimental.

## 7.5 La transferencia horizontal de genes

La transferencia horizontal de genes, o también conocida como transferencia lateral de genes, es un proceso en el que un organismo transfiere material genético a otra célula que no es descendiente suya. Por el contrario, la transferencia vertical ocurre cuando un organismo recibe material genético de sus ancestros, por ejemplo, de sus padres o de una especie de la que ha evolucionado. La mayoría de los estudios sobre genética se han centrado en la prevalencia de la transferencia vertical, pero actualmente existen evidencias que indican que la transferencia horizontal es un fenómeno significativo.

Esta teoría fue elaborada recientemente por Margaret G. Kidwell y Damon R. Lisch<sup>500</sup>. En ella, más importante que las mutaciones del genoma es la integración en él de genes de organismos de otra especie.

---

<sup>496</sup> MARGULIS & SAGAN 2001, 131-132: “The division between bacteria and the new cells is really the most spectacular in all of biology. Vegetables, animals, fungi and protists are based on the nuclear design of the cell, a distinction which reflects the common inheritance of these organisms”.

<sup>497</sup> *Ibid.*, 133: “they appear to have been bacterial confederations. They cooperated with each other and centralised the functions forming a new type of cellular government. The newcomers had a progressively more centralised organisation and their cellular organelles became joined in a new biological unit”.

<sup>498</sup> Cfr. NÚÑEZ DE CASTRO 2008a, 114-115.

<sup>499</sup> Cfr. SEQUEIROS 2009a, 170.

La transferencia horizontal de genes es común entre las bacterias, incluso entre aquellas que son distantes. Este proceso es el principal mecanismo de difusión de los genes en el caso de resistencia a los antibióticos. Cuando una célula bacteriana consigue esta resistencia, puede transferir rápidamente estos genes a otras especies. Hay bacterias que intercambian material genético a través del aparato digestivo en el que viven. Existen tres mecanismos comunes de transferencia horizontal de genes<sup>501</sup>:

- Transformación:* La alteración genética de la célula resultante por la introducción, absorción y expresión del material genético (ADN o ARN) del entorno, que puede quedar libre como consecuencia de la ruptura de la membrana celular.
- Transducción:* Es el proceso por el que el ADN de una bacteria pasa a otra a través de un virus bacteriano (un bacteriófago).
- Conjugación bacteriana:* Es un proceso por el que una célula bacteriana viva transfiere material genético a través del contacto con otra célula mediante una estructura proteica o a través de la formación de un *punte de conjugación* de tubos proteicos huecos, que conecta ambos organismos.

## 7.6 Los descubrimientos recientes en Paleontología y Paleoantropología

Como ya hemos explicado, la Teoría de la Evolución no se trata de una proposición del tipo de las leyes de la física. Éstas se pueden verificar las veces que se quiera comprobando reiteradamente lo que enuncian, cosa imposible de hacer con el hecho de la evolución. Pero esto no obsta a que se pueda considerar como científico lo que afirma. Pues, la validez de sus afirmaciones nos la da la Paleontología. Como dijo el biólogo francés Pierre-Paul Grassé (1895-1985): “la única y verdadera ciencia de la evolución es la Paleontología”<sup>502</sup>. Es decir, que si podemos afirmar que hubo en la Tierra una sucesión de seres vivos dotados cada vez de mayor complejidad es porque los fósiles que hemos ido descubriendo de las distintas épocas de la historia terrestre nos lo muestran inequívocamente. De esta evolución de los vivientes no se excluye la especie humana. Su aparición es relativamente reciente, pero los restos fósiles de los que la precedieron también se han puesto de manifiesto, como veremos.

La evidencia más antigua de un organismo vivo se remonta a unos 3100Ma, en la *Fig Tree Chert*, que es una roca oscura del tipo del pedernal perteneciente al sistema de *Fig Tree*, en la zona de *Barberton Mountain* (Sudáfrica). Estas trazas, al ser observadas en micrografías electrónicas, presentan una serie de formas estructurales parecidas a las actuales colonias de bacterias. Si estas estructuras son realmente restos de primitivas bacterias, la conclusión es que hace 3100Ma existían ya sistemas metabólicos complejos. Dichas identificaciones estructurales, que fueron iniciadas por vez primera por C. D. Walcott en 1883, han sido confirmadas a través de la aportación de estudios mucho más sutiles. Si las estructuras

---

<sup>500</sup> Cf. KIDWELL & LISCH 1997.

<sup>501</sup> Cf. ARNOLD 2008.

<sup>502</sup> GRASSÉ 1973, 18: “la paléontologie, seule véritable science de l'évolution”.

observadas con el microscopio electrónico corresponden realmente a fósiles biológicos, es importante la investigación de las cantidades presentes de determinados compuestos bioquímicos asociados con estas estructuras. En varios casos estos compuestos han sido descubiertos.

El registro fósil más reciente, aproximadamente de 600Ma de antigüedad, se encuentra bien documentado. En este período aparecen los primeros indicios de organismos con estructuras densas (conchas duras y esqueletos óseos). La interpretación de los cambios evolutivos se hace entonces más directa.

Sin embargo, la tesis de que la evolución darwiniana podría explicar la gran multiplicidad de especies que queda reflejada en el registro paleontológico carece de una fundamentación sólida. La gran actividad evolutiva que se produce después del período geológico del Cretáceo es difícil de justificar con la teoría darwiniana en su planteamiento más común. Requeriría que la selección natural operara contra un incremento de información genética promediada en aproximadamente un gen cada mil años.

Por otro lado, los primeros primates surgieron en la Tierra en un momento todavía mal definido, pero que hay que situar hace unos 65Ma. Por lo tanto, el predominio de nuestros antepasados inmediatos sobre las distintas formas vivientes presentes en el planeta se limita a una proporción muy pequeña de toda la existencia de la corteza terrestre.

Si decíamos que la primera prueba tangible de la existencia de una forma viviente terrestre se remonta a unos 3100Ma en la *Fig Tree Chert* (aunque es probable que este indicio localizado no constituya el origen más remoto), recordemos lo dicho antes, que la evolución de las primitivas formas vivas a partir de material prebiótico debió tener lugar en un período situado entre 4500 y 3100Ma atrás.

Véase, pues, como la evolución se enmarca sobre una escala de épocas geológicas. Sin embargo, la evolución biológica es un proceso continuo inexorable, e incluso en los primeros veinte años de las observaciones originales de Darwin, se dispuso de pruebas acerca de la evolución manifiesta en determinadas especies. No obstante, en experimentos mucho más recientes, los científicos han logrado en el laboratorio mutaciones en cepas bacterianas en lapsos de tiempo mucho más reducidos<sup>503</sup>.

#### 7.6.1 Los primeros descubrimientos de la humanidad

Respecto al surgimiento del ser humano (género *homo*), la humanidad actual (*Homo sapiens sapiens*) ha sido precedida por ancestros en los que las capacidades específicamente humanas no se encuentran plenamente manifestadas. Entonces, podemos decir que hay emergencia del ser humano; y esto implica reconocer que hay continuidad y novedad. Expondremos, a continuación, cuáles han sido los fósiles de homínidos que se han ido descubriendo para llegar finalmente a la especie *Homo sapiens*. Cuando decimos *homínidos* nos referimos al conjunto de seres vivos que constituyen esta familia biológica, que es del orden de los primates dentro de la clase de los mamíferos, y se caracterizan por ser primates catirinos que andan erguidos y tienen una mayor capacidad craneal que los restantes de este orden. Hoy día se reducen a un solo género *Homo* y una sola especie *Homo sapiens*. Veamos

---

<sup>503</sup> Cfr. HOYLE & WICKRAMASINGHE 1982.

ahora cómo las etapas de la emergencia<sup>504</sup> del hombre se encadenan sin interrupción. Hay pues continuidad, ya que la naturaleza no se produce por saltos, y al mismo tiempo es una novedad. El ser humano surge como *homo faber* y como *homo loquens*, es decir, como animal constructor y animal lógico, elementos descriptivos del proceso de hominización.

La hominización es el resultado y, a la vez, algo distinto del proceso evolutivo biológico, a saber, la formación del ser humano en su vida animal. El cerebro grande y el surgimiento de las paleosociedades son expresiones paralelas, como veremos, de un proceso de complejificación. La cerebralización creciente de los homínidos es el medio y el resultado de la complejidad social y cultural. Los rasgos específicos de la hominización –como señala H. Atlan– sociedad, cultura, cerebralización, son aspectos diversos del mismo proceso de autoorganización creadora de complejidad mediante mecanismos de organización. Porque no se ha de olvidar que el hombre es un ser inacabado biológicamente, y su completitud se lleva a cabo gracias a la cultura, a la técnica<sup>505</sup>.

### 1. *El hombre de Neanderthal*

En 1856, en la cueva Feldhofer, cerca de Düsseldorf (Alemania), se descubrieron los primeros fósiles de humanos que acabarían siendo reconocidos como no pertenecientes a nuestra especie. Eran restos de Neanderthal.

La idea de que la humanidad había sido creada hacía poco más de 6000 años estaba fuertemente arraigada en la mentalidad de la época, incluida la comunidad científica. Sin embargo, el gran cambio conceptual se produjo cuando Charles Darwin publicó su célebre obra *El origen de las especies*<sup>506</sup>.

Uno de los grandes méritos de Darwin consistió en abrir el camino a la idea de que las especies actualmente vivientes existían gracias a que habían evolucionado a partir de especies anteriores extintas; así, sucesivamente, hasta llegar a un primer ser viviente que sería el antepasado biológico común de todos los vivientes posteriores, incluidos nosotros.

Entre 1857 y 1858 quienes se fijaron en los huesos del espécimen del Valle de Neander interpretaron que eran de un hombre de nuestra especie, pero con un aspecto peculiar.

Ahora bien, tras la publicación de *El origen de las especies* ya era concebible la idea de que existieran formas humanas anteriores a la nuestra. Así, William King propuso por primera vez, en 1861, que los fósiles de Feldhofer pertenecían a una especie *homo* anterior a la nuestra y distinta de ella. La llamó el *hombre de Neanderthal* (*Homo neanderthalensis*). Actualmente, muchos paleontólogos consideran que los neandertales son una subespecie del *Homo sapiens* y por eso los llaman *Homo sapiens neanderthalensis*. Son tan grandes las semejanzas que sólo se pueden explicarse porque hay unidad de especie. Por otro lado, hay pruebas de que los neandertales tenían inteligencia; no solamente por los instrumentos que construían sino por sus enterramientos, como en el sepulcro del viejo de la Chapelle aux Saints, tan cuidadosamente inhumado que todo hace pensar que creían en el más allá. Además, el

---

<sup>504</sup> Cfr. DEACON 2011.

<sup>505</sup> Cfr. MARTÍNEZ 1991, 215-216.

<sup>506</sup> Cfr. DARWIN 1859.

análisis del suelo de otra tumba delató la presencia de polen, cosa que podría significar que ya llevaban flores a sus difuntos.

## 2. El hombre erguido sin habla

En 1890 el médico holandés Eugen Dubois encontró una especie humanoide nueva en la isla de Java, que la llamó *Pithecanthropus erectus* (=hombre-mono erguido) y *Pithecanthropus alalus* (=hombre-mono sin habla). En 1926 el profesor sueco J. G. Andersen descubrió en una caverna de Zhoukoutien, a 40km al sur-oeste de Pequín, unos restos de homínidos que llamaron *Sinanthropus pekinensis* (=hombre chino de Pequín). Junto con estos restos se encontraron instrumentos de piedra y de huesos o cuernos de animales, con señales de haberse encendido fuego en aquel sitio, lo que mostraba indicios de humanidad. Presentaban una gran semejanza con el *Pithecanthropus*, por eso, hoy día los paleontólogos, casi unánimemente, los ve como una variante del *Homo erectus*. Cabe decir que uno de los paleontólogos europeos, que posteriormente acudieron al yacimiento de Zhoukoutien, fue Pierre Teilhard de Chardin, que colaboró también en otras excavaciones. Hoy sabemos que estos restos humanoides corresponden a *Homo erectus*, y que tienen una antigüedad ligeramente superior al millón de años. Con la diferenciación de subespecie, se dirán *Homo erectus erectus*, el de Java, y *Homo erectus pekinensis* el de China.

En 1905 se encontró en Mauer, cerca de Heidelberg (Alemania), una mandíbula grande, que tenía casi 500000 años de antigüedad y que era claramente del género humano (*homo*). Se decidió asignarla a una especie humana nueva: *Homo heidelbergensis*. Aunque algunos, como el paleontólogo Kurth, la asignasen como subespecie del *Homo erectus*, llamándola *Homo erectus heidelbergensis*, y otros, como Aguirre, la asignasen como subespecie del *Homo sapiens*, llamándola *Homo sapiens heidelbergensis*. Pero, esto no está completamente aceptado por la comunidad internacional de paleontólogos. Lo más probable es que el *Homo erectus* se originara en África, aunque se han encontrado numerosos restos en Europa y Asia.

## 3. Los homínidos de África del Sur

En 1924 anatómomo australiano Raimond A. Dart encontró un fragmento de roca que contenía el cráneo de un niño hallado en la cantera de Taung en Sudáfrica. Dart se percató que no pertenecía a ninguna especie humana, sino que era mucho más antiguo, y acabó atribuyéndolo a *Australopithecus africanus* (=mono austral africano o mono de África del Sur). De su análisis del cráneo, dedujo que se trataba de un ser bípedo<sup>507</sup>.

En 1936 el paleontólogo escocés Robert Broom no sólo encontró más fósiles de *Australopithecus africanus*, sino que también halló restos de una nueva especie de homínido: *Australopithecus robustus* o *Paranthropus robustus*.

## 4. Los parántropos y los primeros Homo

Louis y Mary Leakey encontraron en 1959 los restos de un *Paranthropus* (o *Zinjanthropus*) *boisei* (=hombre del África oriental de Charles Boise), cuya antigüedad fue datada en 1.8Ma. El año siguiente, los Leakey hallaron los restos fosilizados de la especie humana más antigua

---

<sup>507</sup> Cfr. DART 1925.

encontrada hasta la fecha: *Homo habilis*, con casi 2Ma. Le llamaron así porque sus restos aparecieron cerca de unas herramientas, ciertamente, rudimentarias. Así, parece que, según la datación, los australopitecos convivieron con el género *homo*. Por tanto, los Leakey llegaron a la conclusión que, como se creía hasta entonces, los australopitecos no pueden ser antepasados del hombre. En efecto, actualmente se ha confirmado que las características del *Homo habilis* superaban las de los australopitecos<sup>508</sup>.

En 1967 Yves Coppens y Camille Arambourg encontraban en el suroeste de Etiopía los primeros restos de una nueva especie de *Paranthropus* que llamaron: *aethiopicus*. Se trataba de una mandíbula que tenía unos 2.6Ma.

#### 5. Lucy, el homínido más famoso

En los 70 del s.XX la estrella fue Lucy<sup>509</sup>. Se trata de una hembra de *Australopithecus afarensis*, encontrada en 1974 por Donald Johanson, Tim D. White e Yves Coppens en Etiopía. Con sus 3.2Ma fue, en su momento, el homínido más antiguo conocido; de ahí que sus descubridores le llamaran *la madre de la humanidad*. Lucy ya era un ser claramente bípedo.

A finales de la década de los setenta, el árbol genealógico de la evolución humana era muy simple: *Australopithecus afarensis* era el homínido más antiguo que se conocía y habría dado lugar a *Australopithecus africanus* por un lado (que habría generado a los *Paranthropus*, una rama evolutiva extinta) y a *Homo habilis* por otro; éste habría generado a *Homo erectus* que habría dado lugar a los neandertales por un lado (que se habrían extinguido sin dejar descendencia) y a nosotros, los *Homo sapiens sapiens*.

Pero, en 1984 Kamoya Kimeu encontró en Kenya el esqueleto de un muchacho que tenía 1.6Ma. Su esqueleto mostraba una anatomía grácil que recuerda a la nuestra. Richard Leakey, hijo de Louis y Mary Leakey, decidió nombrarlo: *Homo ergaster* (hombre trabajador). Algunos, como Wood, consideran al *Homo ergaster* un probable precursor del *Homo erectus*.

#### 7.6.2 La década de los noventa del s.XX

Los años noventa del siglo pasado marcaron un nuevo impulso en los trabajos paleoantropológicos. En efecto, en Etiopía en 1994 se hallaron medio centenar de fósiles de homínido, pertenecientes a un número mínimo de 17 individuos, mezclados con restos de otros animales. Los restos tenían una antigüedad de 4.4Ma, la evidencia más antigua que se tenía de la existencia de homínidos, y presentaban unas características más primitivas que las de Lucy. Se creó, pues, un nuevo género para estos fósiles: *Ardipithecus ramidus*. *Ardipithecus* significa primate del suelo y *ramid*, raíz, resaltando así que se hallaba en la base o raíz del árbol genealógico de los homínidos.

---

<sup>508</sup> Hoy día, la mayoría de los paleontólogos considera que los géneros *Australopithecus* y *Paranthropus* pertenecen a la especie *Homo sapiens*. Ciertamente, no hay unanimidad total a la hora de establecer clasificaciones, pues, hay paleontólogos que consideran que los *Paranthropus* son del grupo de los *Australopithecus*, y otros, al contrario, creen que hay que poner más géneros dentro de los homínidos. Incluso hay quienes quieren considerar homínidos a los *pongidos* actuales (orangutanes, gorilas, chimpancés, gibones...).

<sup>509</sup> El nombre de Lucy se lo dieron por la canción de The Beatles "Lucy in the sky with diamonds", que estaban escuchando en el momento de la excavación de esos restos homínidos.



1. *Abel, el australopiteco del Chad*

El siguiente homínido que irrumpió en los noventa fue Abel. Abel fue hallado en 1995. Con 3.5Ma, sorprendió a toda la comunidad científica por tratarse de un ejemplar de *australopithecus* encontrado en la localidad chadiana de Bahr el Ghazal. Por este motivo, Michel Brunet decidió englobarlo en un nuevo género de australopitecino que llamó: *Australopithecus bahregbazali*<sup>510</sup>.

2. *El australopiteco del Lago Turkana*

En 1995 Meave Leakey y Allan Walker descubrieron una nueva especie de australopiteco: *Australopithecus anamensis*<sup>511</sup> que, con sus 4.2Ma de antigüedad es, a día de hoy, el ejemplar más antiguo de este género de homínidos.

3. *Garhi*

El último australopiteco que se ha incorporado, de momento, a la familia de los homínidos es *Garhi*. En 1997 el equipo de Tim D. White y Berhane Asfaw<sup>512</sup> encontró su cráneo de 2.5Ma.

4. *Homo antecesor y Homo cepranensis*

Durante la década de los noventa en España se produjeron descubrimientos muy importantes. Uno de los que merece mayor atención es la propuesta de una nueva especie humana, por parte del equipo de Atapuerca. En efecto, en 1994, la paleontóloga Aurora Martín descubrió un diente humano en el yacimiento de la Gran Dolina. El diente tenía una antigüedad que rondaba los 800000 años y era, por entones, el resto humano más antiguo hallado en Europa.

Los restos aparecidos en la Gran Dolina —que tuve la oportunidad de visitar en 2011— han sido asignados a una nueva especie humana: *Homo antecesor*<sup>513</sup>, cuyo origen se piensa que estaría en África, al haber surgido a partir de *Homo ergaster*. Pero, este punto aún no ha sido confirmado empíricamente con el hallazgo de restos de *Homo antecesor* en África.

Lo que sí parece estar más sólidamente fundamentado es que estos *antecesor* serían los predecesores directos de los humanos hallados en la Sima de los Huesos, a pocos metros de la Gran Dolina: los *Homo heidelbergensis*; quienes, a su vez, habrían dado lugar a los neandertales.

El mismo año, en Italia aparecía un cráneo humano de entre 800000 y 900000 años. El descubrimiento se ha englobado en una especie nueva: *Homo cepranensis*<sup>514</sup>.

---

<sup>510</sup> Cfr. BRUNET, BEAUVILAIN, COPPENS *et al.* 1995.

<sup>511</sup> Cfr. LEAKEY, WALKER, FEIBEL *et al.* 1995.

<sup>512</sup> Cfr. ASFAW, WHITE, LOVEJOY *et al.* 1999.

<sup>513</sup> Cfr. BERMÚDEZ DE CASTRO, ARSUAGA, CARBONELL *et al.* 1997.

<sup>514</sup> Cfr. MALLEGNI, CARNIERI, BISCONTI *et al.* 2003.

Como puede verse, a medida que se iban haciendo descubrimientos, se proponían nuevas especies.

### 7.6.3 Los últimos descubrimientos

Al comenzar el s.XXI, la situación era la siguiente: El homínido más antiguo era *Ardipithecus ramidus* y tenía 4.4Ma (Etiopía). Después, *Australopithecus anamensis* con 4.2Ma (Kenya). Después venía *Australopithecus afarensis* (Lucy) con una antigüedad comprendida entre 3 y 3.9Ma, dando lugar a los *Australopithecus africanus*, por una parte (y éstos a los *Paranthropus*) y a los *Homo* por otra. A su vez, *Homo* contaba con dos especies de protohumanos: *habilis* y *rudolfensis* que habrían dado lugar a *ergaster* (el *Homo erectus* africano) y *erectus* (la versión asiática de *ergaster*). El *Homo heidelbergensis* habría surgido de *erectus* (o *antecessor*) y habría sido el ancestro de *neanderthalensis*, que habrían acabado extinguiéndose sin descendencia. Nosotros, los *Homo sapiens sapiens*, habríamos surgido de alguna variante africana de *erectus*. Éste era el panorama a finales del siglo pasado. Pero, a comienzos de éste ha habido cambios substanciales y descubrimientos realmente asombrosos, que presentamos a continuación.

#### 1. El hombre del milenio

En el año 1999, poco antes del cambio de milenio, Martin Pickford, Brigitte Senut y Eustace Gitonga en Kenya, descubrieron el *Millenium man*, llamándolo *Orrorin tugenensis* (=hombre original)<sup>515</sup>. Estos fósiles tienen casi 6Ma. Su posición en el árbol genealógico de los homínidos estaría en la base, pues se trataría del antecesor, y último ancestro común, de todos ellos; dando, así, lugar a los diversos géneros y especies de homínidos. *Orrorin* ya era un ser bípedo con unos rasgos más humanos que los de los australopitecos.

Para estos investigadores franceses, la filogenia de la familia homínida sería la siguiente: a partir de *Samburupithecus* (un hominoide del Mioceno Superior que podría tener entre 10 y 9Ma)<sup>516</sup> hace entre 9 y 8Ma pudo surgir una línea evolutiva de la cual se separaría el linaje que daría lugar a los *Ardipithecus* por un lado, y a los homínidos por otros.

Hace entre 8 y 7Ma los *Australopithecus* también se habrían separado del linaje evolutivo que daría lugar a los homínidos (algo que revoluciona totalmente el árbol genealógico de éstos). *Orrorin* sería el primer género de homínidos que, a través de los *Praeanthropus* daría lugar al género *homo*. Esta genealogía choca frontalmente con todas las propuestas hasta la fecha.

#### 2. Los ardipitecos más antiguos

También en el 1999, Yohannes Haile-Selassie descubre nuevos restos fósiles nombrados como *Ardipithecus kadabba*<sup>517</sup>.

---

<sup>515</sup> Cfr. SENUT 2001.

<sup>516</sup> Cfr. PICKFORD 1998.

<sup>517</sup> (a) Cfr. HAILE-SELASSIE 2001; (b) Cfr. HAILE-SELASSIE, SUWA & WHITE 2004.

### 3. *Toumai*, el homínido más antiguo

En julio del 2001, Michel Brunet descubrió un nuevo género y una nueva especie de homínidos: *Sabelanthropus tchadensis* (llamado *Toumai*, que significa esperanza de vida). Si se confirman los datos (la antigüedad y el estatus de homínido de *Sabelanthropus*), estaríamos ante los restos fósiles más antiguos de la familia homínida; adentrándonos, por fin, en uno de los momentos más importantes de la historia de la evolución humana: el período de la divergencia de los chimpancés y los homínidos de su tronco común; una antigüedad comprendida entre los 6 y los 7Ma. *Sabelanthropus* es el miembro más antiguo y primitivo de la familia de los homínidos, cercano al momento de divergencia de los homínidos y chimpancés<sup>518</sup>. Sin embargo, no todo el mundo acepta que *Toumai* represente inequívocamente a un homínido, pues se ignora si era bípedo.

Ciertamente, estamos ante un momento excitante de la evolución humana: el del origen de nuestra familia. Pero con los datos actualmente existentes, todavía no se puede efectuar un veredicto definitivo sobre quién fue el miembro fundador de la familia homínida, el primero de una saga que acabaría dando origen a nuestra propia especie.

### 4. *Kenyanthropus platyops*

El *Kenyanthropus platyops* es uno de los descubrimientos estrella realizados en los últimos años. También en 2001, Meave Leakey y Fred Spoor encontraron unos fósiles pertenecientes a un nuevo género y a una nueva especie de homínidos: *Kenyanthropus platyops*<sup>519</sup> (=hombre kenia de cara plana). No se trata de un miembro del género *Homo*, ni tampoco coincide con la morfología de los australopitecos. Descartado que sea un antepasado directo del hombre, se piensa que se trata de una rama lateral extinta del árbol genealógico de los homínidos.

### 5. *Homo georgicus*

Se han encontrado en Georgia varios restos fósiles desde 1999 hasta 2003. Debido al tamaño de los cráneos y algunas de las características físicas tan arcaicas que presentaban, se decidió englobarlos en una nueva especie: *Homo georgicus*<sup>520</sup>, intermedia entre *Homo habilis* y *Homo ergaster/erectus*.

### 6. El hombre de la Isla de Flores

A finales de octubre del año 2004, Mike Morwood y Peter Brown<sup>521</sup> daban a conocer al mundo la existencia de una nueva especie humana encontrada en la isla de Flores: *Homo floresiensis*. Se trataba de un homínido que descendería de *Homo erectus* y habría evolucionado hacia su peculiar morfología debido al aislamiento geográfico, extinguiéndose hace unos 18000 años. Eran de pequeña estatura, no más de 1.10 m, aunque sus facciones eran del todo

---

<sup>518</sup> Cfr. BRUNET, GUY, PILBEAM *et al.* 2002.

<sup>519</sup> Cfr. LEAKEY, SPOOR, BROWN *et al.* 2001.

<sup>520</sup> Cfr. GABUNIA, DE LUMLEY, VEKUA *et al.* 2002.

<sup>521</sup> Cfr. BROWN, SUTIKNA, MORWOOD *et al.* 2004.

humanas y dejaron instrumentos de piedra del tipo de los del paleolítico, por lo que probablemente pudiera ser una subespecie del *Homo sapiens*.

#### 7. *Homo sapiens idaltu*

Desde finales de la década de los sesenta del s.XIX se suponía que, con sus poco más de 40000 años, los cromañones eran nuestros antepasados directos más antiguos.

Sin embargo, Tim D. White<sup>522</sup> descubrió en 1997 en Etiopía los restos humanos de *Homo sapiens* más antiguos conocidos hasta la fecha. White los ha asignado a una subespecie de nuestro género: *Homo sapiens idaltu*. Este último nombre significa *anciano*. Los restos tienen 158000 años.

En 1967 Richard Leakey halló dos cráneos de *Homo sapiens* a orillas del río Omo, en Etiopía. La última datación de ellos la realizaron en 2005 Ian McDougall, Francis Brown y John Fleagle, y les atribuyeron unos 195000 años. De este modo, serían los restos humanos más antiguos de miembros de nuestra especie. Ello parece corroborar la hipótesis de que el origen de nuestra especie se encuentra en África.

En estos últimos años, se han hecho muchos otros grandes descubrimientos, como es el caso, por ejemplo, del homínido miocénico Pau (*Pierolapithecus catalaunicus*), descubierto en 2002 por el equipo de Salvador Moyà Solà en Els Hostalets de Pierola (Cataluña)<sup>523</sup>. Pero, hemos de tener en cuenta que la diferencia entre *Homo sapiens* y sus ancestros pre-humanos es una diferencia de naturaleza y no de grado.

#### 7.6.4 *Genética y Paleoantropología*

Cabe destacar la importancia que han tenido los estudios genéticos en el campo de la evolución humana realizados en los últimos quince años. Los estudios genéticos aplicados a la paleontología humana están resultando ser una de las grandes herramientas para comprender la evolución humana en los últimos 150000 años. En 2006 el paleogenetista más famoso del mundo: Svante Pääbo, anunció que su equipo había logrado secuenciar, por vez primera en la historia, ADN nuclear de Neanderthal.

En 1997 ya se hizo la secuenciación de ADN mitocondrial. Las conclusiones de ese estudio eran que casi todos los análisis genéticos de ADN mitocondrial de Neanderthal apuntan a que estos no fueron antepasados directos nuestros. Los estudios genéticos sugieren, mayoritariamente, que los humanos actuales procedemos de un grupo de humanos que vivieron en África hace entre 150000 y 200000 años y, que desde allí, se expandieron por el resto del mundo sustituyendo a las poblaciones de humanos que se encontraban por el camino (hipótesis *Out of Africa*). Los resultados confirman, pues, que no descendemos de los neandertales<sup>524</sup>.

---

<sup>522</sup> Cfr. WHITE, ASFAW, DEGUSTA *et al.* 2003.

<sup>523</sup> Cfr. MOYÀ SOLÀ, KÖHLER, MARTÍNEZ ALBA *et al.* 2004.

<sup>524</sup> Cfr. MARMELADA 2006.

## 7.7 La evolución de la inteligencia y el surgimiento de la conciencia

Como ya hemos visto en el apartado anterior, nuestra especie tiene su origen en África. De allí parecen surgir tres vías evolutivas: África, Asia y Europa. En África, encontramos el origen del *Homo ergaster*, del que surgirá el *Homo sapiens sapiens*. De Asia, surge el *Homo erectus*, que se extingue sin dar lugar a ninguna otra especie. Y en Europa encontramos el *Homo antecessor*, del que deriva el *Homo heidelbergensis*, y de éste surge el Neanderthal, aunque todos ellos se extinguen por su incapacidad de adaptación ante una crisis.

Entonces, hace unos 2Ma atrás convivían hasta cinco especies de homínidos, porque había muchas posibilidades del medio ambiente, y por tanto muchos nichos ecológicos. Pero, el *Homo sapiens sapiens* acabará dominando toda la Tierra, gracias al desarrollo de la tecnología (instrumentos de caza a distancia), con lo que dejará sin recursos a las otras especies, y también gracias a su ductilidad (gran capacidad de adaptación). Luego, todos los seres humanos tienen su origen en el *Homo sapiens sapiens*, que proviene de África, pero que dominó toda la Tierra.

Así, mientras los animales sólo siguen un esquema productivo-reproductivo, los seres humanos, que pertenecen al orden de los primates y a la especie *Homo sapiens*, se caracterizan por el bipedalismo, la tecnología, la dieta (son omnívoros), el largo desarrollo (infancia-niñez-adolescencia-juventud-adulthood-ancianidad), la sociedad, el lenguaje, el fuego, la sepultura (conciencia de morir), el ocio (arte) y, sobre todo, la inteligencia<sup>525</sup>.

### 7.7.1 El aumento del volumen del cerebro y de la complejidad cerebral

Desde los australopitecinos al género *homo*, y en sólo 3-4Ma, el cerebro ha aumentado de tamaño (de  $\approx 500\text{cm}^3$  a  $\geq 1100\text{cm}^3$ ) y peso en más de 1kg. Así, a mayor capacidad craneal, mayor inteligencia, puesto que hay un mayor desarrollo de los lóbulos frontales, donde radica la capacidad de pensar o discurrir.

Durante ese tiempo, muchos y diferentes cambios en la reducción, aumento y reorganización de las áreas específicas ocurrieron en el cerebro. En términos muy generales, estos cambios son los siguientes:

1. Una reducción del área 17 (corteza visual primaria) y la expansión de las áreas 18 y 19 (asociación de la corteza visual).
2. La expansión de la corteza parietal posterior (área 7).
3. La expansión de la corteza parietal inferior (áreas 39 y 40).
4. Un aumento gradual y mundial del peso del cerebro.
5. Reorganización de los lóbulos frontales y aumento de las asimetrías cerebrales (área 44).
6. El aumento gradual de las áreas de asociación (la corteza prefrontal y la corteza parietotemporal) con un aumento en el número de interneuronas.

En los mamíferos y, en general, en todas las clases, como mayor sea el peso del cerebro (en relación al peso corporal) adquiridos durante la evolución, mayor es la proporción de

---

<sup>525</sup> Cfr. DÍEZ 2009.

peso del cerebro en la etapa de crecimiento. Un buen ejemplo de comparación es el de los chimpancés y los seres humanos.

Debido a la limitación anatómica de la pelvis femenina, ambas especies nacen con aproximadamente el mismo peso del cerebro, que es alrededor de 300 gramos (250g para el chimpancé y 350g para los seres humanos). Sin embargo, desde el momento del nacimiento, el cerebro humano crece hasta un peso final de 1450g, mientras que el del chimpancé sólo llega a 400-450g. Esto indica que el cerebro del chimpancé, al nacer, ya tiene un 60-65% de su peso final y el cerebro humano sólo un 20-25%. Es decir, el cerebro del ser humano desarrolla casi el 75% de su peso final fuera de la matriz, en interacción directa con el medio ambiente. Estos, aparentemente, pequeños fenómenos anatómicos y biológicos tienen una de las consecuencias más espectaculares en la evolución.

El hombre, en contraste con el resto de los animales, construye su cerebro de acuerdo con la información sensorial que recibe y su transformación en la anatomía y la fisiología del cerebro. Precisamente, esto es lo realmente chocante, el hecho de crear y modular la individualidad de cada cerebro humano durante el desarrollo.

Nadie duda, en el estado actual del conocimiento científico, que el ser humano, cada ser humano, sano o enfermo, es producto de una interacción entre los genes y el medio ambiente. James Watson, que publicó en la revista *Nature* en 1953, junto con Francis Crick, un modelo de la estructura del ADN, escribió en 1989: “Solíamos pensar que nuestro destino estaba en las estrellas. Ahora sabemos que, en gran medida, nuestro destino está en nuestros genes”<sup>526</sup>.

Watson, probablemente, habría cambiado esta sentencia hoy. Según Mora<sup>527</sup>, hoy sabemos que nuestro destino no está escrito en nuestros genes. Los seres humanos tienen un destino abierto que se construye día tras día, minuto a minuto, en una *cultura etiológica*, como presentó el teólogo americano Philip Hefner, al definir el ser humano como “simbiosis de genes y cultura”<sup>528</sup>. La vida y la trayectoria de un ser humano son absolutamente únicas, a través de un constante proceso de cambio en el tiempo y el espacio.

Hoy sabemos también que la formación y el desarrollo del cerebro, no sólo en seres humanos, sino en todo ser viviente con cerebro –sobre todo los mamíferos–, no es un proceso monolítico después de un conjunto fijo de instrucciones genéticas. Los códigos en nuestros genes son más un *proyecto* que podría ser desarrollado a través de formas alternativas dependiendo del medio ambiente en el que se desarrolla el proyecto, que otra cosa.

Actualmente, está claro que existe una continua interacción entre los genes y la cultura. Esta interacción no sólo tiene lugar durante el desarrollo, sino durante todo el período de la vida del individuo. Como consecuencia de ello, también las barreras entre la bioquímica, la morfología, la fisiología y el comportamiento se han roto. Los cambios constantes en la actividad de nuestros genes, como resultado de nuestras interacciones con esa cultura

---

<sup>526</sup> WATSON 1989: “We used to think our fate was in our stars. Now we know, in large measure, our fate is in our genes”.

<sup>527</sup> Cfr. MORA 2007, 43-47.

<sup>528</sup> HEFNER 1993, 277: “symbiosis of genes and culture”.

etiológica, de la que hablaba Philip Hefner, dan lugar a la síntesis de nuevas proteínas y éstas, a su vez, dan lugar a cambios en la morfología y anatomía de nuestras dendritas (arborizaciones nerviosas) y sinapsis (conexiones entre las neuronas), teniendo como últimas consecuencias cambios en la función de determinados circuitos neuronales y de comportamiento.

Por otro lado, el cerebro es un órgano plástico. Los seres humanos somos el producto de la interacción dialéctica entre nuestros genes y nuestro entorno cultural. Así, podríamos decir que somos un proceso de cambio en lugar de un órgano permanente. De hecho, los seres humanos somos individuos biológicos que mantienen la memoria de sí mismos, aunque somos siempre distintos.

El cerebro humano contiene unas cien mil millones de neuronas. También el cerebro contiene algún otro tipo de células neuronales (como las células gliales) entre uno y cinco trillones. Sin embargo, la organización íntima, el detalle de cómo las células están interconectadas, lo que da lugar a circuitos específicos que codifican para funciones específicas del cerebro no se conoce todavía.

Ciertamente, hay miles de hipótesis de trabajo. También sabemos mucho acerca de la jerarquía o niveles, que de abajo hacia arriba se derivan de las moléculas-sinapsis-neuronas-mapas-CNS<sup>529</sup>. Sin embargo, todavía no entendemos el salto entre niveles. La comprensión del nivel molecular-sináptico-celular es necesaria, pero no suficiente, para entender el nivel de las redes o circuitos. La investigación se convierte, pues, en mucho más complicada cuando tratamos de reducir la mente y el comportamiento de los sistemas, las vías nerviosas, los circuitos centrales y locales, las sinapsis, las membranas y las moléculas y iones.

Para complicar más las cosas aún, hoy sabemos que los astrocitos, junto con las neuronas, también juegan un papel en la transmisión neural. Pero, el resultado final es que no sabemos los fundamentos de la función del cerebro y la forma en que la constante interacción entre los genes y la cultura se integran en el cerebro vivo, dinámico, plástico, en constante cambio<sup>530</sup>.

---

<sup>529</sup> CNS: *Central Nervous System*.

<sup>530</sup> Como idea general, podemos explicar que el cerebro funciona de la siguiente manera. Los receptores sensoriales traducen los diferentes tipos de energías que nos rodean en el lenguaje que el cerebro comprende: las ondas electromagnéticas (visión), las ondas de presión (sonido), la deformación mecánica de la piel (tacto). Y diferentes tipos de moléculas se traducen en eventos eléctricos –potenciales locales y potenciales de acción– y productos químicos –la liberación de neurotransmisores– (olfato y gusto). Los receptores sensoriales dan lugar, en las áreas correspondientes del cerebro, a la sensación y la percepción. Tomando la visión como ejemplo, podemos decir que la información de la retina y el tálamo llega a la corteza visual primaria, y de allí la información se distribuye en las vías, en paralelo y en serie, para llegar a otras áreas visuales en las cortezas temporal inferior posterior y anterior, que contiene las neuronas y los circuitos, que parece que construyen todas las características sensoriales de un objeto. La corteza temporal inferior proyecta a una variedad de áreas, incluyendo la corteza prefrontal, que contiene las neuronas sensibles visualmente, que clasifican los objetos. Por otra parte, es importante destacar que la información llega al sistema límbico o cerebro emocional, donde la información está impregnada de significado emocional, es decir, bueno o malo, recompensa o dolor. A partir de ahí, la información se distribuye a otras áreas de asociación de la corteza cerebral.

La anatomía cerebral a gran escala es la misma en todo individuo normal, por lo que se puede concluir que los aspectos estructurales y funcionales del cerebro están genéticamente determinados.

Sin embargo, y aun a pesar de la existencia de esa organización funcional aproximada, los seres humanos nacen con un córtex cerebral notablemente inmaduro en términos del número de neuronas, la complejidad de sus ramificaciones neuronales, las sinapsis y el desarrollo de rutas axónicas de largo recorrido. El córtex cerebral humano tarda significativamente más tiempo en completar su desarrollo físico que el córtex de un chimpancé joven o de otros primates. El córtex pre-frontal, por ejemplo, no alcanza plena madurez adulta con respecto a su grosor cortical de los axones hasta prácticamente concluida la segunda década de la existencia.

Durante los dos o tres primeros años de la vida humana, se da una proliferación de dendritas y de sinapsis. De acuerdo con Jeeves<sup>531</sup>, el córtex cerebral del niño, en cierto grado, se autoorganiza a nivel funcional. Así, a medida que las estructuras van madurando físicamente, van adquiriendo funciones en virtud de las experiencias tenidas en su entorno vivencial.

Una muy notable diferencia entre el niño y la cría de chimpancé es la muy lenta maduración del córtex cerebral humano. En consecuencia, el cerebro humano en su juventud destaca por disponer de un dilatado período en el que su organización neuronal definitiva pueda ser influida por experiencias cognitivas. Sin embargo, los cambios no finalizan con la niñez y la adolescencia. Aun después de haber alcanzado el córtex cerebral un grado de complejidad de adulto, las redes funcionales del córtex siguen siendo plásticas. Esto hace que puedan ser modificadas tanto por nuevas experiencias como por un aprendizaje, lo cual viene a suceder gracias a un aumento de su eficiencia a la hora de iniciar y mantener una actividad dentro de las redes neuronales. Algo que es debido, a su vez, a cambios en relación a la eficiencia de unas sinapsis determinadas, a la formación de nuevas sinapsis o al crecimiento de nuevas ramificaciones neuronales. De este modo, el córtex cerebral sigue adelante con el proceso de organización y reorganización de las redes funcionales por medio de experiencias, aprendizaje, imaginación y pensamiento. Vemos, pues, que la evolución es una complejificación continua y creciente. Como acabamos de ver, el cerebro aparece en el corazón de la evolución como un umbral de complejidad mayor.

### 7.7.2 *La teoría de la mente y la capacidad de abstracción*

La psicología evolutiva basa su estudio del pensamiento y la conducta humana en los principios evolutivos de la selección natural. En consonancia con ello, da por supuesto que la selección natural favoreció los genes que dotaron a nuestros antepasados con conductas apropiadas y sistemas de procesamiento cerebral adecuados para la resolución de los problemas de la supervivencia, contribuyendo con ello a la difusión de sus genes.

Los humanos solemos representar lo que los otros hacen en términos de lo que pensamos que quieren y lo que creemos que saben y no saben. Esa capacidad de percepción ha pasado a ser conocida en psicología cognitiva como *teoría de la mente*.

---

<sup>531</sup> Cfr. JEEVES & BROWN 2010, 67-68.



Esta facultad supone conocer y entender lo que la otra persona sabe, siente y tiene intención de hacer con cierto grado de probabilidad. El poder contar con una teoría de la mente, o el ser capaz de leer el pensamiento ajeno, tiene que ver con la capacidad de un individuo en concreto para reaccionar de forma diferenciada, y ello en consonancia con los presupuestos relativos a las creencias y los deseos de otro individuo, y no tanto en respuesta directa a la conducta evidente del otro<sup>532</sup>.

Como punto básico de la teoría de la mente están las capacidades, en primer lugar, de saber leer el foco de atención de la otra persona y, en segundo lugar, de saber captar las intenciones sugeridas por las acciones de esa otra persona. No obstante, aunque la existencia de la teoría de la mente es evidente en los seres humanos, no lo es tanto en los animales. Sin embargo, en 1978, David Premack y Guy Woodruff<sup>533</sup> presentaron ciertos animales que eran capaces de captar lo que estuviera ocurriendo en la mente de otros. También el primatólogo Frans de Waal<sup>534</sup> defiende la evidente presencia de una rudimentaria teoría de la mente en los animales. Además, añade que la diferenciación entre el propio yo y el otro subraya la complejidad social y las tendencias altruistas manifiestas entre los animales con cerebros de mayor tamaño.

Si, pues, los chimpancés son capaces de descubrir esta diferencia entre lo que ve el otro y la realidad (es decir, existe en ellos una teoría de la mente *del otro*), especies con mayor desarrollo cerebral, como sucede en el género *homo*, son capaces de descubrir la diferencia entre lo que ve su *yo* y la realidad real (es decir, una teoría de la mente propia). Por tanto, en el desarrollo evolutivo, a lo largo del género *homo* surge una conciencia refleja o autoconciencia, lo cual implica que los homínidos no son solo capaces de ver, sino captar que eso que ven es lo que su yo ve de la realidad real.

No obstante, de entre las funciones superiores del cerebro, la percepción, los sentimientos, el aprendizaje y la memoria, lenguaje, creatividad, conciencia... vamos a centrarnos en la creatividad (proceso que requiere de todos estos ingredientes anteriores, la percepción, el aprendizaje, la memoria y el lenguaje). En particular, centrémonos en ese proceso creativo del cerebro que llamamos *abstracción*.

Por abstracción, se quiere significar la capacidad del cerebro no para representar los elementos particulares tal como son, sino para crear una idea inferida a partir de muchos elementos concretos, para que pueda ser aplicable a muchos otros. El cerebro funciona con abstracciones, con ideas. Entre la percepción y el conocimiento existe siempre (en el cerebro) el proceso de categorización<sup>535</sup>. Hoy en día se conocen algunas de las bases neuronales de ese proceso en el cerebro. Esa capacidad de abstracción del cerebro junto con la categorización es lo que conduce al conocimiento.

---

<sup>532</sup> Cfr. WHITEN & BYRNE 1997, 150.

<sup>533</sup> Cfr. PREMACK & WOODRUFF 1979.

<sup>534</sup> Cfr. PLOTNIK, DE WAAL & REISS 2006, 17055.

<sup>535</sup> La categorización perceptual es el funcionamiento cognitivo en el que el cerebro (cerebro de los mamíferos) agrupa a los objetos que comparten propiedades comunes, independientemente de sus diferencias físicas.

Por otro lado, aunque puede que el salto evolutivo más grande entre la capacidad mental del más inteligente de entre los primates no humanos y la propia del ser humano, sea la facultad del lenguaje, sin embargo, Jeeves<sup>536</sup> aduce que los simios muestran claros indicios de intentar comunicarse mediante un sistema abstracto y cita las investigaciones de los primatólogos Sue Savage-Rumbaugh y Roger Levin<sup>537</sup>.

### 7.7.3 La conciencia, la inteligencia social y el comportamiento

La mente es un proceso activo mediante el cual modulamos de forma constante nuestras acciones en el mundo (incluido el entorno social y cultural). Basándose en continuadas experiencias de acción e información *a posteriori* (*feedback*), la mente se va formando en cuanto es propiedad funcional de nuestro cerebro y cuerpo. La conciencia consiste, pues, en la experiencia subjetiva de tener un flujo de vida mental del que venimos a darnos cuenta. Siguiendo a Jeeves, el modelo más útil de conciencia es el denominado *hipótesis de núcleo dinámico* (*dynamic core hypothesis*) porque aclara la diferencia entre un control consciente de la conducta y aquellas otras conductas que son más inconscientes y automáticas. Este modelo fue presentado por los neurocientíficos Gerald M. Edelman y Giulio Tononi en el año 2000.

En su descripción de la conciencia, Edelman y Tononi sugieren la existencia de un modelo bipartito. La conciencia primaria (o nivel básico) es evidente en la habilidad que tienen muchos animales para *construir una escena mental*, pero esta forma de conciencia tiene un contenido semántico o simbólico limitado. Como sugieren estos neurocientíficos, la conciencia de grado superior va acompañada de un sentido de la propia identidad y de la capacidad explícita de construir en los estados de vigilia escenas pasadas y futuras. Como mínimo, requiere una capacidad semántica y, en su forma más desarrollada, una capacidad lingüística<sup>538</sup>.

La conciencia de orden superior, que es distintiva de los seres humanos, hace su aparición al ser incorporadas las representaciones simbólicas y el lenguaje a los núcleos dinámicos, y ello también con inclusión de la capacidad para representar el yo como entidad abstracta y servirse del uso de los símbolos para percibir el tiempo. Y, dado que el lenguaje y otros sistemas simbólicos se adquieren por aprendizaje, la conciencia de orden superior constituye un logro dentro de un proceso de desarrollo dependiente de forma conjunta de apoyos e interacciones de índole social. El neurofisiólogo Sir John C. Eccles (1903-1997), premio Nobel de fisiología y medicina del 1963, escribió: “Tengamos claro que, en cuanto que seres humanos, la realidad primaria es la conciencia, todo lo demás es derivativo y es secundario”<sup>539</sup>. Además, el neurobiólogo y también premio Nobel de fisiología y medicina del

---

<sup>536</sup> Cfr. JEEVES & BROWN 2010, 95.

<sup>537</sup> Cfr. SAVAGE-RUMBAUGH & LEVIN 1994.

<sup>538</sup> Cfr. EDELMAN & TONONI 2000, 127.

<sup>539</sup> ECCLES 1989, 327: “Let us be clear that for each of us the primary reality is consciousness –everything else is derivative and has a second order quality”.

1972, Gerald M. Edelman (1929- ) argumenta que, en biología, “la postura evolutiva da por supuesto que la conciencia es eficaz –es decir, que no es un epifenómeno”<sup>540</sup>.

En 2007, la paleoantropóloga Alison Brooks sostenía que la inteligencia social precisa de seis facultades distintas: pensamiento abstracto, capacidad para cooperar en un plan con proyección futura, resolución de problemas mediante innovaciones técnicas, económicas y de conducta, comunidades imaginadas, pensamiento simbólico y una teoría de la mente. Así, Brooks sostiene que la autoconciencia “estaba presente hace ya más de 130000 años, habiéndose desarrollado de forma progresiva y muy probablemente en una relación de mutua retroalimentación con nuestra morfología”<sup>541</sup>.

Las capacidades que ella incluye como ya presentes al menos en una forma primitiva son algunas de las cualidades más humanas: la creatividad, la empatía, la reverencia, la espiritualidad, la noción de estética, el pensamiento abstracto y la capacidad para resolución de problemas (la racionalidad). Según Brooks, esas cualidades eran ya evidentes poco después de la emergencia de nuestra especie.

Richard Leakey afirma que la primera evidencia de un entierro intencionado es la de un Neanderthal, hace algo más de 100000 años. Él piensa que los neandertales tenían conciencia reflexiva, aunque menos desarrollada que la de los humanos modernos. Leakey sugiere que el *Homo erectus* tardío tenía un nivel de conciencia significativamente más elevado que el de los chimpancés y que su complejidad social, su gran tamaño cerebral, y probablemente sus habilidades lingüísticas apuntan a un nivel desarrollado de conciencia<sup>542</sup>.

Aunque claro está, la raza humana estaría, lógicamente, en la cima de ese desarrollo evolutivo de la inteligencia social, por lo que, para Whiten<sup>543</sup>, lo que distingue a la sociedad humana de la de los chimpancés es el grado de complejidad cognitiva en el que se produce la interacción y la integración social.

Los humanos poseen de hecho una *profunda mente social* en comparación con los chimpancés, porque tienen una potenciación de la red neuronal en el córtex límbico. Cuando se identifican similitudes entre las conductas de los humanos y de algunos de los primates no humanos, puede caerse en la tentación de calificar al ser humano de *nada más que* primates de mayor complejidad.

Ciertamente, como apuntaba antes de Waal, se han observado ciertas conductas *altruistas* en animales. Sin embargo, creemos que estas tendencias altruistas que se encuentran en los animales no implican que la conducta ética humana surja sencillamente a partir de la evolución de una conducta social en los animales.

---

<sup>540</sup> EDELMAN 1992, 113: “The evolutionary assumption implies that consciousness is efficacious –that it is not an epiphenomenon”.

<sup>541</sup> BROOKS 2007, 35: “the capabilities for ‘living in our heads’ [self-consciousness] were present before 130 kyr, and developed in a step-wise fashion, possibly in a feedback relationship with our morphology”.

<sup>542</sup> Cfr. LEAKEY 1994, xiv-xv.

<sup>543</sup> Cfr. WHITEN & BYRNE 2006, 212.

De hecho, el biólogo evolucionista Francisco J. Ayala defiende que la medida clave para el altruismo humano es una capacidad consciente para actuar conforme a lo ético; una habilidad para anticipar los resultados de las propias acciones, para emitir juicios de valor y para elegir entre distintos cursos de acción. Tal como Ayala<sup>544</sup> explica, la capacidad para actuar de forma ética es característica única y necesaria del ser humano. El llegar a normas morales particulares es una consecuencia secundaria, con base en la habilidad intelectual. Así, la Teoría de la Evolución permite poner en evidencia la singularidad y la unidad del ser humano. En definitiva, tal como hemos querido dejar claro, los átomos, las moléculas y las células que constituyen los organismos no bastan para explicar la totalidad de las conductas de humanos y animales. Esas múltiples conductas surgen a partir de nuevas propiedades claramente diferenciadas, que emergen de una complejidad neuronal y cognitiva que se desarrolla en el contexto de un complejo entorno ambiental, social y cultural. Y esa emergencia, a nivel metafísico exige explicar el enriquecimiento de ser (de material a espiritual), mediante una autosuperación –como veremos en los siguientes capítulos– hasta llegar al caso, eminentemente singular, de la hominización. Al término de este capítulo, véase en la siguiente tabla (Fig.4) una secuencia resumida de los acontecimientos cósmicos y de la evolución de la vida en la Tierra, para mostrar cronológicamente nuestra vida cósmica como seres humanos.

<b>A partir del Big-Bang, a</b>	<b>se forman</b>
1 micro-segundo:	protones y neutrones
1 segundo:	electrones
3 minutos:	núcleos de helio
380.000 años:	átomos neutros
<b>200.000.000 años:</b>	<b>estrellas, bioelementos</b>
4.200.000.000 años:	bioelementos libres
5.000.000.000 años:	estrellas de 2ª generación
9.100.000.000 años:	la Tierra
<b>Hace desde ahora</b>	<b>se forman</b>
4.600.000.000 años:	la Tierra
?..?00.000.000 años:	síntesis orgánicas
3.800.000.000 años:	células procariotas
1.400.000.000 años:	células eucariotas
700.000.000 años:	organismos pluricelulares
500.000.000 años:	sub- <i>filum</i> vertebrados
200.000.000 años:	clase mamíferos
65.000.000 años:	orden primates
6.000.000 años:	familia homínidos
2.000.000 años:	género <i>Homo</i>
<b>200.000 años:</b>	<b>especie <i>Homo sapiens</i></b>
17.000 años:	arte rupestre
10.000 años:	aldeas neolíticas
6.000 años:	culturas antiguas
4.000 años:	patriarcas de Israel
2.000 años:	Jesucristo

Fig.4- Acontecimientos cósmicos y biológicos del universo y los seres vivos

<sup>544</sup> Cfr. AYALA 1998.

ENSAYOS DE FILOSOFÍA CRISTIANA DE LA  
EVOLUCIÓN



## Capítulo 8:

### La evolución como metafísica de la unión en Teilhard de Chardin

El pensamiento de Marie-Joseph Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) es marcadamente inmanentista, evolucionista y emergentista. Teilhard de Chardin parte de la convicción de que vivimos en un universo que cambia de forma irreversible. Esta cosmovisión parte de la intuición de que todo lo que es material, humano, inmanente apunta, crece, evoluciona hacia lo espiritual, lo ultrahumano, lo sobrenatural, lo metafísico, lo teológico, lo divino...

La intuición fundamental de Teilhard de Chardin es que debemos entender el universo como un sistema, como una totalidad (*totum*), que está siempre llegando a ser. Como señala Martelet<sup>545</sup>, para Teilhard, esta tarea implica una visión completamente nueva de la naturaleza, debido a la evolución científica, que se acepta sin discusión, que plantea una nueva perspectiva sobre la creación<sup>546</sup>: “el método histórico, es decir el punto de vista de la evolución, del devenir”<sup>547</sup>.

---

<sup>545</sup> Cfr. MARTELET 2006, 9.

<sup>546</sup> Como ya hemos visto en la primera parte, por *creación* se puede entender bien el acto por el cual Dios da al mundo (su causa), bien el acto de esta donación dentro de la totalidad de la naturaleza y la historia, a partir de su comienzo. En el primer sentido, el acto dador de Dios se dice, por Revelación, que es *ex nihilo*, es decir, a partir de la nada anterior (materia), para significar no los medios que toma, sino la imposibilidad de entender el acto por el cual Él crea. Teilhard, preocupado por el carácter abstracto de esta definición, prefiere un sentido descriptivo de la creación, a partir de lo múltiple creado; es decir, que analiza la creación desde el punto de vista de su resultado (acto) y no de su fuente (causa). Cfr. MARTELET 2005, 264.

<sup>547</sup> TEILHARD DE CHARDIN, *Œuvres*, III, 179: “la méthode historique, c’est-à-dire le point de vue de l’évolution, du devenir”.

Esa intuición mística, no científica, que está en el inicio de su investigación, es, pues, el descubrimiento de que el mundo en que vivimos está en estado de evolución dirigida, es decir, de génesis<sup>548</sup>. Es así como Teilhard llega a forjar una visión cósmica (y cristocéntrica) de un mundo en evolución. Aunque, de hecho, Teilhard habla más de transformismo que de evolución. Un transformismo que hace que la realidad se proyecte hacia el futuro, que crezca hacia una forma perfecta, se haga más compleja y converja hacia alguna cosa aún imprevista. Así, para Teilhard de Chardin, el concepto de evolución trasciende el discurso puramente científico.

Teilhard defiende un evolucionismo teleológico, finalista. Considera que la evolución cósmica es la consecuencia de un dinamismo intrínseco de la naturaleza, que se desarrolla desde las partículas materiales más simples, a través de los seres vivos (biosfera) hacia la dimensión consciente del ser humano (noosfera), a lo largo de la línea de aumento de complejidad e interioridad o espiritualidad. En este movimiento evolutivo de la materia, los sistemas integran en una unidad un número cada vez mayor de elementos, lo cual comporta un grado más elevado de conciencia y constituye un incremento de la dimensión espiritual. Por tanto, para Teilhard la evolución es más que una mera hipótesis o un simple método, es una dimensión del universo:

No, en sentido bastante amplio, desde hace mucho tiempo, la evolución ya no es ni será más una hipótesis –ni solamente un simple método: es lo que representa, de hecho, es una nueva dimensión general del universo, que consecuentemente afecta a la totalidad de los elementos y de las relaciones del universo. No es, pues, una hipótesis, sino una condición que a partir de ahora deben cumplir todas las hipótesis<sup>549</sup>.

Detrás de esta concepción hay lo que Teilhard llama “el poder espiritual de la materia”, que permite a la materia misma llegar a ser la matriz del espíritu; y a su vez, el espíritu<sup>550</sup>, ser un estado superior de la materia. De hecho, Teilhard dice: “Dejando al *material* inferior el único atributo de la Multiplicidad, es preciso reconocer que *la verdadera Materia... es el Espíritu*”<sup>551</sup>.

<sup>548</sup> Teilhard repite mucho *génesis* como sufijo. Con este término quiere significar el proceso orientado de la convergencia general de la naturaleza. Génesis implica una evolución dirigida hacia un punto de consumación (como un atractor). La esencia del pensamiento de Teilhard es que todo es un proceso, un llegar a ser en continua evolución y proyectada hacia delante. Esta proyección tiene un doble sentido: diseñada y lanzada; lanzada hacia delante, hacia el futuro y diseñada desde el pasado.

<sup>549</sup> TEILHARD DE CHARDIN, *Œuvres*, III, 348: “Non, prise assez largement, l'Évolution n'est déjà plus et depuis longtemps, une hypothèse, –ni seulement une simple méthode: ce qu'elle représente, en fait, c'est une dimension nouvelle et générale de l'Univers, affectant par suite la totalité des éléments et des relations de l'Univers. Non pas une hypothèse, donc, mais une condition à laquelle doivent désormais satisfaire toutes les hypothèses”.

<sup>550</sup> Normalmente, el espíritu refiere al aspecto no material. Pero, para Teilhard, el espíritu lejos de oponerse a la materia, la penetra, la configura y se une a ella. Además, ve dentro del espíritu un acto de síntesis, sin distinguir con suficiente claridad entre, por una parte, la originalidad del espíritu humano como conciencia de sí y, por otra, todas las síntesis por las que se realiza, según él, el crecimiento de lo múltiple hacia lo uno, es decir, para él, hacia el espíritu. Cfr. MARTELET 2005, 265.

<sup>551</sup> TEILHARD DE CHARDIN 1965, 190: “Laisant au *matériel* inférieur le seul attribut de la Multiplicité, on se voit obligé de reconnaître que *la vraie Matière... c'est l'Esprit*”.



El punto de convergencia donde se realiza la unificación de la noosfera y donde encuentra su culminación (el *Punto Omega*) tiene que ser *hiperpersonal*. Este Punto Omega, personal y trascendente, no es solamente un foco pasivo hacia el cual tiende toda la evolución, sino, al contrario, un polo activo que lo atrae todo hacia la unificación con él, y Teilhard lo identifica con Dios.

Por tanto, según Teilhard, el universo se encuentra en un estado de evolución cósmica de la que la evolución humana es una parte integral. Nuestro universo es, pues, un universo en convergencia hacia la unión con Dios, por el camino de un aumento continuo de conciencia.

Su concepción de la evolución humana es, por lo tanto, dinámica, y se puede describir como una tendencia a la unidad movida por el impulso del *amor* (energía radial)<sup>552</sup>, en que no se pierde la personalidad de los que se unen<sup>553</sup>. Teilhard resume en la primera página<sup>554</sup> de su *Diario* su imagen de un universo en evolución en esta sencilla poliecuación:

**Cosmos = Cosmogénesis ==> Biogénesis ==> Noogénesis ==> Cristogénesis**

Esta poliecuación la explica Teilhard de la forma siguiente:

Erigido en Primer Motor del movimiento evolutivo de complejidad-conciencia, el Cristo Cósmico se hace cósmicamente posible. Y al mismo tiempo, *ipso facto*, adquiere y desarrolla, en toda plenitud, una verdadera *omnipresencia de transformación*. Toda energía, todo acontecimiento, para cada uno de nosotros se sobreanima por su influencia y su atractivo. En último lugar, la Cosmogénesis, después de haberse descubierto, siguiendo su eje principal, como Biogénesis y después Noogénesis, culmina en la Cristogénesis que todo cristiano venera<sup>555</sup>.

El mundo que nos describe la ciencia, cuanto más crece, más se compenetran sus elementos. Así que, el universo surge por efecto de la complejidad como un todo y, a la vez, como una unidad. Y esta unión personaliza.

---

<sup>552</sup> El amor es la energía propia de la cosmogénesis, que lleva a cabo la personalización cósmica. La energía tangencial es la energía física que designa todas las fuerzas periféricas de compresión o de dispersión empíricamente analizables. La energía radial es, al contrario, la fuerza de interiorización que vela por toda la formación corpuscular y tanto más cuando se trata del ser humano como de la humanidad entera. La energía radial impulsa los elementos hacia niveles superiores y es la responsable del movimiento evolutivo hacia una mayor complejidad, y en consecuencia, vida y conciencia. Así, con el amor como energía radial, Teilhard quiere significar la energía que ha sido siempre la fuerza arrastradora de todo el proceso de evolución desde las primeras síntesis de la materia inanimada, y que es la responsable de la evolución, hacia sistemas de complejidad mayor, integrando elementos en unidades cada vez más complejas. Cfr. TEILHARD DE CHARDIN, *Œuvres*, I, 62.

<sup>553</sup> Cfr. UDÍAS 2008, 48-52.

<sup>554</sup> Cfr. TEILHARD DE CHARDIN, *Œuvres*, XIII, 119.

<sup>555</sup> *Ibidem*, 109: “Érigé en Moteur Premier du mouvement évolutif de complexité-conscience, le Christ-cosmique devient cosmiquement possible. Et en même temps, *ipso facto*, il acquiert et développe, en toute plénitude, une véritable *omniprésence de transformation*. Toute énergie, tout événement, pour chacun de nous, se suranime de son influence et de son attrait. En dernière analyse, la cosmogénèse, après s’être découverte, suivant son axe principal, Biogénèse, puis Noogénèse, culmine en la Christogénèse que tout chrétien révère”.

Pero, todas estas ideas de Teilhard, fruto de sus intuiciones, no han surgido de golpe en su pensamiento, sino que se han ido desarrollando a partir de varias influencias recibidas. Los filósofos que más influyeron en el pensamiento de Teilhard fueron Henri Bergson (1859-1941), Maurice Blondel (1861-1949) y Wilhelm Dilthey (1833-1911), con su concepción de las ciencias del espíritu.

La obra de Bergson *L'évolution créatrice*<sup>556</sup> (1907) despertó a Teilhard del sueño dogmático y señaló una dirección de la evolución hacia el hombre. Parece que Teilhard leyó esta obra durante su etapa de estudios de teología en Hastings (Inglaterra) entre 1908 y 1912. Así, Bergson le revela, por un lado, la diferencia entre tiempo y duración y, de otro lado, el *élan vital*, este flujo sutil que empuja hacia delante y hacia arriba. Al principio, Teilhard quedó admirado por esta obra de Bergson (y por toda su obra, pues, en la etapa de la guerra Teilhard leyó todas sus obras<sup>557</sup>), hasta lo llamaba “el gran Bergson” (“*Ainsi l'a très bien vue le grand Bergson*”<sup>558</sup>) en una carta a su prima Marguerite Teilhard-Chambon (escritora francesa que usaba el pseudónimo de Claude Aragonnès), fechada el 5-6 de agosto de 1915. De hecho, él mismo dice que *L'évolution créatrice* de Bergson fue para él “un fuego que ya había devorado mi corazón y mi espíritu”<sup>559</sup>.

Bergson se opone a la concepción mecanicista del neodarwinismo y se acerca a las ideas de la ortogénesis<sup>560</sup> (evolución lineal no adaptativa con acentuación de un carácter), por la existencia de un *élan vital* que empuja la vida a avanzar en algunos de los caracteres morfológicos. Pero, Teilhard ataca la idea del *élan vital* bergsoniano por falta de finalidad: “Por el único hecho de reconocer al Devenir universal la figura de una convergencia, queda eliminada la idea bergsoniana de un *impulso vital sin finalidad*”<sup>561</sup>. También se distancia de Bergson en otros aspectos de la evolución, como veremos más adelante.

Por otro lado, Teilhard se familiarizó también con Blondel. De él, recibe la influencia del valor de la *acción* y de la noción del *pancrístismo*. Blondel sostiene que el universo no *es* sino que *se va haciendo*, que *llega a ser (in fieri)* a través de un proceso en tres fases –cósmica, psíquica y espiritual–, en ascenso creciente hacia lo más perfecto, cuya culminación es el *Cristo Total*, que es la plena inhabitación de Cristo en los cristianos (*pancrístismo*).

Este *immanentismo*, en el sentido de la inserción natural de Dios en el mundo, que defiende Blondel, Teilhard la asume como propia, con la satisfacción de ver confirmada su hipótesis en el plano filosófico. Además, Teilhard sigue a Blondel también al dar el salto de la ortogénesis a la trascendencia.

---

<sup>556</sup> Cfr. BERGSON 1907.

<sup>557</sup> Cfr. BARTHÉLÉMY-MADAULE 1963, 287.

<sup>558</sup> TEILHARD DE CHARDIN 1961, 76.

<sup>559</sup> TEILHARD DE CHARDIN, *Œuvres*, XIII, 33: “... un feu qui dévorait déjà mon cœur et mon esprit”.

<sup>560</sup> El término “ortogénesis” fue propuesto por Gustav H. T. Eimer en 1888 para designar la evolución progresiva que tiene lugar en un sentido determinado.

<sup>561</sup> TEILHARD DE CHARDIN 1965, 181: “Par le seul fait qu'on reconnaît au Devenir universel la figure d'une convergence, l'idée bergsonienne d'une poussée vitale sans finalité... est éliminée”.

De este modo, Teilhard se sitúa en el marco de las concepciones neolamarckistas, heredadas de la filosofía de la biología francesa, cuyo evolucionismo contenía un fuerte elemento del lamarckismo, debido a que los excesos del neodarwinismo (o ultradarwinismo) de Weismann hicieron necesaria una alternativa a la teoría de la selección natural. No es extraño que Teilhard optara, principalmente, por el neolamarckismo, ya que éste va muy unido a las ideas de ortogénesis que defendía Teilhard<sup>562</sup>.

Por otro lado, respecto a su influencia posterior, quizá uno de los críticos más severos de Teilhard ha sido Jacques Monod, biólogo molecular y premio Nobel de fisiología y medicina en 1965. Para Monod, el principio de objetividad como inmanentismo, es decir, el no ser capaz de concebir nada en la naturaleza en términos de un proyecto, obliga a decir que ni el destino del universo ni su cometido están escritos en ningún lado.

En cambio, la crítica de Monod contrasta con la posición del genetista Theodosius Dobzhansky con respecto a las obras de Teilhard. Para Dobzhansky, Teilhard de Chardin no quería construir su cosmovisión basada solamente en la ciencia, sino que la obra de Teilhard es ciencia, metafísica, teología y poética<sup>563</sup>.

Por otra parte, Núñez de Castro<sup>564</sup> hace notar que la actual teoría de la aparición de los organismos eucariotas confirma, en cierto sentido, la hipótesis de Teilhard de que el origen de los organismos eucariotas es resultado de una simbiosis de organismos procariotas, tesis que recientemente defendía con éxito Lynn Margulis, como hemos descrito en la sección anterior.

### 8.1 El sistema teilhardiano: la metafísica de la unión

Teilhard de Chardin desarrolló una cosmovisión (*Weltanschauung*) humana, religiosa, cristiana y mística que puede formularse en un sistema evolutivo, en un sentido espiritual y convergente. Este sistema puede sintetizarse en las cinco tesis siguientes, como muy bien hace Sequeiros<sup>565</sup>:

- (i) *Todo lo que existe es objeto de un proceso de cambio*, de gran transformación cósmica, biológica, antropológica y social. El universo, la materia, la vida y la humanidad han ido cambiando de una forma irreversible a lo largo de millones de años de proceso de transformación (cambio de forma). Así, la cosmogénesis conduce a la biogénesis, ésta a la antropogénesis y a la noogénesis, y de aquí a la cristogénesis<sup>566</sup>.
- (ii) El mundo en que vivimos no es un mundo ya hecho, sino que es un mundo que se va haciendo, *in fieri*, en un proceso ininterrumpido de transformaciones naturales

---

<sup>562</sup> Cfr. SEQUEIROS 2008, 28.

<sup>563</sup> Cfr. NÚÑEZ DE CASTRO 2008a, 107-108.

<sup>564</sup> Cfr. *ibídem*, 114.

<sup>565</sup> Cfr. SEQUEIROS 2008.

<sup>566</sup> Vinculado a la fase final del proceso de evolución del universo, el Punto Omega es el Dios que consuma el universo desde dentro, y desde fuera lo trasciende y lo diviniza. Este Dios encarnado en el mundo es, para Teilhard, el Cristo Universal y el mundo encarnado por Él es un mundo en evolución hacia este mismo Cristo Cósmico o Total. A esto llama Teilhard *Cristogénesis*.

orientadas hacia la aparición de lo humano. *Todo apunta hacia el futuro*, hacia lo inédito, hacia lo que está por llegar. Estamos atraídos, pues, por el futuro.

- (iii) Teilhard pretende encontrar la dirección de la evolución en lo espiritual. Para él, la evolución es el testimonio del triunfo esencial del espíritu sobre la materia. *“Todo converge hacia el espíritu”* es una de sus tesis. La materia no es sino espíritu que espera desarrollarse.
- (iv) El futuro supera la persona y se expresa en la humanidad y la superhumanidad. Esta superhumanidad está siendo atraída por un foco atractor que se identifica como *Punto Omega, el final de todo*. Este orden suprapersonal de Teilhard solo alcanza su plenitud de sentido en el cuerpo místico de Cristo. Es así como Teilhard concibe el Punto Omega, como un polo último y autosubsistente de conciencia.
- (v) *Cristo es el centro orgánico del universo entero*. Se identifica con el Punto Omega. Para defender esto, Teilhard se basa en San Pablo, concretamente, en la frase sobre la recapitulación de todas las cosas en Cristo: “Dios es todo en todas las cosas”<sup>567</sup>. Para Teilhard, esta es la expresión bíblica del misterio de los misterios: la “pleromerización” de Dios.

Asimismo, estas cinco tesis pueden complementarse con tres proposiciones que Teilhard formuló en 1953, en un artículo titulado “Una consecuencia al problema de los orígenes humanos: la pluralidad de mundos habitados”<sup>568</sup>. Estas proposiciones son las siguientes:

1/ Por sí misma, bajo la influencia del azar, la materia tiende a agruparse en sí misma, tanto como sea posible, en moléculas grandes.

2/ En igualdad de condiciones, y una vez ha emergido de lo inorgánico, la vida continúa naturalmente, y en un doble movimiento combinado, para llegar a ser complejificada externamente y más consciente internamente; y esto se extiende hacia la emergencia psicológica o reflexión. En otras palabras, el hecho de la aparición del hombre en la Tierra en el Plioceno es simplemente la manifestación normal y local (en unas condiciones especialmente favorables) de una propiedad común a toda materia evolucionada terminalmente.

3/ Hay millones de galaxias en el universo, en cada una de las cuales la materia tiene la misma composición general y sufren esencialmente la misma evolución como la que ocurre dentro de nuestra Vía Láctea.

Luego, Teilhard concluye: Si estas proposiciones son ciertas, la asunción de una pluralidad de noosferas es inevitable.

En resumen, pues, la síntesis de su pensamiento queda muy bien enunciada en su famoso “Credo” metafísico-teológico y cristocéntrico:

Creo que el universo es una evolución,  
creo que la evolución camina hacia el espíritu,

<sup>567</sup> 1Co 15,28: “ὁ θεὸς πάντα ἐν παύσειν”.

<sup>568</sup> Cfr. TEILHARD DE CHARDIN, *Œuvres*, X, 273-282.

creo que el espíritu acaba en lo personal.

Creo que lo supremo máximamente personal es el Cristo Universal<sup>569</sup>.

Aunque una de las mayores aportaciones que Pierre Teilhard de Chardin introdujo es la llamada *metafísica de la unión*, que es una construcción dinámica y evolutiva del universo. Su metafísica se basa en su manera de ver la realidad, que se incluye entre una fenomenología del fenómeno humano y una mística.

Teilhard apuesta por una metafísica del *uniri* en vez de una metafísica del *esse*. Es decir, en vez de tomar el ser como principio ontológico de toda la realidad, nuestro pensamiento se debe dirigir hacia otro principio ontológico: el converger de toda la realidad, concebida como proceso que llega a ser constantemente.

La metafísica de la unión no es un sistema ya acabado; al contrario, contiene limitaciones, errores e, incluso, aporías. Así pues, no hay definitividad en el esfuerzo enorme que Teilhard hizo por reformular la metafísica escolástica que él estudió, desde la visión cosmológica y física que la ciencia de su tiempo comenzaba a poner de manifiesto.

La intención de Teilhard, en principio, no era de negar la metafísica escolástica ni, por supuesto, los dogmas teológicos que se sustentaban en ella para su formulación racional. Su preocupación no fue puramente científica, sino que estaba interesado en hacer compatibles la teología y la ciencia de su tiempo, para lo cual fue necesario construir una nueva metafísica que sirviera de puente, que él llamó de la unión y que partía del *plus esse* (ser más), frente a la metafísica greco-escolástica del *esse* (ser). En todo caso, en Teilhard hay una verdadera metafísica, pero no deductiva desde arriba, sino desde abajo, como la describe él mismo en una carta a Bruno de Solages:

Como sabe usted, yo no me siento cómodo en las Metafísicas (entendidas como un proceso de comprensión del mundo *per descensum*, deductivamente). Sólo me siento cómodo en las *hiperfísicas*, procediendo *per ascensum*<sup>570</sup>.

Esta metafísica de Teilhard, más que del «ser», trata del «realizarse» (o «devenir»), según su conocida ecuación, formulada en sus obras:

«*Plus esse = plus a pluribus uniri*».

Es decir:

«Ser más = estar más unido a partir de varios elementos».

Teilhard reduce así el concepto mismo de *ser*, en su enriquecimiento progresivo a lo largo de la evolución, al concepto de *unirse*<sup>571</sup>.

<sup>569</sup> Ibid., 117: “Je crois que l'Univers est une Evolution,  
Je crois que l'Évolution va vers l'Esprit,  
Je crois que l'Esprit s'achève en du Personnel.  
Je crois que le Personnel suprême est le Christ-Universel”.

<sup>570</sup> TEILHARD DE CHARDIN 1974, 411: “Moi, vous savez, je ne me sens pas à l'aise dans les Métaphysiques (comprises comme un processus d'arrangement du Monde *per descensum*, déductivement). Je ne me sens à l'aise que dans les *hyper-physiques*, procédant *per ascensum*”.

<sup>571</sup> Cf. ROMERO MOÑIVAS 2010.

*L'Union Créatrice* (La unión creadora, UC)<sup>572</sup>, terminada el 10 de noviembre de 1917 en las trincheras durante la Iª Guerra Mundial, es la primera obra en que Teilhard desarrolla sistemáticamente algunos de los puntos centrales de su metafísica de la unión.

Anteriormente, en 1916 había hecho en su *Diario* un primitivo esquema sobre la evolución cósmica desde lo que él llamaba *la segregación*<sup>573</sup>. Esta noción, muy rica, implica los siguientes elementos: 1) unión inicial con el Todo (y por tanto coexistencia, al menos radical, con él, para siempre). 2) Tendencia a la separación, al aislamiento y realización progresiva de este aislamiento. 3) Por último, la marcha hacia la comunión más estricta con un nuevo Todo, más reducido, pero más organizado.

Teilhard, al final del primer capítulo de UC, reconoce que existen separaciones en los *phylum*, que producen una dispersión de los elementos, pero defiende que esto es secundario y superficial, y nunca podrá llegar a producir una evolución divergente, pues los elementos del espíritu se orientan hacia un único centro de convergencia<sup>574</sup>.

Para Teilhard, la fuerza que crea el mundo no puede ser más que una atracción. La naturaleza de esta atracción es un centro unificador real y trascendente: Dios. Según él, esto solo puede ser así porque solo una energía unificante de origen extra-cósmico puede producir la agrupación de las mónadas, ya que lo múltiple es incapaz de agruparse ni de progresar por sí mismo en el ser, porque no puede producir más que dispersión<sup>575</sup>.

También en su *Diario*<sup>576</sup>, Teilhard reflexiona profundamente sobre la cuestión de la materia y de su naturaleza cuasi espiritual; cuestión decisiva para evitar el dualismo espiritualista y el reduccionismo materialista, y desarrollar un monismo no-materialista.

Así aparece la *unión*, como una capacidad creativa dinámica. El ser crece por unión, y la multitud es el estado de una materia originaria sobre la que actúan las sucesivas uniones.

## 8.2 La teoría de la Creación de Teilhard: el ser como unión

Teilhard llama su teoría de la creación, teoría de la unión creadora (*union créatrice*). Así mismo lo dice él: “La unión creadora no es exactamente una doctrina metafísica. Es mucho más un tipo de explicación empírica y pragmática del universo”<sup>577</sup>. De hecho, la definición *esse = uniri* de Teilhard se revela como la ley del progreso del ser. Por eso, también dice que *crescere = uniri*, pues esa ley posee un valor práctico de crecimiento<sup>578</sup>.

---

<sup>572</sup> Cfr. TEILHARD DE CHARDIN, *Œuvres*, XII, 193-224.

<sup>573</sup> Cfr. TEILHARD DE CHARDIN 1975, 31.

<sup>574</sup> Cfr. TEILHARD DE CHARDIN 1965, 180.

<sup>575</sup> Cfr. *ibídem*, 181.

<sup>576</sup> Cfr. TEILHARD DE CHARDIN, *Œuvres*, XII, 43.

<sup>577</sup> TEILHARD DE CHARDIN, *Œuvres*, IX, 72: “L’Union créatrice n’est pas exactement une doctrine métaphysique. Elle est bien plutôt une sorte d’explication empirique et pragmatique de l’Univers”.

<sup>578</sup> Cfr. TEILHARD DE CHARDIN 1965, 172.

Teilhard no considera la creación estrictamente en términos de ser, como sería el caso si su aproximación fuera tradicionalmente metafísica. En vez de eso, como hemos dicho, él describe el ser en términos de unión. Por tanto, crear significa unir, y ser creado significa ser unido. De este modo, Teilhard no piensa la creación como un acto instantáneo, sino en la forma de un proceso o acción unitiva<sup>579</sup>. Así lo expone Teilhard en el primer capítulo de UC: “A medida que la unión entre los elementos más variados ha ido haciéndose más íntima (y cuanto más la multitud ha sido superada), más ha aparecido el ser como perfecto y consciente”<sup>580</sup>.

Según Martelet<sup>581</sup>, la teoría de la unión creadora de Teilhard implica tres presupuestos: (i) la identificación de lo múltiple con la nada; (ii) una modalidad empírica de la doctrina *ex nihilo*, que parte de la fe; (iii) una descripción evolutiva de la manifestación del espíritu a partir de la materia.

Obviamente, Teilhard aceptó la existencia de un Ser Primero divino y autosuficiente. De acuerdo con la revelación de Dios como Trinidad, la existencia de este Ser Primero, de este *Centro divino*, consiste en el acto de diferenciarse y unirse a sí mismo de un modo trinitario. Dios, en el mismo acto por el que se diferencia y se unifica en su existencia única, *ipso facto* causa el surgimiento de otro tipo de diferenciación. Hay una unidad autosubsistente en el polo del ser y, como consecuencia necesaria, hay una multiplicidad alrededor, en la periferia; entendiendo ésta como una pura multiplicidad, un *vacío creable* que es la nada<sup>582</sup>, y no obstante, por su potencia pasiva para su unión, es una posibilidad y una llamada a ser.

Luego, correlativo a la existencia de Dios está el vacío. Teilhard describe este vacío como una multiplicidad infinita con la posibilidad de llegar a ser unida. Así, afirma que hay necesariamente una multiplicidad infinita previa a cualquier acto creativo. Pero, con esto Teilhard no niega la creación de la nada, sino que está imaginando la nada como una multiplicidad infinita.

La Creación es vista por Teilhard como resultado de Dios que se refleja, aunque esta reflexión está fuera de Él. La Creación es como la pleromerización en San Pablo, un don de la realidad para el ser participado por combinación y totalización.

Como arguye Faricy<sup>583</sup>, de acuerdo con Teilhard, la Creación, de algún modo, llena un vacío. Crear significa unir, reunir elementos previamente desunidos, y la Creación es, en sí misma, un proceso cuya expresión es la evolución. Así lo dice el mismo Teilhard: “la

---

<sup>579</sup> Cfr. FARICY 1967.

<sup>580</sup> TEILHARD DE CHARDIN 1965, 177: “Plus l’union a été réalisée intime entre des éléments plus variés (plus la multitude a été vaincue), plus l’être est apparu parfait et conscient”.

<sup>581</sup> Cfr. MARTELET 2005, 67-68.

<sup>582</sup> Para Teilhard, la nada, cuando aparece dentro del acto creador, se identifica con lo múltiple puro y un puro posible, por el cual lo real es pensable. Esto es así porque a la idea de nada creable, dada la dificultad que tiene pensar la creación a partir de la nada, él vio en la nada un punto de partida físico de la creación. Cfr. MARTELET 2005, 266-267.

<sup>583</sup> Cfr. FARICY 1967.

evolución... manifiesta que en la realidad espacio-temporal, lo más sigue a lo menos”<sup>584</sup>. Esto apoya nuestra tesis de que la creación es evolutiva, que la creación se realiza por evolución. Además, Teilhard dice en el capítulo primero de UC que “la evolución universal tiene *un sentido absoluto*, el cual se dirige hacia el *Esíritu*”<sup>585</sup>, y que “el crecimiento del ser... representa la aparición, en el Mundo, de algo *completamente nuevo*”<sup>586</sup>.

En este punto, la teoría de la unión creadora (*union créatrice*) de Teilhard difiere de la evolución creadora (*évolution créatrice*) de Bergson y se aproxima más a una *creación evolutiva*. De hecho, Teilhard la sugirió: “E incluso, mucho mejor, una creación de tipo evolutivo”<sup>587</sup>. Es más, nos atrevemos a decir que Teilhard pudiera haber escrito *L’union créatrice* como réplica a la idea de la evolución creadora de Bergson, puesto que según Teilhard, la evolución misma no es creadora, sino que es la expresión de la actividad creadora de Dios. Nótese lo que escribe Teilhard en UC:

Mientras que, en la Evolución creadora de Bergson, el Cosmos se revela como una irradiación divergente a partir de un manantial central, la figura del Universo, tal como la descubre la *Union creadora*, es la de una reducción, la de una convergencia, la de una confluencia centrípeta a partir de alguna esfera infinitamente distendida. Igualmente evolutivas, las dos teorías son inversas la una de la otra<sup>588</sup>.

De hecho, ya en una carta a su prima Marguerite Teilhard-Chambon con fecha del 8 de octubre de 1917 expone su intención de escribir un ensayo de síntesis filosófica bajo el título de *L’union créatrice*<sup>589</sup>. Sin embargo, hoy vemos la Creación como un solo acto, uno en la eternidad de Dios, pero que se despliega en el tiempo, y por tanto, constituye un proceso para el mundo. Para Teilhard, está claro que el acto creador de Dios no es un proceso, sino un acto indivisible. De ahí, que diga lo siguiente:

Se trata de una unión creadora, y la expresión vale tanto para cada nuevo individuo que aparece en el desarrollo del mundo, como para ese desarrollo en sí mismo, que en realidad es sobre todo una convergencia. (...) A la vez que por una unión, y por el hecho de esta unión, la intervención de la Causa primera se traduce... en una transformación: La «transformación creadora». (...) Esta unión, esta transformación con un acto verdaderamente creador y que sin embargo se apoya en un sujeto. El acto es en sí mismo co-extensivo con toda la duración del universo<sup>590</sup>.

<sup>584</sup> TEILHARD DE CHARDIN, *Œuvres*, III, 323-324: “l’Évolution... déclare c’est que, dans la réalité spatio-temporelle du Cosmos, le plus succède au moins”.

<sup>585</sup> TEILHARD DE CHARDIN 1965, 176: “l’Évolution universelle a *un sens absolu*, lequel est *vers l’Esprit*”.

<sup>586</sup> *Ibid.*, 178: “L’accroissement d’être... représente l’apparition, au Monde, de quelque chose *de tout nouveau*”.

<sup>587</sup> TEILHARD DE CHARDIN, *Œuvres*, III, 95: “Et même, bien mieux, une création de type évolutif”.

<sup>588</sup> TEILHARD DE CHARDIN 1965, 179: “Tandis que, dans l’Évolution créatrice de Bergson, le Kosmos se révèle comme une irradiation divergente à partir d’un centre de jaillissement, la figure de l’Univers, tel que le découvre l’*Union créatrice*, est celle d’une réduction, d’une convergence, d’une confluence centripète à partir de quelque sphère infiniment distendue. Egalement évolutives, les deux théories sont inverses l’une de l’autre”.

<sup>589</sup> Cfr. TEILHARD DE CHARDIN 1961, 272.

<sup>590</sup> DE LUBAC 1962, 286: “Il s’agit d’une union créatrice, et l’expression vaut à la fois pour chaque individu nouveau qui apparaît dans le déroulement du monde, et pour ce déroulement lui-même, qui à vrai dire est surtout une convergence. (...) En même temps que par une union, et par le fait de cette union, l’intervention de



Dentro de la historia evolutiva del mundo, el papel del Creador es ser la causa primera, el origen permanente de todo. Así, Teilhard dirá –casi repitiendo la frase de Frederick Temple<sup>591</sup>– que “Dios, no tanto hace las cosas, cuanto hace que ellas se hagan”<sup>592</sup>. De este modo, el Creador respeta enteramente el dinamismo de la naturaleza y permite dar, a nivel fenoménico, una explicación a las relaciones entre los seres.

Podemos decir, pues, que la evolución es la expresión de la creación continua de Dios por la que Él unifica más y más el mundo. Por lo tanto, siguiendo la idea tomista de *creatio continua*, podemos decir que la Creación nunca ha cesado. Veamos cómo lo expone de Lubac al glosar el pensamiento de Teilhard:

Esto [un aumento de unión] es lo que representa cada ser particular, que aparece en el curso de la evolución del mundo, es decir, en el curso de la creación, que no cesa de continuar a lo largo del tiempo, como resultado de la unión de un cierto número de elementos que son, respecto a ella, una especie de nada relativa, puesto que son todavía multitud no condensada, no organizada, no unificada. O es mejor decir que este nuevo ser, en la novedad de la síntesis que le hace ser, resulta, no de esos elementos sino del acto que le hace surgir a partir de ellos<sup>593</sup>.

El acto de la Creación es un gran movimiento continuo extendido sobre la totalidad del tiempo. Y todavía hoy continúa; pues, a la luz actual de la ciencia, podemos decir que la Creación no está toda hecha, sino más bien haciéndose por la vía de una evolución natural. El mundo emerge, incesante pero imperceptiblemente, más y más (de la nada). La Creación, por un proceso gradual de unificación de elementos, de construcción del universo en la dirección de aumento de unidad, se aproxima a un punto de unidad máxima. Este punto, claro está, es la Parusía, el punto de máxima unión del universo con Cristo. Como vemos, este proceso de creación por unificación apunta hacia Cristo. Efectivamente, la clave de la teoría de la Creación de Teilhard es la relación de todo el proceso creador con Cristo.

El término de esta creación continua en Cristo es el *Pleroma*, el estado final del mundo, la consumación de todas las cosas en Cristo, como dice San Pablo (cfr. Col 1,19; 2,9...). El *Pleroma* será el estado de máxima unión y, por tanto, sin ninguna confusión de identidad. La unión creadora de Teilhard es la formación gradual del *Pleroma*; y esta pleromerización se orienta hacia Cristo como *Punto Omega*.

la Cause première se traduit... par une transformation: La «transformation créatrice». (...) Cette union, cette transformation, sont un acte réellement créateur, et qui cependant prend appui sur un sujet. L'acte est en lui-même coextensif à toute la durée de l'Univers”.

<sup>591</sup> Frederick Temple (1821-1902) fue arzobispo de Canterbury en el s.XIX, quien en el ciclo de *Conferencias de Bampton*, en 1884, dijo la frase: “Podemos decir que Dios no hizo las cosas, sino que hizo que ellas se hicieran a sí mismas” (“He [God] did not make the things, we may say; no, but He made them make themselves”). Cfr. TEMPLE 1884, lect.4.

<sup>592</sup> TEILHARD DE CHARDIN, *Œuvres*, III, 39: “Dieu fait moins les choses qu’il ne fait se faire”.

<sup>593</sup> DE LUBAC 1962, 283: “Il se représente chaque être particulier, apparaissant au cours de l'évolution du monde, c'est-à-dire au cours de la création qui ne cesse de se poursuivre au long de la durée, comme résultant de l'union d'un certain nombre d'éléments qui sont par rapport à lui une sorte de néant relatif, puisqu'ils sont encore multitude non condensée, non organisée, non unifiée. Ou plutôt, précise-t-il, ce nouvel être, dans la nouveauté de la synthèse qui le fait être, résulte, non de ces éléments, mais de l'acte qui le fait surgir à partir d'eux”.

No obstante, Cristo mismo no actúa como punto muerto o punto pasivo de convergencia, sino como centro de radiación para las energías que conducen al universo, de nuevo hacia Dios a través de Su humanidad. Así, Cristo actúa físicamente dando información (que no energía) al mundo para atraerlo hacia sí; físicamente, en el sentido de realmente existente, sin que se entienda opuesto a metafísica o sobrenaturalmente. Es así como Él anima todos los movimientos del mundo continuamente, aunque sin perturbarlos<sup>594</sup>.

El objetivo de Teilhard es reformular la teología clásica de la Creación en términos de génesis, de *llegar a ser* del universo, de realizarse en Cristo. De aquí, que la palabra que finalmente caracteriza mejor su pensamiento es *crístogénesis*; una palabra que pensamos resume bien la estructura evolutiva del universo como Teilhard la ve: un movimiento dinámico orientado a la unidad final de todas las cosas en Cristo, movimiento dirigido a Cristo en la plenitud del *Pleroma*.

El ser progresa, pues, en, y hacia, una unificación futura (unión creadora). Por tanto, es sin duda una falsa concepción aquélla que divide de algún modo la creación en dos tiempos. Si se admite que la transformación evolutiva es verdaderamente creadora, no ocurre algo menos en cada grado de elevación (de unión) de las cosas, que en el instante inicial. La unión (evolución) es en cada instante constituidora de algo nuevo, absolutamente nuevo. No obstante, en una nota a pie de página en el tercer capítulo de UC, Teilhard parece diferenciar dos tipos de creación: “Habrá así, de alguna manera, dos acciones creadoras divinas: la primera, *cuasi-orgánica*, que desembocaría en la aparición de la Multiplicidad pura (=efecto antagonista de la Unicidad divina). La segunda, *cuasi-eficiente*, que unificaría lo Múltiple (=creación propiamente dicha)”<sup>595</sup>.

Sin embargo, nosotros creemos que la idea filosófica central de *creatio ex nihilo* no es compatible con esa multiplicidad pura eterna, que presenta Teilhard, independiente de una decisión libérrima de Dios. Además, el Papa Francisco dirigiéndose el pasado año a la Academia Pontificia de las Ciencias decía que para que haya evolución, primero ha de haber algo creado que evolucione: “La evolución de la naturaleza no se contrapone a la noción de creación, porque la evolución presupone la creación de los seres que evolucionan”<sup>596</sup>.

Para Teilhard, una evolución regular sería aquella en la que cada grado superior de ser nacería de la cooperación y agrupamiento de todas las fuerzas inferiores. Tal evolución sería infalible, absoluta y revelaría una verdadera inmanencia.

Como ya hemos visto, Teilhard sitúa su punto de partida en la idea de que el universo está sujeto a un devenir. Esto es ya un punto claro de alejamiento de Teilhard respecto a la metafísica tradicional, que acostumbraba partir del ser. Ahora bien, este devenir no carece de sentido, sino que manifiesta un sentido absoluto, en tanto que se dirige hacia el espíritu; esto es, a la espiritualización progresiva de las conciencias. De este modo, lo que pretende

<sup>594</sup> Cfr. FARICY 1967.

<sup>595</sup> TEILHARD DE CHARDIN 1965, 186, nota 10: “Il y aurait ainsi, en quelque façon, deux actions créatrices divines: la première, *quasi-organique*, aboutissant à l'apparition du Multiple pur (=effet antagoniste de l'Unité divine); la deuxième, *quasi-eficiente*, unifiant le Multiple (=création proprement dite)”.

<sup>596</sup> FRANCISCO 2014: “L'evoluzione nella natura non contrasta con la nozione di Creazione, perché l'evoluzione presuppone la creazione degli esseri che si evolvono”.

Teilhard es explicar, precisamente, la génesis del espíritu. El espíritu surge por la unión cada vez más íntima (centramiento) de elementos variados que, al sintetizarse progresivamente, van dando lugar a un incremento de ser y a la aparición de la conciencia (*Plus esse = plus, et a pluribus, uniri*; ser más = estar más unido, y a partir de varios elementos). Por tanto, la complejidad material es directamente proporcional al aumento de profundidad psíquica o espiritual. Esto es lo que le lleva a afirmar que en el origen había una especie de multiplicidad pura, a partir de la cual se lleva a cabo el acto creador primero, que continuará luego a través de la unión de sucesivos elementos cada vez más íntimamente sintetizados. Esta multiplicidad pura sería la nada primigenia, la nada sin ninguna especie de existencia; así, la nada es, para Teilhard, la base de la unión. Por ello, la unión es creadora; es decir, a partir de la unión surge algo completamente nuevo.

Sin embargo, en la idea de la unión creadora, el punto delicado está en poner en el origen de la Creación una desunión absoluta, que parece una nada positiva, una potencial sombra de Dios. Esto parece cuestionar la *creatio ex nihilo*. De hecho, Teilhard dice en su *Diario* del día 20 de septiembre de 1917: “Es ciertamente curioso que el paso *ex nihilo subjecti* se haga bajo la forma de la aparición de la creatura en su mínimo de existencia, de perfección”<sup>597</sup>. Y en el capítulo tercero de UC dice algo similar: “La *productio ex nihilo subjecti* ha consistido, no en plantar con todas sus piezas un ser infinitesimal... destinado a crecer (...), sino en *invertir* aquella capacidad de dispersión”<sup>598</sup>. De Lubac hace una aclaración matizadora de la posición de Teilhard respecto a la *creatio ex nihilo*, al decir:

El mundo, tomado como un todo, es por lo tanto creado *ex nihilo subjecti*, en el sentido estricto de la palabra. Antes del acto creador no podemos decir que había algo intangible. (...) La multiplicidad pura ha de ser más bien concebida como un puro poder de dispersión que la creación consistiría en invertir<sup>599</sup>.

Pero, por mucho que de Lubac intenta salvar la idea de la multiplicidad pura creable de Teilhard, nosotros seguimos pensando que no es compatible con una creación *ex nihilo*, y por lo tanto, tampoco que la idea de creación consista en invertir esa tendencia antagonista de Dios.

Por otro lado, Teilhard se plantea qué fuerza crea ese devenir progresivo hacia el espíritu. Esta fuerza debe ser real y trascendente, porque la multiplicidad pura no tiene en sí misma el principio de su unificación, por tanto esta fuerza debe ser trascendente y real, y atraer verdaderamente a la multiplicidad a que se una. En una concepción así, no se parte del ser como dado, sino como formándose progresivamente a través de la unión.

---

<sup>597</sup> TEILHARD DE CHARDIN 1975, 219: “Il est certainement curieux que le pas *ex nihilo subjecti* se fasse sous forme de l'apparition d'une créature à son minimum d'existence, de perfection”.

<sup>598</sup> TEILHARD DE CHARDIN 1965, 185: “La *productio ex nihilo subjecti* a consisté, non à poser de toutes pièces un être infinitésimal... destiné à croître (...), mais à *inverser* cette puissance de dispersion”.

<sup>599</sup> DE LUBAC 1962, 284: “Le monde, pris comme un tout, est donc bien créé *ex nihilo subjecti*, dans la plus stricte acception du terme. Avant l'acte créateur, on ne peut même pas dire qu'il y avait quelque chose d'insaisissable. (...) Le multiple pur sera plutôt conçu à la manière d'une pure puissance de dispersion que la création consisterait à inverser”.

Pero, surge también el tema de la interacción o comunicabilidad de los seres entre sí, que Teilhard llama la *transiencia*. Para Teilhard, esto no es un problema, porque, como dice en el capítulo quinto de UC, “cada cosa no subsiste, no se sostiene, sino por su confluencia con las otras”<sup>600</sup>. Según Teilhard lo que cimienta la comunicabilidad de las mónadas<sup>601</sup> no es el cuerpo (o la materia) sino el alma (o el espíritu). Lo que sostiene esa unión o transiencia de las mónadas es una cohesión en el futuro producida en el espíritu.

La transiencia de los seres (ser más = estar más unido; *plus esse = plus uniri*) deviene una realidad fundamental a medida que el universo se desmaterializa. La transiencia es el esbozo de una inmanencia que se forma. Así pues, la materia pierde todas sus cualidades de consistencia y de vinculación universal, pues según Teilhard, “la materia no es un principio de contacto, sino de separación”<sup>602</sup>. De hecho, puede verse aquí una reminiscencia del principio tomista de individuación, que considera la materia *signata quantitate*.

Con esta visión poético-filosófica de la Creación, Teilhard entiende la manifestación empírica de la creación, a través de una modalidad evolutiva. Así, para él, la evolución es la modalidad empírica de la Creación. La creación así entendida, conlleva, pues, los efectos de una multiplicidad en constante evolución. Esto permite comprender el carácter incompleto de la creación:

Al principio, pues, estaban los dos polos del ser, Dios y lo Múltiple [Ormuz y Ahrimán<sup>603</sup>]. Y, sin embargo, Dios estaba bien solo, puesto que lo Múltiple soberanamente disociado no existe en él. (...) el ser recién nacido emergió de las profundidades de la pluralidad. Y su figura está todavía toda ahogada por la multiplicidad<sup>604</sup>.

Así, podemos ver que lo múltiple está en el punto de partida empírico del acto creador, y el Uno o el Espíritu es el término de la evolución. Teilhard afirma que, en virtud del mecanismo de la evolución, dentro del ciclo de la creación, “*lo uno nace sobre lo múltiple, lo simple se forma uniendo lo complejo, el espíritu se hace por medio de la materia*. De manera que, complejidad orgánica y simplicidad psíquica no se oponen, en el devenir: una de ellas, en

---

<sup>600</sup> TEILHARD DE CHARDIN, *Œuvres*, XII, 213: “chaque être ne subsiste, ne tient, que par sa confluence avec les autres”.

<sup>601</sup> El término *mónada* lo toma Teilhard de la filosofía de Leibniz. Para Teilhard, *mónada* significa la individualidad humana en tanto que elemento de un todo. A diferencia de la mónada leibniziana, la mónada teilhardiana no es cerrada, sino que se encuentra abierta al cosmos y al otro, y está regida por la libertad y no por una armonía preestablecida. Las mónadas teilhardianas no son estáticas e independientes, sino solidarias tangencialmente (por su existencia y disposición respecto a las otras), radialmente entre ellas y radialmente con el Punto Omega. Estas mónadas tienen una parte igual en todas hacia la cual tienden (Punto Omega), que no es la unidad inicial de la que se separaron, y una parte propia.

<sup>602</sup> TEILHARD DE CHARDIN 1965, 192: “la matière, n’est pas un principe de contact, mais de séparation”.

<sup>603</sup> Ormuz y Ahrimán son las formas persas modernas de Ahura Mazda y Angra Mainyu, el dios y el anti-dios eternos, respectivamente, de la religión avéstica o zoroástrica de los antiguos persas, las cosmogonías que justamente el libro del *Génesis* excluye.

<sup>604</sup> TEILHARD DE CHARDIN, *Œuvres*, XII, 132: “À l’origine, donc, il y avait aux deux pôles de l’être, Dieu et la Multitude. Et Dieu cependant était bien seul, puisque la Multitude souverainement dissociée n’existait pas en lui. (...) l’être nouveau-né émergea du fond de la pluralité. Et sa figure était encore toute noyée de Multitude”.

efecto, es la condición de la aparición de la otra<sup>605</sup>. Teilhard describe así no el origen del alma en su pura trascendencia, sino el fenómeno de su aparición empírica, según el desarrollo de la evolución, que parte de la materia para ir hasta la aparición del espíritu<sup>606</sup>.

El espíritu y la materia representan, para Teilhard, la doble vertiente inseparable de una sola y misma realidad. Así lo explica Martelet: “El Espíritu que se menciona aquí es el espíritu humano considerado genéticamente, es decir, tal que la materia en su evolución permite comprender la aparición gradual en su aspecto fenoménico”<sup>607</sup>.

### 8.3 La filosofía de Teilhard, ¿una filosofía de lo múltiple?

Teilhard concibe el universo como un conjunto de elementos orgánicamente articulados, desde las partículas elementales, los electrones, hasta los cuerpos más complejos y el sistema nervioso central. De ahí, que diga: “el cosmos no es más que una unidad orgánica en evolución”<sup>608</sup>.

En su obra *Mon Univers: I. Philosophie, l'Union Créatrice* (MU)<sup>609</sup> (1924) Teilhard desarrolla esa definición, creando el término *noosfera*. Con noosfera Teilhard quiere significar la capa pensante del universo, que emerge genéticamente de la biosfera, la capa viviente del universo, que a la vez surge genéticamente de la litosfera, la capa mineral del universo.

En MU, Teilhard defiende que el mundo de la materia evoluciona incesantemente hacia formas de vida cada vez más ricas en información y más organizadas. Sostiene también los siguientes postulados: (1) la primacía de la conciencia, (2) la fe en la vida, (3) la fe en lo absoluto, (4) la prioridad del todo. Teilhard concibe, pues, el universo como un proceso en evolución ascendente hacia un centro de convergencia que culmina el proceso y, al mismo tiempo, lo trasciende en el Absoluto (el Punto Omega). Por tanto, la evolución del universo es un proceso de gestación, es una cosmogénesis<sup>610</sup>, dirigida por el centro de convergencia absoluto.

Estos postulados afirman varias cosas: (a) es preferible ser que no ser; (b) es preferible ser más que ser menos. Y si se admite que ser más incluye el ser consciente, entonces: (c) es preferible ser consciente que no serlo; (d) es preferible ser más consciente que menos consciente. (e) El universo tiene un fin (sentido); (f) no puede equivocarse de vía ni detenerse en el camino; (g) ese sentido del universo implica que hay un sentido absoluto de la vida y del obrar, sin el cual no merecería la pena ningún tipo de actividad; y (h) ese absoluto o realidad

---

<sup>605</sup> TEILHARD DE CHARDIN 1965, 179: “*l'un naît sur le multiple, le simple se forme en unissant du complexe, l'esprit est fait au moyen de la matière*. De la sorte, complexité organique et simplicité psychique ne s'opposent pas, dans le devenir: l'une, en effet, est la condition d'apparition de l'autre”.

<sup>606</sup> Cfr. MARTELET 2005, 70 y 72-73.

<sup>607</sup> *Ibid.*, 181-182: “L'Esprit dont il est question ici est l'esprit humain génétiquement considéré, c'est-à-dire tel que la matière dans son évolution permet d'en saisir le surgissement progressif sous son aspect phénoménal”.

<sup>608</sup> TEILHARD DE CHARDIN, *Œuvres*, IX, 80: “le cosmos [n'est] qu'une seule réalité physique en devenir”.

<sup>609</sup> Cfr. *ibid.*, 63-81.

<sup>610</sup> Cfr. CACHO 2008, 75-76.

terminal hacia la que nos dirigimos es un todo. Pero, la doctrina cristiana defiende que nos dirigimos hacia un todo que es una unión interpersonal humano-divina.

La elevación de la conciencia y del espíritu implica la unión más estrecha de varios elementos. En *Mi Universo* se introduce una novedad importante en la comprensión de la unión, y es la distinción entre la forma activa y la forma pasiva de unir, siendo la primera propia del alma, y la segunda de los elementos del cuerpo unidos por el alma: *Plus esse est plus cum pluribus uniri* (forma pasiva: ser más es estar más unido con varios elementos); *Plus esse est plus plura unire* (forma activa: ser más es unir más a varios elementos). Esto significa que recibir o comunicar la unión es sufrir la influencia creadora de Dios *qui creat uniendo*. El ser progresa, pues, en, y hacia, una unificación futura (unión creadora).

No obstante, lo fundamental de la intuición teilhardiana acerca de la unión es su defensa de la existencia de un verdadero progreso, devenir y acrecentamiento del ser. Ya en UC, se constituía en pilar fundamental no el *esse*, sino el *plus esse*, en tanto que la unión es verdaderamente creadora y produce un novedoso incremento de ser. Por esta razón, Teilhard pone el unir antes que el ser, precisamente para poder explicar un devenir real y creador en el dinamismo cósmico. Luego, no puede entenderse la unión como simple yuxtaposición de elementos, sino que verdaderamente la unión crea algo más: “no significa que lo Uno esté compuesto de lo Múltiple, es decir, que nazca de la fusión en él de los elementos que asocia (pues en ese caso... no sería algo creado, es decir, algo completamente nuevo...)”<sup>611</sup>.

Que el ser sea unión implica, pues, que el proceso de cosmogénesis se deriva desde lo múltiple (pasado) en marcha convergente hacia el Uno, el Punto Omega (futuro), lo cual, a pesar de las similitudes, le aleja del emanatismo plotiniano. Mientras que Plotino sitúa en el origen, en el pasado, el Uno del que derivaría por emanación la diversidad, Teilhard, al contrario, ve la evolución del cosmos como el proceso de convergencia hacia el Uno (una sola forma), que está en el futuro, y que desde el futuro da consistencia al ser.

Así que, si para Plotino, la materia ocupa el último grado de la jerarquía como multiplicidad sin unidad, sin absolutamente ninguna forma, no-ser que no es todavía absolutamente nada, y por tanto, lo múltiple es punto final; para Teilhard, al contrario, lo múltiple es punto de partida. Así, Plotino ve la materia como una degradación del Uno hacia lo múltiple. En cambio, Teilhard defiende una unión de lo múltiple, por tanto de la materia, hacia lo uno. La evolución es, así, para él una serie de síntesis progresivas. Estas síntesis representan las formas sucesivas de lo vivo, desde la más elemental hasta la más compleja, que es el ser humano, caracterizado por el espíritu<sup>612</sup>.

Por la vía de una evanescencia progresiva, lo múltiple es conducido hacia una pluralidad total. Así obtiene Teilhard una cierta representación de la nada, análoga al caos original del que habla *Gn* 1,1<sup>613</sup>. Luego, parece postularse aquí como necesaria la

---

<sup>611</sup> TEILHARD DE CHARDIN, *Oeuvres*, IX, 73: “ne signifient pas que l’Un soit composé de Multiple, c’est-à-dire qu’il naisse de la fusion en lui-même des éléments qu’il associe (car alors... il ne serait pas quelque chose créé, c’est-à-dire de tout nouveau...)”.

<sup>612</sup> Cfr. MARTELET 2006, 28-29.

<sup>613</sup> Cfr. MARTELET 2005, 68-69.

multiplicidad pura o nada absoluta para que Dios pueda crear a partir de ella. De hecho, esto implica cierta consistencia de esa nada frente a la *ὄλη* aristotélica. En el principio de las cosas, no hay que imaginar alguna *ὄλη* informe sino bien acabada en su consistencia. Recuérdese que para Santo Tomás, esa *ὄλη* fue creada *en el principio*, con una forma que la hace subsistente, y con la posibilidad de educir de ella todas las formas corporales posibles. Para Teilhard, la materia es la suma de movimientos inorganizados; y la formación del espíritu se da por concentración de lo múltiple. Por tanto, como dice Teilhard:

si es el espíritu quien arrastra y sostiene constantemente a la materia en la ascensión hacia la conciencia, como contrapartida, es la materia quien permite subsistir al espíritu, suministrándole constantemente un punto de acción y alimento. (...) Matière et esprit ne se opposent comme deux choses, comme deux natures, sino como dos direcciones de evolución en el interior del mundo<sup>614</sup>.

El mundo surge desde esta multiplicidad total. Esta desunión, multiplicidad pura es la nada absoluta (materia prima), lo que nunca ha existido, porque esa multiplicidad, por no estar unida no es nada. En el origen de los tiempos, el mundo se nos descubre emergiendo de lo múltiple. Así, la génesis del ser se realiza siempre referida al futuro, y no se fundamenta en el origen. Por este motivo, el peso que adquiere el futuro en el sistema teilhardiano es radicalmente metafísico, y no simplemente histórico o cosmológico. Por eso dice Teilhard que “las Cosas *se sostienen* por su marcha hacia delante”<sup>615</sup>.

No obstante, podemos preguntarnos si físicamente esta concepción metafísica de Teilhard se compatibiliza con la concepción física del principio de conservación de la materia y energía.

En resumen, para Teilhard, la visión del cosmos en evolución (cosmogénesis) es la siguiente: a) una unidad de todos los elementos del universo en evolución vinculados por lazos físicos y orgánicos, desde los más primitivos hasta los más evolucionados, b) todos ellos orientados hacia un centro físico y orgánico de convergencia y dirigidos por este mismo centro, inmanente a todos los elementos y trascendente a todos los elementos. Cabe entender que esa inmanencia de la que habla Teilhard no es física sino metafísica, es decir, no se alcanza de forma natural. Así, dice él: “Entiendo por Cristo Universal el Cristo centro orgánico del universo entero: centro orgánico, es decir, del cual, en definitiva, está suspendido físicamente todo desarrollo, incluso el natural, del universo entero”<sup>616</sup>.

Por supuesto, esta consistencia del ser y de la cosmogénesis en el futuro procede del Absoluto, del Punto Omega, de Dios, que es real y trascendente.

---

<sup>614</sup> TEILHARD DE CHARDIN, *Œuvres*, IX, 78-79: “si c’est l’Esprit qui entraîne et soutient constamment la Matière dans l’ascension vers la Conscience, c’est la matière, en revanche, qui permet à l’esprit de subsister en lui fournissant constamment un point d’action et un aliment. (...) Matière et Esprit ne s’opposent pas comme deux choses, comme deux natures, mais comme deux directions d’évolution à l’intérieur du Monde”.

<sup>615</sup> TEILHARD DE CHARDIN 1965, 182: “Les Choses *tiennent* par leur marche en avant”.

<sup>616</sup> TEILHARD DE CHARDIN, *Œuvres*, IX, 39: “J’entends, par Christ-Universel, le Christ centre organique de l’univers entier: -centre organique, c’est-à-dire, auquel est suspendu physiquement, en définitive, tout développement, même naturel- de l’univers entier”.

#### 8.4 La ley de centro-complejidad

El pensamiento evolutivo de Teilhard, que considera la cosmogénesis como un devenir hacia el espíritu y el ser humano, radica en el mecanismo de síntesis o unión de lo múltiple en marcha hacia el Uno o el Todo.

*La Centrologie: Essai d'une Dialectique de l'Union* (La Centrología: Ensayo de una dialéctica de la unión)<sup>617</sup> (1944) es más bien un análisis fenomenológico que se basa, sobre todo, en el proceso de centramiento (aparición de la conciencia, de lo personal) a partir de la complejización de lo orgánico o corporal, y que –como observa de Lubac<sup>618</sup>– se inspira mucho en la *Monadología* de Leibniz.

El punto de partida de Teilhard en *La Centrología* (CE) son las siguientes tres evidencias: (A) En todos los grados de complejidad de corpúsculos cósmicos existe una pequeña interioridad; es decir, todos los corpúsculos son centros psíquicos en relación a sí mismos y en relación al Universo. Esto significa que la conciencia es una propiedad molecular universal; (B) Esta conciencia aumenta y se profundiza proporcionalmente a la complejidad de organización de esas unidades. Aunque se manifiesta ya en la célula, su mayor desarrollo se da en el cerebro de los mamíferos; (C) Por tanto, el carácter esencial de cualquier tipo de unidad corpuscular que formarán los agrupamientos es la existencia de un cierto grado de interioridad, es decir, de centricidad (alma) que está en relación con un cierto grado de complejidad (cuerpo).

Ciertamente, hay varios grados de complejidad de conciencia, pero difícilmente podemos concebir su presencia en elementos pre-bióticos e, incluso, partículas subatómicas.

Para Teilhard, cada uno de estos grados de centramiento o interioridad se corresponden con una isosfera diferente (que él representa a modo de círculos concéntricos, desde la materia pre-viva, a la materia viva, y finalmente, a la esfera humana, cuyo coronamiento final es el *Punto Omega*). Teilhard distingue tres grados generales de centramiento:

- i) *La centricidad fragmentaria*, propia de la materia pre-viviente (moléculas, átomos, electrones...), núcleos que Teilhard concibe como segmentos con cierta curvatura psíquica pero abiertos en sus extremos. Por tanto, no hay un verdadero «dentro», sino solamente la disposición para que éste aparezca. Esta es la isosfera pre-céntrica con etapas progresivas hacia la centricidad. Será, en algún momento, la estructura celular en la que Teilhard concibe los segmentos pre-conscientes como uniéndose siguiendo una curva cerrada, dando lugar a los primeros núcleos celulares, que forman la Biosfera. Es el paso de la pre-vida<sup>619</sup> a la vida (se cierra sobre sí mismo un segmento de materia pre-viva).

---

<sup>617</sup> Cfr. TEILHARD DE CHARDIN, *Œuvres*, VII, 103-134.

<sup>618</sup> Cfr. DE LUBAC 1962, 118.

<sup>619</sup> *Pre-vida* es definido por Claude Cuénot como la fase evolutiva que precede y prepara la emergencia de la vida, en la cual, la materia en la medida en que es concebida como poder espiritual y vital, no está todavía actualizada (cfr. CUÉNOT 1970, 244). Así, la pre-vida es un estadio de la vida y, por tanto, la aparición de los componentes de los organismos vivos supone una evolución química pre-biológica.



- ii) *La centricidad filética.* Los núcleos de la biosfera una vez cerrados sobre sí mismos manifiestan una potencia de auto-complejificación. Estos núcleos vivos tienen una tendencia ascensional que les conduce rápidamente a los estados pluricelulares, trazando un *filum*.
- iii) *El eucentrismo.* Según Teilhard, el paso a la hominización significa que esa superficie difusa pasa a un estado propiamente puntiforme (personal). Cuando esto ocurre, surge el pensamiento y, con él, la isosfera del espíritu: la noosfera.

Teilhard cree que en el proceso de la evolución de la vida hay dos puntos críticos: la Biogénesis o filetización (el origen de la vida) y la Antropogénesis o punto de hominización (la aparición de la reflexión o conciencia refleja). Entre estos dos puntos críticos se encuentra todo el proceso evolutivo.

Resumiendo estas ideas, Teilhard formula su famosa ley de complejidad y conciencia o ley de centro-complejidad: a la larga, la materia manifiesta la propiedad de organizarse de forma más y más compleja y, a la vez, disponer entidades más y más conscientes. Para Teilhard, este doble movimiento existe en el mundo atómico y molecular, y es evidente en el mundo de la vida. En palabras de Teilhard: “Esta tendencia hacia la complejidad-conciencia (...) es fácilmente reconocible en el plano atómico, –y es confirmado en el molecular. (...) *la tendencia a la cerebralización*”<sup>620</sup>. La vida nace, pues, de la complejidad. “La vida se presenta experimentalmente a la ciencia como un efecto material de complejidad”<sup>621</sup>. Pero, como ya advertimos antes, esta conciencia pre-biótica no nos es hoy concebible.

De ahí, que Teilhard, en CE, expone las tres leyes de la unión:

- a) Ante todo, la *unión* (la unión *física*, verdadera) crea [para lo que necesita, según nuestra concepción, una potenciación divina]. Allí donde hay desunión completa de la urdimbre cósmica... no hay *nada* [*nada creable*, que no nos es fácil concebir].
- b) En segundo lugar, la *unión diferencia*. (...) La organización no solamente presupone, sino que engendra la complejidad [diversa] sobre la cual florece su unidad. (...)
- c) Y como consecuencia, operando en el dominio eucéntrico reflexivo, la *unión personaliza*: siendo la personalización una (la) diferenciación creadora<sup>622</sup>.

Pero, el punto culminante de todo es el *Punto Omega*, que Teilhard lo caracteriza como personal, individual, parcialmente actual y parcialmente trascendente, como el motor y el totalizador completo de la centrogénesis. Así, el proceso de cosmogénesis no sólo tiende

<sup>620</sup> TEILHARD DE CHARDIN, *Œuvres*, II, 196: “Cette dérive de complexité/conscience (...) est facilement reconnaissable dès l’Atomique, –et elle s’affirme dans le Moléculaire. (...) *la dérive de cérébration*”.

<sup>621</sup> TEILHARD DE CHARDIN, *Œuvres*, VIII, 28: “La Vie (...) se présente expérimentalement à la Science comme un effet matériel de Complexité”.

<sup>622</sup> TEILHARD DE CHARDIN, *Œuvres*, VII, 122-123, (CE §27): “a) Tout d’abord, l’union (l’union physique, vraie) crée. Là où il y a désunion complète de l’étoffe cosmique... il n’y a rien. (...)

b) En deuxième lieu, l’union différencie... L’organisation non seulement présuppose, mais elle engendre la complexité sur laquelle fleurit son unité. (...)

c) Et par suite, opérant dans le domaine eu-centrique du Réfléchi, l’union personnalise: –La personnalisation étant une (la) différenciation créatrice”.

hacia la espiritualización, sino propiamente a la personalización, y tiene su culminación en el Punto Omega (con ello, Teilhard evita caer en el panteísmo).

### 8.5 Dialéctica de lo personal

La materia evoluciona, no solo hacia la conciencia de sí misma (el espíritu), sino principalmente hacia la posesión de sí misma (la persona) y la donación de sí misma (el amor personal).

La transformación profunda y *revolucionaria* de la vida se da en la trascendencia de la inteligencia humana sobre el psiquismo animal por medio de la metamorfosis hominizante del animal al humano. Por consiguiente, ésta no es simplemente un cambio de grado, sino un cambio de naturaleza, resultado de un cambio de estado.

En *El fenómeno humano*<sup>623</sup> (1938-1940), Teilhard dice que en la aparición del hombre – donde uno puede ver que se realiza la discontinuidad sobre lo continuo, la mutación sobre la evolución– opera una transformación que afecta el estado de todo el planeta<sup>624</sup>.

Así, pues, como defiende Cacho<sup>625</sup>, la cosmovisión teilhardiana es personal desde el principio hasta el fin. Al llegar la evolución al vértice de lo humano, las relaciones del universo son relaciones personales. El vértice último de esta evolución personal es el Tú Absoluto: “Los elementos personales del universo volverían al desorden (es decir, a la nada) si no se encontraran con lo Supra-personal [el Cristo personal] ya actualizado al dominar”<sup>626</sup>.

Por tanto, según Teilhard, la estructura del universo, para tener sentido, debe ser personal. El mundo culmina divinamente cuando las relaciones de persona a persona se consolidan por siempre en el Cristo personal, cuando las personas consiguen mantener relaciones de tú a tú y tienen como horizonte un Absoluto con quien pueden dialogar de tú a Tú.

Esta dialéctica personal la presenta claramente Teilhard en la obra *Comment je vois: II. Métaphysique (Cómo yo veo, CV)*<sup>627</sup> (1948). Esta obra es una clara reacción contra la metafísica escolástica. En CV, Teilhard mantiene su tesis básica del crecimiento del ser (*plus esse*) por la unión y, como consecuencia, la definición del ser a partir del unir.

Pero, además, en esta obra, Teilhard hace un resumen breve, aunque completo (perspectiva física, teológica, metafísica y mística), de su metafísica de la unión en cuatro tiempos. *Primer tiempo*: se supone la presencia irreversible y autosuficiente de un Ser Primero (que podemos llamar, en paralelo al lenguaje de Teilhard, *Punto Alfa*), sin el cual no se puede fundamentar nada, que crea a partir de la nada. *Segundo tiempo*: para que este ser subsista sobre sí mismo en aislamiento es necesario verlo como diferenciándose a sí mismo trinitariamente

<sup>623</sup> Cfr. TEILHARD DE CHARDIN, *Œuvres*, I.

<sup>624</sup> Cfr. DE LUBAC 1962, 106.

<sup>625</sup> Cfr. CACHO 2008, 98-99.

<sup>626</sup> TEILHARD DE CHARDIN, *Œuvres*, VI, 89: “Les éléments personnels de l’Univers retourneraient au désordre (c’est-à-dire au néant) s’ils ne rencontraient, pour les dominer, du Supra-personnel déjà actualisé”.

<sup>627</sup> TEILHARD DE CHARDIN, *Œuvres*, XI, 177-182 y 207-214.

(dato revelado). *Tercer tiempo*: Dios, por el hecho mismo de unificarse trinitariamente sobre sí mismo, hace surgir *ipso facto* una diferenciación en sus propias antípodas (y no en su corazón): la multiplicidad pura o nada física, también llamada nada verdadera o *nada creable*<sup>628</sup> (que es una posibilidad o imploración de ser). (Sobre esta *nada creable* nos cuesta entender que sea ella la que solicite el ser y no sea el Dios libérrimo quien lo entrega.) *Cuarto tiempo*: El acto de creación del ser no es un gesto arbitrario de Dios, sino que aparece como una suerte de réplica o de simetría a la trinitización con tres consecuencias: (a) el acto de la Creación (a pesar de sus fases) no puede efectuarse más que una sola vez en la vida de Dios<sup>629</sup>; (b) para crear, Dios se va sumergiendo en lo múltiple a fin de incorporárselo; (c) por tanto, para Dios atacar lo múltiple equivale necesariamente a luchar contra el mal (sombra de la creación). Así lo expone Teilhard:

En la metafísica clásica, lo usual ha sido siempre deducir el mundo a partir de la noción de ser, considerada, irreductiblemente, como primitiva. Apoyándome en las últimas investigaciones de la Física, que acaban de probar (a la inversa de la evidencia *vulgar* subyacente a toda *philosophia perennis*) que el movimiento no es independiente del móvil, sino que, al contrario, el móvil es físicamente engendrado (o más exactamente, co-engendrado) por el movimiento que le anima, voy a tratar de mostrar aquí que es posible una dialéctica más resistente y rica que las otras si se plantea como punto de partida que el ser, lejos de representar una noción terminal y solitaria, es en realidad definible (al menos genéticamente, si no ontológicamente) por un movimiento particular indisolublemente asociado a él, el de unión<sup>630</sup>.

---

<sup>628</sup> Para Teilhard, lo múltiple representa físicamente la nada verdadera, y la nada afirmada metafísicamente por la doctrina *ex nihilo* es para él pura abstracción. Así lo dejó escrito Teilhard en el ensayo “La lucha contra lo múltiple” (1917), prelude de *L’Union créatrice*: “Les éléments de la Terre, quels qu’ils soient, perdent leurs qualités et cessent d’exister pour nous, par réduction progressive de leur masse. L’être s’annule à force de se disperser. Il s’évanouit en pluralité (...) L’étoffe des choses deviendrait comme si elle n’était pas! Dissoute dans la non-activité et la non-réaction (...) elle serait indiscernable du Néant, équivalente, et donc identique au Néant. Si bien que, seul, le regard du Créateur pourrait la suivre (...) comme une aptitude infiniment diffuse à se resserrer, à se condenser, à se grouper (...) Anéantir le Monde physiquement, ce serait le réduire en poussière”. Este ensayo se encuentra en TEILHARD DE CHARDIN, *Œuvres*, XII, 131-132: “Los elementos de la tierra, cualesquiera que sean, pierden sus cualidades y dejarán de existir para nosotros por reducción gradual de su masa. El ser se anula a fuerza de dispersarse. Se desvanece en pluralidad (...) La urdimbre de las cosas sería como si no existiera! Disuelto en la inactividad y la no reacción (...) sería indistinguible de la nada, equivalente y, por tanto, idéntico a la nada. De modo que sólo la mirada del Creador lo podría seguir (...) como una potencia infinitamente difusa de contraerse, de condensarse, de agruparse físicamente (...) Destruir el mundo físicamente, sería reducirlo a polvo”. Sin embargo, esto no concuerda con nuestra concepción física actual en que la energía de ligadura es negativa y, por consiguiente, la dispersión aumenta la masa y la masa-energía total se conserva.

<sup>629</sup> Aquí nos cuesta ver la fuerza del argumento que utiliza Teilhard entre esa trinitización única y esa creación única posible, porque en la visión cristiana la trinitización se realiza a través de las dos procesiones eternas: del Hijo y del Espíritu Santo, que en la visión católica hemos de ver como originadas del Padre, y del Padre y del Hijo, respectivamente.

<sup>630</sup> TEILHARD DE CHARDIN, *Œuvres*, XI, 207-208 (CV §26): “Dans la Métaphysique classique, l’usage a toujours été de déduire le Monde à partir de la notion d’être, considérée comme primitive, irréductiblement. Fort des dernières investigations de la Physique, qui vient de prouver (à l’inverse de l’évidence *vulgaire* sous-jacente à toute la *philosophia perennis*) que le mouvement n’est pas indépendant du mobile, mais au contraire que le mobile est physiquement engendré (ou plus exactement, co-engendré) par le mouvement qui l’anime, je vais essayer de montrer ici qu’une dialectique plus souple et plus riche que les autres devient possible si l’on pose au départ

No obstante, Teilhard acaba matizando su postura contra la metafísica escolástica, al poner de manifiesto la complementariedad de las dos nociones, ser y unión. Estas dos nociones dirá que son ontológicamente inseparables.

## 8.6 Centricidad y conciencia en Teilhard de Chardin

En toda su obra, Teilhard trata, sobre todo, de la relación entre espíritu y materia. Para él, la materia se plasma en la multiplicidad existente en el universo, y el espíritu en la unidad subyacente. Espíritu y materia, pues, están relacionados. Según Teilhard, no hay en el universo más que espíritu en estados o grados diversos de organización o de pluralidad. La dimensión espiritual deriva, pues, de la materia. El espíritu surge novedosamente por síntesis sucesivas, hacia mayor complejidad. De ahí que Teilhard dirá que el alma humana, “principio de unidad del ser humano, sólo puede aparecer en el ejercicio de un acto de unión”<sup>631</sup>.

El alma es el principio de unión que envuelve un agregado de unidades antiguas y acaba por formar una sustancia nueva. Así, “la unión ontológica... es propiamente creadora. La creación se realiza al unir; y la unión verdadera no se obtiene más que al crear”<sup>632</sup>.

Según Teilhard, materia y espíritu no son otra cosa que distintas configuraciones del único ser creado y entre ambos hay una continuidad ontológica perfecta. Por eso, como señalábamos al principio, Teilhard habla de «potencia espiritual de la materia» y veía en ella la «fuente armoniosa de las almas». Para todas las cosas, también para el espíritu, la materia es la matriz, la *madre*. De ahí, que Teilhard diga: “el espíritu se hace por medio de la materia”<sup>633</sup>. De hecho, de Lubac cita al filósofo belga Joseph Maréchal en apoyo de Teilhard: “Maréchal lo ha traducido diciendo: el alma espiritual es creada solo *in corpore* y opera con la ayuda de la materia”<sup>634</sup>. Además, de Lubac arguye que esto está de acuerdo con la filosofía de Santo Tomás de Aquino, pues lo trata claramente en el artículo 10 de la cuestión 3 del *De Potentia Dei*: “El alma no tiene la perfección de su naturaleza fuera del cuerpo, ya que no es por sí misma la especie completa de una naturaleza, sino que es una parte de la naturaleza humana; en caso contrario sería preciso que el alma y el cuerpo no llegaran a ser una sola cosa más que por accidente. Por ello, el alma humana no fue creada fuera del cuerpo”<sup>635</sup>.

Así pues, aunque esa afirmación parece arriesgada, filósofos como Maréchal y teólogos como Smulders o de Lubac defendieron la inteligencia y la ortodoxia de Teilhard. Por

que l'être, loin de représenter une notion terminale et solitaire, est en réalité définissable (génétiquement au moins, sinon ontologiquement) par un mouvement particulier, à lui indissolublement associé, –celui d'union”.

<sup>631</sup> DE LUBAC 1962, 287: “principe d'unité de l'être humain, elle ne peut apparaître que dans l'exercice d'un acte d'union”.

<sup>632</sup> TEILHARD DE CHARDIN 1965, 178: “L'union ontologique... est proprement créatrice. La création se fait en unissant; et l'union vraie ne s'obtient qu'en créant”.

<sup>633</sup> TEILHARD DE CHARDIN, *Œuvres*, XII, 202: “l'esprit est fait au moyen de la matière”.

<sup>634</sup> DE LUBAC 1962, 287: “Maréchal traduisait en disant: l'âme spirituelle n'est créée que *in corpore* et n'opère qu'avec le concours de la matière”.

<sup>635</sup> *De Potentia*, q.3, a.10: “Anima autem non habet perfectionem suae naturae extra corpus, cum non sit per se ipsam species completa alicuius naturae, sed sit pars humanae naturae: alias oporteret quod ex anima et corpore non fieret unum nisi per accidens. Unde non fuit anima humana extra corpus creata”.

ejemplo, de Lubac publica una carta de Joseph Maréchal sobre Teilhard de Chardin en la que dice sobre la cuestión del alma lo siguiente:

A pesar de su interioridad y su espontaneidad, la conciencia, en el hombre, está ligada por un vínculo natural, a la materia organizada: nuestra conciencia no es la de los espíritus puros. En consonancia con el resto de la materia (aunque no en total dependencia de ella), el hombre ocupa por derecho propio un lugar en las series cronológicas y las secuencias teóricas de la historia natural: hay un *fenómeno humano*, y entre los fenómenos no se puede pensar una discontinuidad total. [Pretende así,] Hacer una teoría empírica del hombre, considerado en su continuidad con el resto de la naturaleza, pero sin la pretensión de explicar por esta continuidad todo sobre el hombre; al revés, interpretar la naturaleza misma, en su movimiento ascendente hacia el hombre, por las analogías, que nos sugiere la percepción inmediata y todo el interior de nuestra vida consciente; identificar el alcance de la correlación humana entre el mundo interior de la conciencia y el mundo exterior de la materia<sup>636</sup>.

También Smulders hace un juicio sobre Teilhard análogo al de Maréchal:

Esta concepción, que hace especial hincapié en la afinidad entre el hombre y el mundo material parece suficiente para salvaguardar los dogmas de la espiritualidad y la creación del alma humana. No contento con la definición actual, que define lo espiritual de una manera negativa como lo no-material, caracteriza el alma humana como un grado de interiorización que no es otro que la *reditio completa ad seipsum* tomista. Y haciendo hincapié en el valor de ser único y absoluto de todos los hombres, la concepción teilhardiana no sólo deja lugar para la doctrina de la creación del alma, sino que la implica. Al producir el hombre, la evolución produce un ser que es más que un eslabón en la cadena evolutiva, pues por su valor absoluto se encuentra en relación inmediata con su Creador<sup>637</sup>.

Además, el propio Joseph Ratzinger también señaló, con matices, que Teilhard había logrado expresar bien la alternativa entre materialismo y espiritualismo, entre casualidad y sentido:

¿entendemos el espíritu y la vida en sus formas ascendentes tan sólo como un moho casual sobre la superficie de lo material (es decir, del ser que no se comprende a sí mismo), o como la

---

<sup>636</sup> DE LUBAC 1962, 362: “Malgré son intériorité et sa spontanéité, la conscience, chez l’homme, reste liée, par un lien de nature, à la matière organisée: notre conscience n’est point celle de purs esprits. En continuité avec le reste de la matière (bien que non en dépendance totale de celle-ci), l’homme occupe donc, de droit, une place dans les séries chronologiques et dans les enchaînements théoriques de l’Histoire naturelle: il y a un phénomène humain, et entre phénomènes ne saurait être pensée une discontinuité totale. Faire la théorie empirique de l’homme, envisagé dans sa continuité avec le reste de la nature, mais sans prétendre expliquer par cette continuité le tout de l’homme; inversement, interpréter la nature elle-même, dans son mouvement ascendant vers l’homme, par les analogies que nous suggère la perception immédiate et tout intérieure de notre vie consciente; dégager dans toute son ampleur la corrélation humaine entre le monde intérieur de la conscience et le monde extérieur de la matière”.

<sup>637</sup> Ibid., 363: “Cette conception, qui insiste avec force sur l’affinité de l’homme avec le monde matériel, semble pourtant sauvegarder suffisamment les dogmes de la spiritualité et de la création de l’âme humaine. Non content de la définition courante, qui définit le spirituel de manière négative comme le non-matériel, il caractérise l’âme humaine comme un degré d’intériorisation qui n’est autre que la *reditio completa ad seipsum* thomiste. Et en soulignant la valeur d’être unique et absolue de chaque homme, la conception teilhardienne ne laisse pas seulement place à la doctrine de la création de l’âme, mais l’implique. En produisant l’homme, l’évolution produit un être qui est plus qu’un anneau dans la chaîne évolutive, mais qui par sa valeur absolue se trouve en relation immédiate avec son Créateur”.

meta de todo el proceso, y en consecuencia consideramos a la materia como la prehistoria del espíritu? Si nos decidimos por lo segundo, queda claro que el espíritu no es un producto casual de la evolución material, sino más bien la materia tiene el papel de ser un momento en la historia del espíritu. Y esto no es más que otra forma de expresar el hecho de que el espíritu ha sido creado y no es mero producto del desarrollo, aunque aparezca bajo la forma de evolución<sup>638</sup>.

Y un poco más adelante, haciendo referencia a la creación especial del alma humana, sigue Ratzinger:

Luego habría que hablar de que el espíritu no es algo extraño, añadido, una segunda substancia que se une a la materia; la aparición del espíritu, según lo que hemos dicho, significa más bien que un movimiento progresivo llega a la meta que se le ha señalado. Finalmente, habría que decir que si hay algo que no podemos representarnos como una actividad artesanal por parte de Dios es la creación del espíritu. Si creación es equivalente a dependencia del ser, creación especial es dependencia especial. La consideración de que el hombre ha sido creado por Dios de una manera más específica y más directa que el resto de las cosas significa, expresado de una forma menos plástica, simplemente que el hombre ha sido querido por Dios de una manera especial: no solamente como un ser que *existe*, sino como un ser que le conoce; no solo como figura en la que él ha pensado, sino como existencia que puede a su vez pensar en él. A esta manera especial del ser conocido y querido el hombre por parte de Dios la llamamos nosotros creación especial<sup>639</sup>.

La conciencia es un parámetro sobre el que Teilhard especuló seriamente, a partir de su original ley de centro-complejidad o complejidad-conciencia<sup>640</sup> de los años 1920. La correlación entre ambos conceptos en el progreso evolutivo le llevó a concebirlos como dos facetas de una misma realidad: la complejidad como la faceta externa (*«le debors des choses»*) y la

---

<sup>638</sup> BENEDICTO XVI – RATZINGER 1973, 158-159: “ob man den Geist und das Leben in seinen ansteigenden Formen nur als einen zufälligen Schimmel auf der Oberfläche des Materiellen (das heißt des sich nicht selbst verstehenden Seienden) oder ob man ihn als das Ziel des Geschehens ansieht und damit umgekehrt die Materie als Vorgeschichte des Geistes betrachtet. Trifft man die zweite Wahl, so ist damit klar, daß der Geist nicht ein Zufallsprodukt materieller Entwicklungen ist, sondern daß vielmehr die Materie ein Moment an der Geschichte des Geistes bedeutet. Dies aber ist nur ein anderer Ausdruck für die Aussage, daß Geist geschaffen und nicht pures Produkt der Entwicklung ist, auch wenn er in der Weise der Entwicklung in Erscheinung tritt”.

<sup>639</sup> *Ibidem*, 159-160: “Sodann wäre die Einsicht aufzugreifen, daß Geist nicht als etwas Fremdes, als eine andere, zweite Substanz zur Materie hinzutritt; das Auftreten des Geistes bedeutet nach dem Gesagten vielmehr, daß eine voranschreitende Bewegung an dem ihr zugewiesenen Ziel ankommt. Schließlich wäre zu sagen, daß man gerade die Erschaffung des Geistes sich am allerwenigsten als ein handwerkliches Tun Gottes vorstellen darf, der hier plötzlich in der Welt zu hantieren beginnen würde. Wenn Schöpfung Seinsabhängigkeit bedeutet, so ist besondere Schöpfung nichts anderes als besondere Seinsabhängigkeit. Die Behauptung, der Mensch sei in einer spezifischeren, direkteren Weise von Gott geschaffen als die Naturdinge, bedeutet, etwas weniger bildhaft ausgedrückt, einfach dies, daß der Mensch in einer spezifischen Weise von Gott gewollt ist: nicht bloß als ein Wesen, das *da ist*, sondern als ein Wesen, das ihn kennt; nicht nur als Gebilde, das er gedacht hat, sondern als Existenz, die ihn wieder denken kann. Dieses spezifische Gewolltsein und Gekanntsein des Menschen von Gott nennen wir seine besondere Erschaffung”.

<sup>640</sup> La conciencia, para Teilhard, no es separable de una complejificación de orden orgánico que controla ese orden, o al menos que lo condiciona y mide el grado de conciencia que resulta a nivel de los seres vivos. La conciencia de sí mismo, que es propia del hombre, incluye la conciencia en su sentido físico, pero no se puede deducir sólo por razón misma de la trascendencia del yo. Cfr. MARTELET 2005, 264.

conciencia como la interna (*«le dedans des choses»*). Eso le obligó a proyectar una conciencia elemental al átomo y a la molécula –que hoy día es difícil de ver–, proporcionada a su complejidad elemental, siendo así centros psíquicos infinitesimales del universo.

Como ya indicamos, Teilhard en CE arguye que el crecimiento de la conciencia es proporcional a la complejidad organizada de los átomos. Este crecimiento de la conciencia es perceptible a partir de la célula, pero sólo se desarrolla muy significativamente en los cerebros de los grandes mamíferos. Por lo tanto, a partir de la complejización de lo orgánico o corporal, Teilhard observa que en todos los grados de complejidad de corpúsculos cósmicos existe una pequeña «interioridad»; es decir, todos los corpúsculos son centros psíquicos en relación a sí mismos y en relación al universo. Esto significa que la conciencia es una propiedad universal.

En efecto, existe un orden en la multiplicidad de las cosas, desde lo sencillo a lo complejo. La materia organizada tiende a ser multiplicada y diferenciada infinitamente, formando el *árbol de la vida*. Pero, esta disposición ordenada de complejidad no es estática, sino dinámica y está movida por un flujo de interiorización, que va de menos interioridad o conciencia a más conciencia o alma, desde la zona pre-viviente hasta la zona del pensamiento, respectivamente. Luego, la evolución es el paso desde una menor centro-complejidad a otra mayor.

El alma humana surge, pues, justo en esta última zona, en la noosfera, como evolución desde una menor complejidad de interiorización (o centro-complejidad, como la llama Teilhard) a otra mayor. La máxima centro-complejidad será el alma humana perfecta, que como dice Teilhard en el primer capítulo de UC, “es incorruptible. Y, sin embargo, sigue siendo solidaria de la Multitud que sigue prolongándose, *genética y virtualmente*, en ella”<sup>641</sup>. De este modo, para Teilhard, se hace visible el mecanismo de la espiritualización por unión. De hecho, en el capítulo cuarto de UC, la teoría de la unión creadora establece una relación directa entre la espiritualidad del alma y la complejidad del cuerpo. El ser creado es tanto más espiritual cuanto más grande fuera su multiplicidad inicial<sup>642</sup>.

Llegado al punto final (que hemos visto que Teilhard llama Punto Omega) de la evolución cósmica, el alma se identifica con el ser humano más perfecto, con la máxima interioridad, es decir, Aquél que es y está en la máxima intimidad con Dios: Cristo.

El alma humana ha sido querida especialmente por Dios. El Creador no la ha lanzado un buen día en un mundo artificialmente preparado para recibirla, sino que, para Teilhard, la ha hecho nacer una primera vez, y continúa cada día haciéndola nacer, por una acción maravillosamente mezclada, desde siempre, a la evolución del universo. Hoy día solemos concebir la acción creadora divina como potenciadora en los homínidos o fetos humanos, que soporta creadoramente esa emergencia, en el caso eminentemente singular de la hominización.

---

<sup>641</sup> TEILHARD DE CHARDIN 1965, 178-179: “est incorruptible. Et cependant elle demeure solidaire de la Multitude qui se prolongue toujours, *génétiquement et virtuellement*, en elle”.

<sup>642</sup> Cfr. *ibíd.*, 187.

Así, no existen concretamente la materia y el espíritu, sino que existe solamente una materia que se hace espíritu. Ninguna otra sustancia podría producir el alma, sino el espíritu emergente de la materia. El alma, pues, que surge de la materia, por evolución, va siguiendo un *telos*, una dirección final, que llega al alma humana y tiende, a la vez, hacia el Punto Omega, proceso denominado *crístificación*. Así es como el proceso de cosmogénesis tiende hacia la espiritualización, hasta la deificación. Por tanto, podemos decir de acuerdo con Teilhard que el proceso de cosmogénesis se da por centrogénesis.

La centrogénesis significa el surgimiento de un nuevo paradigma en la evolución cósmica. Teilhard explica cuáles son las líneas del nuevo paradigma en su concepción del universo. Tal como las resume Núñez de Castro<sup>643</sup>, éstas son las siguientes:

- a) *Organicidad en el espacio y en el tiempo*. Vivimos en un mundo que deviene, en el que todo acontecimiento es coextensivo a la totalidad de un espacio-tiempo.
- b) *Atomicidad del universo*. Nuestra realidad está compuesta por partículas elementales, las cuales, creciendo en agregaciones complejas, llevan al átomo, a las moléculas compuestas de átomos, a las macromoléculas, a las primitivas células procariotas, a las células eucariotas, a los agregados celulares o tejidos, a los órganos, a los organismos individuales, a las sociedades de plantas, a las colonias de animales, al ser humano y a las sociedades humanas.
- c) *Función primordial de la ordenación y la organización*. Esto lo expresa Teilhard con la ley de centro-complejidad, que implica que toda realidad, por muy elemental que sea, posee un *dentro*, que Teilhard denominó conciencia, que crece en el proceso evolutivo del cosmos, según un eje de complejidades; aunque como ya hemos dicho antes, esto no es fácil de ver en el mundo pre-biótico.

Esta evolución que tiene un “Vértice de unificación en el término superior de la agitación cósmica, acaba de proporcionar objetivamente a las aspiraciones humanas una dirección y una finalidad absolutas”<sup>644</sup>.

### 8.7 El carácter teleológico y complejo de la evolución teilhardiana: el tercer infinito

De acuerdo con Teilhard, la evolución tiene una dirección, y esta dirección significa *superioridad*. Teilhard invoca el principio de que, para que tenga sentido, la evolución tiene que ser convergente. Esta es una idea central en su pensamiento. Para él, una evolución divergente quitaría todo sentido al proceso cuyas etapas marcan claramente una dirección que va de la materia inerte a la conciencia humana. En este último estadio, por lo tanto, la evolución debe tender hacia un punto final de convergencia: el *Punto Omega*, en donde se dará la unión en la que todas las conciencias y, con ellas, todo el universo encontrará su centro de convergencia. Como hemos visto al principio del capítulo, la fuerza que lleva hacia esa

---

<sup>643</sup> Cfr. NÚÑEZ DE CASTRO 2008b, 104-105.

<sup>644</sup> TEILHARD DE CHARDIN, *Oeuvres*, X, 287: “un Sommet d’unification au terme supérieur de l’agitation cosmique vient objectivement fournir aux aspirations humaines (...) une direction et un but absolu”.



convergencia es la *energía radial*; que a nivel humano toma la forma del amor. El amor es, por lo tanto, la fuerza que impulsa el movimiento convergente de la humanidad<sup>645</sup>.

Por el contrario, el darwinismo, aunque admite un incremento en el número de formas en la evolución, nunca admitió la direccionalidad de la misma. De ahí, que la comprensión teilhardiana de la evolución difiera del darwinismo.

Teilhard en su comprensión de la evolución del universo asume tres ideas básicas:

- (a) En vez de una dualidad de espíritu y materia, aboga por solo un mundo, material pero con dos caras: una material, fuera («*le dehors des choses*») y otra psíquica o espiritual, dentro («*le dedans des choses*»).
- (b) La evolución de tal mundo material significa un incremento en complejidad y conciencia.
- (c) Tal incremento es causado por el hecho de que la Tierra, como esfera, tiene una superficie finita. Esto que dice Teilhard, en efecto, obliga a aumentar la densidad de los entes, pero no está claro que esto implique un aumento de complejidad, que viene más bien por conexiones internas.

Pero, por complejidad, Teilhard no quiere decir simple agregación. Todo lo que existe es simplemente la emergencia de un sistema accidentalmente completado. De acuerdo con Teilhard, el término complejidad significa que un cierto número de elementos se combina de tal manera que forman una totalidad, como un átomo, una molécula o una célula; éstas son unidades naturales caracterizadas por signos de autonomía. Así lo dice Teilhard:

La combinación (...) produce un tipo de grupo que está completado estructuralmente sobre sí mismo en cada momento (...): el *corpúsculo* (micro o megacorpúsculo), una verdadera unidad y doblemente *natural* en el sentido de que, estando orgánicamente limitado en su contorno respecto a sí mismo, deja además aparecer fenómenos precisos de *autonomía* a ciertos niveles superiores de complicación interna. Encontramos complejidad progresivamente dando lugar a cierta *centricidad*—no de simetría sino de acción. Para decirlo más breve y exactamente, podemos llamarlo *centro-complejidad*<sup>646</sup>.

Así que, Teilhard define la complejidad de una cosa como la cualidad que la cosa posee de ser compuesta por un mayor número de elementos, los cuales están más estrechamente organizados entre ellos<sup>647</sup>.

El cosmos es visto por Teilhard, por el proceso de cosmogénesis, como un *totum* (para ser constituida y mantenida la totalidad ha de existir una interacción continua entre todos los componentes), un *quantum* (la unidad dinámica de la naturaleza y del mundo) y un *systema* (se

---

<sup>645</sup> Cfr. UDÍAS 2007, 587.

<sup>646</sup> TEILHARD DE CHARDIN, *Œuvres*, VIII, 29-30: “Par combinaison (...) naît un type de groupe structurellement achevé sur soi à chaque instant (...) le *corpuscule* (micro ou méga-corpuscule), unité vraiment et doublement *naturelle* en ce sens que, organiquement limitée dans ses contours par rapport à soi, elle laisse de plus apparaître à certains niveaux supérieurs de complication interne, des phénomènes précis d'*autonomie*. Complexité dégageant progressivement une certaine *centricité*, —non pas de symétrie, mais d'action. *Centro-complexité*, pourrait-on dire, afin de raccourcir et préciser?”.

<sup>647</sup> Cfr. TEILHARD DE CHARDIN, *Œuvres*, V, 137.

constituye un grupo estructuralmente terminado), que implica interrelaciones dentro del grupo, que está cerrado en sí mismo, con capacidad de autoregulación y autonomía<sup>648</sup>.

Teilhard afirma que solo hay un modelo estructural, un modelo que no se repite nunca en su materialización externa debida a la diversidad. Este modelo, a nivel físico y estructural, es la célula: “La célula es la semilla natural de la vida así como el átomo es la semilla natural de la materia inorganizada”<sup>649</sup>. Por tanto, la vida, propiamente hablando, empezó cuando la primera célula comenzó a existir.

Para Teilhard, en la célula es donde la estructura del universo aparece con todas sus características: *systhema*, *totum* y *quantum*. Indudablemente, la célula supone un paso ulterior de complejidad, respecto al átomo y la molécula, y, consecuentemente, una semilla superior de interioridad, es decir, de conciencia.

Teilhard propone para medir la complejidad en una primera aproximación, solo contar los elementos de una entidad, por ejemplo, el número de átomos asociados en una molécula, en una célula o en un animal.

Asumiendo que un cuerpo humano está formado por aproximadamente mil billones de células, Teilhard calcula que contiene como  $10^{22}$  átomos<sup>650</sup>. No obstante, especialmente, a nivel organizativo de los seres superiores, el número actual de átomos contenidos en unidades complejas es de poca importancia comparado con el número y la cualidad de los enlaces establecidos entre los átomos. Por tanto, Teilhard dirá que la complejidad no es simple multiplicidad sino multiplicidad organizada; no simple complicación, sino complicación centrada. Además, Teilhard observa que cuanto más compleja es una entidad, más conciencia tiene; y al revés. Así, el grado de complejidad y el grado de conciencia se corresponden mutuamente. Por tanto, no hay solo dos extremos de infinito –como pensaba Pascal– a saber, el infinito grande y el infinito pequeño, sino que hay un tercer extremo: el infinito complejo<sup>651</sup>.

Este tercer infinito del universo del que habla Teilhard tiene como efecto la vida. La vida, con sus dos series de propiedades únicas: unas propiedades externas (asimilación, reproducción...), y otras internas (interiorización, psiquismo, y respecto a de la vida humana, particularmente, la conciencia y la libertad). Así, la vida, como experiencia científica, no es otra cosa que un efecto específico de la materia complejificada; una propiedad coextensiva en sí misma con las cosas del cosmos. Por eso, para Teilhard, la biología es simplemente la física de sistemas altamente complejos<sup>652</sup>.

En esta perspectiva, la vida y la conciencia ya no aparecen como meros fenómenos accidentales o misteriosos en el universo, sino como la intensificación de una propiedad

---

<sup>648</sup> Cfr. NÚÑEZ DE CASTRO 2008a, 105-106.

<sup>649</sup> TEILHARD DE CHARDIN, *Œuvres*, I, 44: “La cellule, grain naturel de Vie, comme l’atome est le grain naturel de la Matière inorganisée”.

<sup>650</sup> Cfr. TEILHARD DE CHARDIN, *Œuvres*, III, 314.

<sup>651</sup> Cfr. *ibid.*, 312.

<sup>652</sup> Cfr. TEILHARD DE CHARDIN, *Œuvres*, VIII, 33-34.

latente en toda materia<sup>653</sup>. Así que, ello implica que la materia totalmente pura (como la materia prima tomista) no existe actualmente, sino que todos los elementos del universo contienen algún germen de interioridad –la conciencia, según Teilhard– a pesar del hecho de que en los numerosos corpúsculos muy simples esta propiedad es imperceptible.

La importancia de la conciencia aumenta en correspondencia al incremento o grado de complejidad o centricidad. Si el aumento de conciencia en los animales superiores se corresponde con la perfección cerebral del sistema nervioso, o más exactamente, con la perfección de su porción cefalizada, entonces hay un parámetro muy preciso para determinar la complejidad de esas formas superiores de vida: la cerebralización o cefalización. Finalmente, llegando al ser humano, emergen la reflexión, el pensamiento y la libertad.

### 8.7.1 El aumento de la complejidad

Según Teilhard, el aumento de complejidad conduce a una clasificación natural, una secuencia de la emergencia de corpúsculos de mayor complejidad. Los grados de complejidad corresponden a un orden histórico: las formas más complejas solo llegan a existir cuando las formas de menor complejidad ya existen durante un largo tiempo.

El proceso de cosmogénesis comenzó –como ya hemos visto– con una gran energía cósmica, que Teilhard representa gráficamente con la forma más primaria que conoce: un granulado. Luego, esta granulación se materializa rápidamente en una multitud de elementos extremadamente pequeños<sup>654</sup>. Así, la energía física sería solamente lo que Teilhard llama *energía psíquica materializada*. Esta energía psíquica lucha contra el azar, que reina en el campo de la energía física, y poco a poco, lo va eliminando.

En la totalidad de las series moleculares, a nivel de la química orgánica, el número de átomos asociados en cada partícula alcanza rápidamente números astronómicos. Así que, vemos cómo una estructura cada vez más rica y mejor organizada corresponde a una conciencia más desarrollada. Pero, cuando se cruza el umbral de la biosfera, la complejidad –claramente dinámica– aumenta en progresión geométrica, por ejemplo, al pasar del protozoo hacia más y más arriba en la escala de los metazoos<sup>655</sup>.

Según la ley de centro-complejidad, tanto los factores internos (psíquicos) como los externos (materiales) están implicados en la evolución. Aunque para él, los factores internos más bien que los externos son los responsables de la evolución biológica. Así, por ejemplo, “el *impetus* del mundo... solo puede tener su última fuente... en algún principio interno al movimiento”<sup>656</sup>. Esto nos hace ver que aquí Teilhard precisa su idea c), pues, no es la densidad por kilómetro cuadrado sino la interrelación psíquica lo que acelera la complejidad-conciencia y la evolución. Por tanto, la evolución biológica tiene que ser explicada por la psicología, y no por mecanismos externos (materiales).

---

<sup>653</sup> Cfr. *ibíd.*, 27.

<sup>654</sup> Cfr. TEILHARD DE CHARDIN, *Œuvres*, II, 299.

<sup>655</sup> Cfr. TEILHARD DE CHARDIN, *Œuvres*, I, 56-57.

<sup>656</sup> *Ibid.*, 97: “L’*impetus* du Monde... ne peut avoir sa source dernière... que dans l’existence de quelque principe intérieur au mouvement”.

Por eso, en *El fenómeno humano*, Teilhard rehúsa explícitamente los principios darwinistas de la «lucha por la existencia», la «selección natural», la «supervivencia del más apto» y la «adaptación al medio» como totalmente explicativos de la evolución, pues todos son factores materiales.

Sin embargo, como nota el jesuita alemán Johannes Seidel<sup>657</sup>, debe ponerse una atención especial en un pie de página de esta misma obra de Teilhard que dice lo siguiente:

en varios sitios seré acusado de mostrarme, en las explicaciones que siguen, demasiado lamarckiano: de dar una influencia exagerada al *de dentro* en la disposición orgánica de las cosas. Pero, por favor recordad que en la acción *morfogenética* del instinto, como es entendido aquí, una parte esencial se deja a la obra darwiniana de las fuerzas externas y al azar. La vida, realmente, solo procede a través de golpes de azar, pero golpes de azar que son reconocidos y comprendidos, es decir, psíquicamente seleccionados. Propiamente entendido, el anti-azar de los neo-lamarckianos no es una mera negación, sino al contrario, aparece como la utilización del azar darwiniano<sup>658</sup>.

De acuerdo con este pie de página, las ideas lamarckianas y darwinianas son complementarias. Pero, Teilhard, continúa esta nota diciendo:

Cabe añadir que si damos su propio lugar a la distinción esencial (...) entre una biología de pequeños complejos y una biología de grandes complejos (...) apreciaremos la conveniencia de distinguir dos grandes zonas del mundo orgánico, y de tratarlas distintamente. Por un lado, está la zona lamarckiana de los grandes complejos, especialmente del hombre, en la cual el anti-azar domina. Por otro lado, la zona darwiniana de totalidades o complejos pequeños, formas inferiores de vida, en las que el anti-azar está tan inundado por el azar que solo puede ser apreciado por razonamiento y conjeturas, es decir, indirectamente<sup>659</sup>.

De acuerdo con esto, el mundo de las totalidades pequeñas está dominado por mecanismos darwinianos, y la zona lamarckiana está restringida al mundo de las grandes totalidades como el hombre. Por tanto, podemos concluir que Teilhard no era lamarckista ni darwinista, sino ambas cosas a la vez y ninguna totalmente. Véase, pues, lo que escribió en 1947:

---

<sup>657</sup> Cfr. SEIDEL 2008.

<sup>658</sup> TEILHARD DE CHARDIN, *Œuvres*, I, 97, nota 1: “De divers côtés, on ne manquera pas de relever, dans les explications qui suivent, une pensée trop lamarckienne (influence exagérée du «dedans» sur l’arrangement organique des corps). Mais qu’on veuille bien ne pas oublier que, dans l’action «morphogénétique» de l’instinct, telle que je l’entends ici, une part essentielle est laissée au jeu (darwinien) des forces externes et du hasard. Ce n’est vraiment qu’à coups de chances que la Vie procède; mais à coups de chances reconnues et saisies, –c’est-à-dire psychiquement sélectionnées. Bien compris, l’anti-hasard néo-lamarckien n’est pas la simple négation, mais au contraire il se présente comme l’utilisation du hasard darwinien”.

<sup>659</sup> *Ibidem*: “Ajoutons que si l’on fait sa place à la distinction essentielle (bien que peu observée encore) entre une Biologie des petits et une Biologie des grands complexes (comme il y a une Physique de l’Infime et une Physique de l’Immense), on s’aperçoit qu’il y aurait lieu de séparer, et de traiter différemment, deux zones majeures dans l’unité du Monde organisé: a) d’une part la zone (lamarckienne) des très grands complexes (Homme surtout) où l’antihasard domine perceptiblement ; et b) d’autre part, la zone (darwinienne) des petits complexes (vivants inférieurs) où ce même anti-hasard ne peut plus être saisi, sous le voile du hasard, que par raisonnement ou conjecture, c’est-à-dire indirectement”.

si bien los neodarwinistas tienen razón (como es posible o incluso probable) en las zonas pre-humanas de la vida, al afirmar que en el progreso del mundo organizado, no se ve más que el juego de la selección de azar; por el contrario a partir del hombre, son los neolamarckianos quienes recobran la superioridad, ya que a partir de este nivel las fuerzas de organización internas empiezan a manifestarse claramente en el proceso de la evolución. Esto quiere decir que la finalidad biológica (como tantos otros parámetros físicos del Universo) no es perceptible en todas partes, sino que sólo se manifiesta a partir de ciertos niveles en el Mundo, (...) En el estado de evolución humana, tal como podemos observarla hoy día, pero la influencia estadística del azar y el papel de la selección natural continúa siendo enorme<sup>660</sup>.

Teilhard confronta las zonas darwinianas de la vida con la zona lamarckiana o zona humana de la vida, en la que la evolución biológica, de ser pasiva, llega a ser activa en la prosecución de su propósito. Según Teilhard, pues, la zona lamarckiana está restringida claramente al ser humano y su actividad inventiva. Para toda la evolución biológica, la explicación neodarwiniana es posible o probable.

Sin embargo, en 1950, el neodarwinismo no es solo posible o probablemente correcto, sino que Teilhard acaba afirmando que la selección natural es la única explicación para la evolución pre-humana. Así es como lo dice él: “Uno puede decir que hasta la venida del hombre era la selección natural que establecía el curso de la morfogénesis y la cerebralización”<sup>661</sup>.

Así, pues, aceptando los mecanismos de la evolución, Teilhard pasó del lamarckismo al neodarwinismo; aunque continuó siendo antidarwinista en su defensa de la direccionalidad de la evolución. Teilhard defiende que hay direcciones en la evolución, y según su metafísica, hay una evolución de lo menos a lo más, de lo inferior a lo superior.

### 8.7.2 *La vectorización de la complejidad: ortogénesis*

Como ya hemos apuntado varias veces, Teilhard percibe en la realidad los fenómenos de filetización u ortogénesis. Esto significa simplemente, en este contexto, la aparición de una distribución orientada estadísticamente entre especies relacionadas<sup>662</sup>. Es decir, el matiz que Teilhard da al término *ortogénesis* es –como dice en otra nota a pie de página<sup>663</sup>– una cualidad puramente vectorial.

---

<sup>660</sup> TEILHARD DE CHARDIN, *Œuvres*, V, 257-258: “si les néo-darwiniens ont raison (comme c’est possible, ou même probable) dans les zones pré-humaines de la Vie, quand ils prétendent ne voir que tri ou sélection de hasards dans les progrès du monde organisé, –en revanche, à partir de l’Homme, ce sont les néo-lamarckiens qui reprennent l’avantage, puisque, à compter de ce niveau, les forces d’arrangements internes commencent à se manifester de façon distincte dans le processus de l’Évolution. Ce qui revient à dire que la finalité biologique (exactement comme tant d’autres paramètres physiques de l’Univers) n’est pas partout perceptible, mais qu’elle se fait uniquement sentir à partir de certains niveaux, dans le Monde, (...) Dans l’Hominisation en cours, telle que nous pouvons l’observer aujourd’hui, l’influence statistique des chances et le rôle de la sélection naturelle continuent, bien sûr, à tenir une place énorme”.

<sup>661</sup> *Ibid.*, 382: “Jusqu’à l’Homme, on peut dire que c’est la sélection naturelle qui gardait la haute direction en matière de morphogénèse et de cérébration”.

<sup>662</sup> Cfr. TEILHARD DE CHARDIN, *Œuvres*, III, 355.

<sup>663</sup> Cfr. TEILHARD DE CHARDIN, *Œuvres*, II, 304, nota 1.

En esta ortogénesis se dan unas mutaciones especiales en una estructura particular del medio externo entre las que las sucesivas mutaciones operan (ortogénesis pasiva u ortoselección) o, por el contrario, en una preferencia interna del ser vivo de seguir una dirección en vez de otra (ortogénesis activa u ortoelección)<sup>664</sup>.

Como ya hemos dicho antes, según la ley de centro-complejidad, en la evolución tanto los factores internos como externos están implicados. Así, en las zonas pre-humanas, la ortoselección parece ser “el factor principal, (...) escogiendo desde fuera los productos más exitosos y adaptables de un proceso de expansión que está desordenado en sí mismo”<sup>665</sup>. Pero, “desde el hombre y en el hombre (...) el mecanismo de ortoselección tiende progresivamente a dar lugar a los efectos de la *ortoelección* en la expansión y acentuación del fenómeno de la vida. (...) *desde el hombre y en el hombre, la simple evolución tiende gradualmente a convertirse en una autoevolución*”<sup>666</sup>. Teilhard ve, de forma más precisa: “en el hombre la transición gradual de la vida desde el estado de evolución pasivamente experimentada (*ortoselección*) a esta evolución orientada o autoevolución (*ortoelección*)”<sup>667</sup>.

Así, Teilhard distingue entre dos tipos de ortogénesis: por un lado, la ortogénesis general de la especiación, orientada, aunque siguiendo un número increíble de direcciones diferentes, hacia la más diferenciada en todas sus formas<sup>668</sup>; y por otro lado, la ortogénesis básica o fundamental, es decir, la derivación cósmica de la materia hacia formas más complejas y conscientes de vida. El crecimiento de la cerebralización desde el comienzo de la vida hasta hoy<sup>669</sup>.

Así pues, del sentido clásico de ortogénesis, Teilhard rechaza que la evolución esté dirigida por mecanismos teleológicos, que la evolución proceda de forma unilineal y que la evolución no esté sujeta a la selección natural o que la selección natural no sea importante en la evolución.

## 8.8 El carácter divino de la evolución teilhardiana

Como observa Cacho<sup>670</sup>, Teilhard ofrece en *Le milieu divin* (El medio divino) una visión teísta que está de acuerdo con la visión evolucionista del mundo. Aquí propone un silogismo evolucionista, al estilo aristotélico que reza así:

---

<sup>664</sup> Cfr. TEILHARD DE CHARDIN, *Œuvres*, III, 356.

<sup>665</sup> TEILHARD DE CHARDIN, *Œuvres*, V, 380: “le facteur principal (...) triant du dehors les produits les mieux réussis et les plus adaptatifs d’une expansion intérieurement désordonnée”.

<sup>666</sup> TEILHARD DE CHARDIN, *Œuvres*, III, 360: “depuis l’Homme et en l’Homme (...) le mécanisme d’ortho-sélection tend de plus en plus à faire place aux effets d’ortho-élection dans l’expansion et l’accentuation du phénomène-Vie (...) Depuis l’Homme et en l’Homme l’Évolution simple tend graduellement à se muer en auto- (ou self-) Évolution”.

<sup>667</sup> TEILHARD DE CHARDIN, *Œuvres*, VII, 330: “chez l’Homme la Vie de l’état d’Évolution subie (*ortho-sélection*) à l’état d’Évolution dirigée ou self-évolution (*ortho-élection*)”.

<sup>668</sup> Cfr. TEILHARD DE CHARDIN, *Œuvres*, II, 308.

<sup>669</sup> Cfr. TEILHARD DE CHARDIN, *Œuvres*, V, 379-380.

<sup>670</sup> Cfr. CACHO 2008, 86-92.

En el seno del universo, toda alma es para Dios.  
 Por otra parte, toda la realidad, incluso la material... es para nuestra alma.  
 Luego, toda la realidad sensible es, por nuestra alma, para Dios<sup>671</sup>.

La proposición mayor «En el seno del universo, toda alma es para Dios», considerada el alma separada del cuerpo, sería la traducción clásica de una verdad de fe: «el alma es para Dios». Así, la naturaleza de esta unión alma-Dios debe ser intrínseca.

En la proposición menor del silogismo, Teilhard afirma que «la materia es para el alma». Nótese que un fin todavía inexistente (el alma, que es espiritual) moviliza y atrae el medio ya existente (la materia), y con la particularidad de que este medio es cualitativamente inferior al fin. El espíritu humano emerge, pues, de innumerable energías del mundo material.

La lógica del silogismo teilhardiano precisa deducir la conclusión de las dos proposiciones enunciadas: «Luego, en el seno del universo la materia es para Dios». Si al interior de un universo en evolución ascendente el espíritu converge en Dios y la materia converge en el espíritu, es razonable concluir que la materia converge en Dios, el Dios encarnado en el universo, el Cristo Cósmico, “*in quo omnia constant*”<sup>672</sup> (en quien todas las cosas tienen consistencia). El Logos se encarna no solo en las zonas más elevadas del espíritu, sino también en los fondos más oscuros de la materia. Por eso, para Teilhard, la Encarnación no ha terminado:

Solo se habrá terminado cuando la porción de la substancia escogida que todo objeto incluye (...) se habrá reunido con el Centro definitivo de su compleción. (...) La creación... continúa progresando más y más, y en las zonas más elevadas del mundo. (...) A través de cada una de nuestras *obras*, trabajamos atómica pero realmente, en la construcción del Pléroma, es decir, que aportamos al Cristo un poquito de plenitud<sup>673</sup>.

Según Teilhard, Dios crea evolutivamente, es decir, hace que vayan apareciendo evolutivamente los seres, tanto inanimados como animados, que pueblan el universo:

Mientras que, en el caso de un mundo estático, el Creador (causa eficiente) se encuentra –como sea– *estructuralmente* desligado de su obra y, por tanto, sin base clara para su inmanencia, en el caso de un mundo de naturaleza evolutiva, por el contrario, Dios ya no es concebible (ni estructural, ni dinámicamente) sino en la medida en que, como un tipo de causa *formal* coincida (sin confundirse) con el Centro de convergencia de la Cosmogénesis<sup>674</sup>.

---

<sup>671</sup> TEILHARD DE CHARDIN, *Œuvres*, IV, 41-42: “Au sein de notre Univers, toute âme est pour Dieu (...) par ailleurs, toute réalité, même matérielle... est pour notre âme. Ainsi, toute réalité sensible est, par notre âme, pour Dieu”.

<sup>672</sup> *Col* 1,17.

<sup>673</sup> TEILHARD DE CHARDIN, *Œuvres*, IV, 49-50: “ne sera achevée que lorsque la part de substance élue que renferme tout objet (...) aura rejoint le Centre définitif de sa complétion. (...) la Création... se poursuit de plus belle, et dans les zones les plus élevées du Monde. (...) Par chacune de nos oeuvres, nous travaillons, atomiquement mais réellement, à construire le Plérôme, c’est-à-dire, à apporter au Christ un peu d’achèvement”.

<sup>674</sup> TEILHARD DE CHARDIN, *Œuvres*, X, 288: “Alors que, dans le cas d’un Monde statique, le Créateur (cause efficiente) demeure, quoi qu’on en ait, *structurellement* détaché de son oeuvre et, partant, sans fondement définissable à son immanence, -dans le cas d’un Monde de nature évolutive, au contraire, Dieu n’est plus

Desde Aristóteles, la acción de Dios es concebida actuando a partir de los orígenes (*a retro*). En cambio, como defiende Teilhard, a partir de la constatación del sentido evolutivo del universo en su totalidad, solo es posible concebir un Dios que nos atrae hacia delante (*ab ante*).

Como sugiere Martelet<sup>675</sup>, Teilhard quiere simplemente proponer un modelo que permita comprender cómo, para Dios, crear no es dar a la naturaleza algo que la distinga radicalmente de Él; sino al contrario, mostrar que este mundo viene a la existencia de acuerdo con su carácter de creatura, de *esse creatum*. Con ello, Teilhard define las creaturas, en tanto que seres creados, como las que reciben su ser del Ser Absoluto, es decir, de Dios.

En efecto, para Teilhard, Cristo es el Punto Omega, que culmina la evolución del mundo, lo trasciende y diviniza. Por eso, el Logos es el Cristo Cósmico, que impulsa físicamente el origen de la evolución del cosmos. Es el principio físico de la evolución, que penetra físicamente el proceso entero de la evolución del cosmos. En términos teilhardianos, podemos decir que “Cristo hace evolucionar la evolución”. El Cristo Cósmico consuma físicamente el culmen de la evolución. Él es el vértice físico de la evolución.

De acuerdo con Teilhard, la imagen de Dios no podía ser otra que la del Dios de la evolución. Esta imagen tendrá, según él, dos vertientes: la del Dios evolucionador, principio animador de todo devenir del cosmos, y la del Dios evolutivo, que se transforma de alguna manera al crear. Por ello, Teilhard dirá que Dios solo actúa evolutivamente<sup>676</sup>.

Para Teilhard, pues, la clave hermenéutica que puede proporcionar la última explicación del modelo del Dios evolutivo y evolucionador es el misterio trinitario de la revelación cristiana. Como observa ávidamente Núñez de Castro<sup>677</sup>, si Dios no fuera trino, no podríamos concebir su existencia independiente de un mundo; si Dios no fuera trino, no podríamos concebir la Creación y, consiguientemente, la Encarnación.

El *Dios-hacia-delante*, principio animador y consumidor del proceso evolutivo es un modelo de Dios mucho más comprensible para el hombre actual. Así pues, para Teilhard, Dios es el Dios de la evolución, el Dios que da sentido a la evolución del universo desde las primeras partículas hasta el ser humano; el Dios evolutivo y evolucionador, Principio y Fin, Alfa y Omega de todo el proceso evolutivo del cosmos; Dios trino, porque es comunión en el amor (*περιχώρησις*), en Él y con todos los seres inteligentes que ha creado.

También Franco Esparza<sup>678</sup> ha propuesto la perspectiva trinitaria como paradigma más idóneo para una cosmovisión dinámica, que sugiere concebir la realidad en su totalidad, bajo el principio de la *unión diferenciada*. Aún el teólogo australiano Denis Edwards sugiere que “el fundamento para una teología que se tome seriamente la evolución, se debe encontrar en una

---

concevable (ni structurellement, ni dynamiquement) que dans la mesure où, comme une sorte de cause *formelle*, il coïncide (sans se confondre) avec le Centre de convergence de la Cosmogénèse”.

<sup>675</sup> Cfr. MARTELET 2006, 27-28.

<sup>676</sup> Cfr. NÚÑEZ DE CASTRO 2008b, 106.

<sup>677</sup> Cfr. *ibid.*, 117-118.

<sup>678</sup> Cfr. FRANCO ESPARZA 2002.



visión trinitaria de Dios, un Dios de relaciones mutuas, un Dios que es comunión en el amor”<sup>679</sup>.

En la mentalidad de Teilhard, pues, el universo transforma de algún modo a Dios o, dicho en lenguaje paulino, *pleromeriza* Dios. La pleromerización será el logro final del movimiento en el que Dios y lo múltiple creado se unan sin confusión en una totalidad.

---

<sup>679</sup> EDWARDS 1999, 15: “the foundation for a theology that takes evolution seriously can be found in the trinitarian vision of God as a God of mutual relations, a God who is communion in love”.



## Capítulo 9:

### La evolución como autosuperación potenciada por la acción divina en Karl Rahner

Pretendemos en este capítulo presentar la concepción evolutiva de Karl Rahner en su proceso histórico. Este proceso comienza con su intuición fundamental de 1961 sobre el concepto de autosuperación o autotranscendencia activa, en el contexto de justificar filosóficamente y teológicamente el salto evolutivo central de la hominización. Para entender plenamente la argumentación rahneriana que justifica este concepto, antepone una primera parte sobre la filosofía trascendental de Rahner en su metafísica del conocimiento humano como propia del espíritu en el mundo, e incluso los antecedentes de la misma. En una segunda parte, desarrollamos este razonamiento, que está presentado en su obra de 1961, en concepción tomasiana. Rahner comienza por desarrollar filosóficamente y teológicamente la afinidad entre espíritu y materia, y continúa analizando el proceso de autorrealización (*werden*) como una autosuperación en que, junto a la causa creada, interviene un especialísimo concurso divino y creador, formulado en lenguaje tomasiano, y cuya posibilidad se justifica en su filosofía trascendental. Esta autosuperación explica incluso el caso eminentemente singular de la creación del alma humana. Y cerramos esta intuición de 1961 presentando algunas reacciones que ayudaron a su difusión. En un tercer apartado, presentamos reflexiones ulteriores de Rahner sobre la evolución, que producen una visión global del desarrollo del universo como flujo material-espiritual que llega al ser humano e incluso, movido por la fuerza del Logos encarnado, se dirige a la autocomunicación plena de Dios a la humanidad. Concluimos con indicaciones de la conexión entre las intuiciones de Teilhard de Chardin y los tratamientos teológicos de Rahner.

## 9.1 Introducción a la filosofía trascendental de Rahner

Para Rahner, la conciencia concomitante del sujeto cognoscente, la cual es subjetiva, no temática, está dada en todo acto espiritual de conocimiento y es necesaria e insuprimible, y su carácter ilimitado, abierto a la amplitud sin fin de toda realidad posible, recibe en Rahner el nombre de *experiencia trascendental*. Experiencia, por el hecho de que este saber atemático, pero ineludible, es elemento constitutivo y condición de posibilidad de toda experiencia concreta de cualquier objeto. Esta experiencia es trascendental porque pertenece a las estructuras necesarias e insuprimibles del sujeto cognoscente mismo y porque consiste precisamente en rebasar un determinado grupo de objetos posibles, de categorías. La experiencia trascendental es, pues, la experiencia de la trascendencia. Esta experiencia se da en una unidad e identidad de estructura del sujeto, y con ello, también la estructura última de todos los objetos pensables del conocimiento. Tal experiencia trascendental no es solo experiencia de conocimiento puro, sino también de la voluntad y de la libertad. Por lo tanto, con esta experiencia se da un saber atemático de Dios, o sea, que el conocimiento originario de Dios no es como una aprehensión de un objeto que en forma casual se anuncia directa o indirectamente desde fuera, sino que tiene el carácter de una experiencia trascendental<sup>680</sup>.

El hombre es el ser que trasciende. El hombre está siempre situado ante sí mismo como un todo. Él puede interrogarse siempre sobre todo, mediante una anticipación de todas las cosas. En cuanto experimenta radicalmente su finitud, llega más allá de esa finitud, se experimenta como ser que trasciende, como espíritu. El horizonte infinito del preguntar humano se experimenta como un horizonte que retrocede cada vez más lejos cuanto más respuestas es capaz de darse el hombre. El hombre está siempre en camino. Cada respuesta vuelve a ser siempre el nacimiento de un nuevo preguntar. De ahí que cada fin en el conocimiento y la acción queda siempre relativizado de nuevo como transitorio y como etapa. Así, el hombre se experimenta como la posibilidad infinita; se desplaza siempre de nuevo a un horizonte más amplio que se abre ante él. Esto no significa que el hombre sea la infinitud incuestionada de la realidad, sino que es el espíritu que se experimenta como tal en cuanto no se experimenta como espíritu *puro*<sup>681</sup>. Es así como el jesuita alemán Karl Rahner (1904-1984) sostiene que el hombre es el ser que trasciende, por cuanto todo su conocimiento y su acción cognoscitiva están fundados en una *anticipación (Vorgriff)* del ser en general, en un saber atemático, pero ineludible acerca de la infinitud de la realidad.

### 9.1.1 Metafísica del conocimiento del ser humano como espíritu en el mundo

En su tesis doctoral, publicada como *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino*<sup>682</sup>, Karl Rahner además de estudiar exhaustivamente la obra de Santo Tomás de Aquino, llevó su lectura a la luz de la filosofía moderna. Pero Rahner no quiso hacer crítica del conocimiento sino metafísica del conocimiento; de ahí el subtítulo de su libro.

---

<sup>680</sup> Cfr. RAHNER 1976, 31-32.

<sup>681</sup> Cfr. *Ibidem*, 42-44.

<sup>682</sup> Cfr. RAHNER 1957, trad. de Alfonso Álvarez Bolado.

Este estudio de Rahner se centra en la pregunta: cómo el conocer humano puede ser, según santo Tomás, espíritu en el mundo. Esta tesis de que el conocer humano se mueve de manera inmediata en el mundo de la experiencia, y que todo lo metafísico sólo llega a ser conocido dentro del mundo y por *inmediato contacto* con él, la expresa Santo Tomás en su doctrina de la aplicación y del permanente quedar aplicado del intelecto a la sensibilidad, en la doctrina de la *conversio intellectus ad phantasma* (conversión del entendimiento sobre la imagen sensible).

Para nuestro propósito de iluminar el concepto rahneriano de autosuperación, que será clave en su concepción evolutiva (cfr. §9.2.2), tras indicar los fundamentos de su metafísica del conocimiento, aquí nos centraremos más bien en el proceso espiritual de la abstracción, a partir del conocimiento sensible mediante la *reditio subiecti in seipsum* (regreso del sujeto sobre sí mismo), propia del conocimiento espiritual. Y en ella nos fijaremos especialmente en el concepto de *anticipación* (o *Vorgriff*), central en Rahner. Pero finalmente, indicaremos también la interrelación de esos tres aspectos de sensibilidad, *reditio* y *conversio*, que constituyen en su unidad el pensamiento humano.

La metafísica de Rahner<sup>683</sup> se basa en su postulado de la identificación ontológica, «*Sein ist Bei sich sein*» (ser es ser cabe sí o estar consigo), que relaciona el ser con el conocer y el ser conocido, afirmando así una unidad básica entre ser y conocer. Y Rahner muestra que también el principio fundamental de la metafísica del conocimiento de Santo Tomás es conocer como subjetividad del ser mismo.

Toda pregunta es suscitada por una previa interpelación que parte de aquello por lo que se pregunta, lo cual, en cuanto percibido y como conocido se halla presente en la pregunta misma. La pregunta metafísica interpela sobre el ser en conjunto. La realidad de esta pregunta por el ser excluye el concepto de un ser radicalmente incognoscible, y aun el de un ser que fuera sólo de hecho (pero no por completo) desconocido<sup>684</sup>. Pero solo se puede entender la posibilidad de esta relación fundamental entre ser y conocer, si no se la concibe como relación solo consecuente que sería accidental al ser y a la facultad cognoscitiva.

Ser y conocer se encuentran, por tanto, en una radical unidad. El conocer no se topa por casualidad con su objeto. Santo Tomás excluye expresamente la concepción vulgar del conocer como un choque entre cognoscente y cosa<sup>685</sup>. El conocer no tiene lugar “*per contactum intellectus ad rem intelligibilem*”<sup>686</sup> (por contacto entre el entendimiento y la cosa inteligible), como argüía Platón, sino que ser y conocer son lo mismo: *idem intellectus et*

<sup>683</sup> Cfr. *Ibid.*, 79-84.

<sup>684</sup> A propósito de esto, Álvarez Bolado en dos notas aclaratorias a pie de página de la edición española de *Geist in Welt* dice que si el ente sólo es cognoscible desde el *ser-en-conjunto* y el hombre se encuentra ya siempre cognoscitivamente cabe el ente, es que el ser mismo es accesible cognoscitivamente. Pero al mismo tiempo, porque el ser sólo es accesible en el ente y desde éste, el ser se esconde tras el ente, es sólo accesible al conocimiento en la exégesis del ente, y queda así puesto en cuestión. Por otro lado, el ser en su absolutez tiene que ser de alguna manera sabido, puesto que es necesario, pero como necesario no puede ser con propiedad reflejamente *sabible*, pues esto implicaría que el sujeto capaz de reflexionar plenamente sobre el ser, sería el *ipsum esse*. Cfr. RAHNER 1957 (edición española), 83-84, notas del traductor 15 y 17.

<sup>685</sup> Cfr. *ScG*, II, cap.98; *De Veritate*, q.8, a.7.

<sup>686</sup> *ScG.*, II, cap.98.

*intellectum et intelligere*<sup>687</sup> (es lo mismo el entendimiento y la cosa que se entiende y la idea entendida). Conocer es *ser-cabe-sí* del ser, y este *ser-cabe-sí* es el ser del ente. Por esta razón, la «riqueza de ser» del ser de un ente se determina en la *reditio super seipsum*, por el grado en que le es posible a un ente ser cabe sí mismo.

El ser es el origen único que hace brotar de sí al conocer y al ser conocido, precisamente como característica propia suya, fundando así la posibilidad de una previa, esencial e inmanente relación recíproca de ambos. El conocer es la subjetividad del ser mismo. El ser mismo es la primigenia unidad unificante del ser y del conocer en su realizada unidad en el ser conocido. En éste se encuentran ambos actualizados en su originaria relación recíproca.

De acuerdo con Rahner, el punto de partida fundamental para una justa comprensión de lo que es el conocimiento, se debe ver más bien en que el ser es por sí mismo conocer y ser conocido, en que el ser es *ser-cabe-sí*. De hecho, así lo dice Santo Tomás: “La acabada realidad entitativa del intelecto es lo conocido en acto”<sup>688</sup>. Entonces, si el conocer es concebido como subjetividad del ser mismo –como *ser-cabe-sí* del ser–, el ser mismo es ya la unidad primigenia de ser y conocer, es ontológico; y toda unidad actual de ser y conocer en el proceso del conocimiento, es sólo la potenciación de aquella síntesis trascendental, que el ser mismo es en sí.

Recordados estos fundamentos, pasemos al tema de la abstracción y la *reditio*<sup>689</sup>. A través de la sensibilidad, se encuentra el hombre fuera de sí en el mundo. En efecto, sensibilidad significa entrega del ser a lo otro, al mundo material; por eso es un *actus materiae*. Pero el hombre se pregunta por el *ser-en-conjunto* y lo pone en cuestión, y de esta manera, como interrogante, se distancia de todo. De este modo, objetiviza a lo otro y regresa desde fuera. Lo otro se presenta ahora distanciado del cognoscente, se hace objeto (*Gegenstand*). Sólo así se erige el hombre humanamente en el mundo; sólo así se encuentra para plantear su pregunta metafísica. Pero la sensibilidad no le permite esto; pues la sensibilidad, precisamente porque tiene que ser originaria y primera recepción de lo otro (del mundo), hace esto sólo posible, porque ella misma deviene óptica entrega a lo otro. La sensibilidad no puede hacer que lo otro se presente como objeto, precisamente porque ella es más objetiva que subjetiva, porque es siempre, esencialmente, realidad de ese mismo otro.

En cambio, el pensamiento o intelecto es la facultad del único y unitario conocimiento humano de distanciar de sí a lo otro dado en la sensibilidad, poniéndolo así en cuestión; de juzgarlo, de objetivarlo y, por lo mismo, de hacer del cognoscente por primera vez un sujeto, es decir, alguien que es *cabe-sí-mismo* y no *cabe-lo-otro*, alguien que está conscientemente en sí mismo. Esta posibilidad de la *reditio completa in seipsum*<sup>690</sup> es, para

---

<sup>687</sup> Cfr. *Ibid.*, IV, cap.11.

<sup>688</sup> *Ibid.*, II, cap.99: “Intellectus in actu perfectio est intellectum in actu”.

<sup>689</sup> Cfr. RAHNER 1957, 110-111 y 116.

<sup>690</sup> Santo Tomás toma la idea de la *reditio* del *Liber de Causis*, que es su fuente en este tema. Cfr. PROCLO, cap.XIV, §124.

Santo Tomás, la más decisiva característica metafísica del intelecto frente a la sensibilidad<sup>691</sup>. La unidad de sujeto y objeto, dada en la sensibilidad misma, llega a hacerse verdaderamente sujeto que, en su subsistencia en sí mismo, posee un mundo frente a sí únicamente por el pensar, que está basado en la abstracción; y sólo por él es posible la experiencia humana de un mundo objetivo.

De acuerdo con Santo Tomás, para Rahner, todo conocimiento objetivo es, siempre y en cada caso, la aplicación de un universal a un concreto. Este «concreto material», que Rahner designa con el término alemán *Diesda*<sup>692</sup>, se muestra como el punto de referencia al que el sujeto cognoscente o sujeto refiere lo que sabe acerca de él. Así, el conocimiento objetivo se da mediante una previa «síntesis concretiva», en la que ya tiene lugar una experiencia objetiva con la contraposición sujeto y objeto, que lleva a la formación de «conceptos universales»; y una siguiente «síntesis iudicativa» o afirmativa con la que se alcanza finalmente el conocimiento objetivo al aplicar un concepto universal a un determinado «concreto material».

Rahner ve tres indicios de la *reditio in seipsum* en este proceso de abstracción<sup>693</sup>. Un primer indicio de la abstracción es la formación de conceptos universales. En la metafísica del conocimiento, lo que nos interesa es el ser formal de este concepto, en que un ser (forma, esencia substancial o accidental) es aprehendido como ser de muchos posibles entes. Al pensar el contenido del concepto universal por sí solo, abstraído de esos posibles entes, el concepto universal deviene algo singular, que es la síntesis de algo universal y de un cierto «concreto material». Este concreto se muestra así como el punto de referencia al que el sujeto cognoscente refiere lo que sabe de él. Pero, de esta forma, el sujeto cognoscente con su contenido de saber (el concepto universal) se encuentra ya distanciado, en cierta manera, de aquello a lo que refiere el contenido del saber. Este contenido es universal precisamente porque se encuentra de la parte del sujeto cognoscente en la oposición de éste a su concreto material, y puede ser referido por ello a cualesquiera de sus concretos. O dicho a la inversa: precisamente porque el sujeto libera el contenido del concepto universal de la indivisión sensible entre sujeto y objeto, se gana el sujeto a sí mismo por vez primera. Y, oponiéndose a este «concreto material», vuelve sobre sí mismo y cobra así por primera vez un objeto, pudiendo referir a éste lo adquirido, y de esta forma universalizado en este regreso hacia sí mismo.

El segundo indicio de la *reditio in seipsum* es el juicio. El concepto universal se nos mostró como un contenido sabido, sintetizable en una síntesis concretiva con un posible «concreto material». En el juicio, la síntesis iudicativa es realmente realizada con un «concreto material» determinado (y con esto se afirma que la proposición es «antes» que los conceptos universales, pues la síntesis realizada es anterior a la posible). Ordinariamente, el juicio se

---

<sup>691</sup> Cfr. *ScG*, IV, cap.11.

<sup>692</sup> Con este término (cuya traducción literal sería «esto-aquí») Rahner designa lo «concreto indeterminado» como sustrato material de toda determinación formal procedente de la *natura universalis*, como raíz de la coartación y de la incomunicabilidad de la forma universal. Con ello, Rahner pretende llegar al sentido original del concepto tomasiano de *individuum*. Cfr. RAHNER 1957 (edición española), 27, nota 4 del traductor. El traductor lo traduce como *aquesto*. Para facilitar la comprensión, nosotros lo traducimos por «concreto material».

<sup>693</sup> Cfr. RAHNER 1957, 132-138.

concibe como la síntesis de dos conceptos, expresados como sujeto y predicado de una proposición, en la que se aplica a la extensión del concepto-sujeto la cualidad del predicado. Pero en nuestra metafísica ambos conceptos son síntesis concretivas de saber universal y «concreto material». El «concreto material» del concepto-sujeto será el punto de referencia del cognoscente, y con él se realizará la síntesis del concepto-predicado, abierta a posibles «concretos materiales». En esta «síntesis iudicativa» o afirmativa se da la plenitud del conocimiento objetivo, cuando este punto de referencia es un *suppositum* que es en sí. Así que el juicio no consiste en relacionar quiddades universales en el sujeto cognoscente, sino en ordenarlas a algo que se opone a él, caracterizado por la quiddad del concepto-sujeto y del que se afirma la quiddad del predicado.

Por último, el tercer indicio que expone Rahner es la verdad del juicio. Como sabemos, todo juicio conlleva en sí un valor de verdad. Efectivamente, la síntesis concretiva, como tal, no es verdadera o falsa; lo es su conseguida o fracasada ordenación a la cosa misma en la síntesis iudicativa. Al decir que la verdad significa una relación del saber a una realidad que es en sí misma y que en esta síntesis iudicativa se cumple la *reditio*, se afirma que la verdad crea también esta contraposición de sujeto y objeto, y que ésta no es posible sin la verdad. Rahner muestra así cómo el concepto universal, el juicio y su verdad, que conocemos como prototipo de la abstracción, son también indicios de la contraposición objeto-sujeto característica de la *reditio subiecti in seipsum*, típica del pensar espiritual que separa y descubre objeto y sujeto.

Pero, entremos ya en el estudio de esta *reditio*<sup>694</sup>. Rahner se pregunta: ¿Cómo hay que concebir en su posibilidad esta *reditio* abstractiva? La sensibilidad como tal no puede realizar esta *reditio*, no puede llegar a ser cabe sí frente a lo otro. Pero, en la acción de pensar, el intelecto está cabe sí frente a lo otro, y como tal puede referir un contenido universal a un *suppositum*, juzgar y aprehender la verdad de un juicio. El intelecto está cabe sí precisamente como enfrentado a lo otro. La esencia del conocimiento humano viene circunscrita por la unidad de estos dos momentos: el intelecto se encuentra cabe sí mismo como él mismo, porque en el referir de lo universal sabido a algo y en el juicio sobre algo se destaca frente a este algo.

El *ser-cabe-sí* como *ser-cabe-sí-mismo* y el *ser-cabe-sí-mismo* como estar puesto frente a lo otro constituyen la radical estructura unitaria del intelecto humano en esta dualidad. Dualidad que se hace valer en los conceptos tomistas de *intellectus agens* e *intellectus possibilis*. Si fuera posible al pensar humano un *ser-cabe-sí-mismo* (como lo es la intuición intelectual de los ángeles, según Santo Tomás<sup>695</sup>) sin una oposición frente a lo otro, entonces lo primariamente conocido (*obiectum proprium*) sería el mismo ser del cognoscente. No existiría entonces posibilidad alguna para un *intellectus agens*, pues éste significa precisamente la capacidad de liberar un contenido universal a partir de otro ente y posibilitar así por primera vez una ordenación contrapositiva del saber del cognoscente frente a lo pensado. Pero tampoco para un *intellectus possibilis*, es decir, para una capacidad de recibir el saber acerca de algo otro como suministrado precisamente por esto otro. Pues, tendría el

---

<sup>694</sup> Cfr. *Ibid.*, 144-146.

<sup>695</sup> Cfr. *S.Th.*, I, q.54, a.4.



intelecto ya de por sí mismo la posibilidad de ser cabe sí mismo y se habría conocido ya siempre. Si, por lo contrario, fuera el conocimiento *ser-cabe-sí*, no como contrapuesto a otro, sino sólo como siendo cabe lo otro, tal conocimiento sería entonces pura sensibilidad; y extraer el ser (saber) liberándolo de aquello sobre lo que se sabe algo sería imposible. Así que el *intellectus agens* es el momento que caracteriza preferentemente al intelecto. El *intellectus possibilis* sólo se puede determinar como potencia receptiva de lo otro y, debido a esto, es en sí vacío. El *intellectus agens*, en su función de abstraer el ser del ente, destaca al cognoscente frente al ente en sí. He aquí la centralidad del *intellectus agens* en la sensibilidad y, sobre todo, en la *reditio* completa.

Fijémonos ya cómo, en el contexto de esta función abstractiva del intelecto agente, introduce Rahner su idea central de «anticipación»<sup>696</sup>. El intelecto agente es la capacidad de reconocer lo sensiblemente intuido como limitado, como *concretio* realizada, y sólo así libera la forma de su concreción material. Rahner se pregunta cómo hay que establecer inicialmente este intelecto agente para que pueda reconocer la forma como limitada, como determinada sobre un amplio campo de posibilidades. Y ve evidente que esto sólo es posible si el intelecto agente abarca el campo entero de esas posibilidades por sí mismo y previamente a la aprehensión de la forma singular. Y es por eso que define: “A este aprehender que abarca esta amplia posibilidad, y aprehende la forma, habida *in concretione* en la sensibilidad, como limitada y así la abstrae, vamos a llamarlo *anticipación*”<sup>697</sup>, y advierte que el intelecto agente puede formar estas realidades limitadas y particulares solo porque su *anticipación* trasciende la totalidad del campo de objetos posibles para el intelecto agente. (Aunque es cierto que Santo Tomás no usa nunca el término *anticipación*, Rahner lo asimila al término tomasiano *excessus*, que es parecido<sup>698</sup>) Así, el intelecto abstrae las formas presentadas *in concretione* en la sensibilidad, en cuanto él conoce la limitación de ellas, operada ya por la síntesis de la sensibilidad, al abarcar anticipativamente, en la aprehensión de ellas, la amplitud de sus posibilidades. De aquí deriva la tarea de determinar el ámbito de la anticipación apriorica del *intellectus agens*. Este horizonte es aprehendido *a priori* en la anticipación<sup>699</sup> y depara la posibilidad de experimentar como limitadas las formas de la sensibilidad (*sensus e imaginatio*), haciendo así posible el descartarlas del fundamento de su limitación (el «concreto material» de la sensibilidad), y creando por lo mismo para el conocer, la posibilidad de una *reditio* completa. Rahner caracteriza, pues, la *anticipación* como un horizonte y da cuatro características relativas a la naturaleza de la *anticipación*:

---

<sup>696</sup> Cfr. RAHNER 1957, 153-156.

<sup>697</sup> *Ibid.*, 153: “Dieses übergreifende Erfassen der weiteren Möglichkeit, durch das die in der Sinnlichkeit in concretione gehabte Form als begrenzte erfaßt und so abstrahiert wird, nennen wir *Vorgriff*”.

<sup>698</sup> Cfr. *S.Th.*, I, q.84, a.7.

<sup>699</sup> Como advierte Álvarez Bolado, la anticipación (*Vorgriff*) de la que habla Rahner indica claramente que ese aprehender no se consuma en sí mismo, no tiene un objeto de por sí como lo tiene el concepto (*Begriff*). Es más bien aquél momento anticipante del concepto, en que éste se da a sí mismo su propia posibilidad al recaer sobre el horizonte absoluto del ser que hace posible la objetivación de su objeto. La anticipación es, pues, una dimensión interior al concepto y no una aprehensión previa al concepto. Cfr. RAHNER 1957 (edición española), 152, nota del traductor 42.

“[i] La anticipación como tal no recae sobre un objeto. [ii] [La anticipación] por su misma naturaleza se trata de una de las condiciones de posibilidad de un conocimiento objetivo. [iii] Todo objeto presentado al conocimiento humano (...) solo es aprehensible dentro de una anticipación. [iv] ... [En conclusión, la] naturaleza y envergadura de la anticipación solo pueden ser delimitadas, si se indica qué es aquello sobre lo que ella se anticipa. De aquí resulta:

1. El término (el *sobre-qué* [*Worauf*] de la anticipación no es, por el motivo aducido, ningún objeto humanamente representable.
2. Este *sobre-qué* ha de ser descrito a la manera de un objeto humano. (...) el *sobre-qué* de la anticipación ha de ser representado (caracterizado) como objeto, aunque no deba ser pensado (afirmado) como tal.
3. El *sobre-qué* de la anticipación... puede revelar otros objetos además de aquel para cuya aprehensión se realiza la anticipación... Este revelar otros objetos no se ha de entender como representación de éstos en su propia mismidad, sino que acontece porque la anticipación, dentro de la amplitud de su *sobre-qué*, coafirma implícitamente la posibilidad de estos otros objetos. (...)
4. En cuanto la anticipación es solo una de las condiciones del único conocimiento humano que nos es conocido, no sabemos filosóficamente de ningún conocimiento humano en el que la anticipación no vaya más allá de la *captación*, no trascienda al conocimiento objetivo a concretizar. El conocimiento humano, aquel conocimiento humano del que sabemos como filósofos, queda así siempre necesariamente más acá de su absoluta plenificación, que viene significada por la envergadura de su anticipación. A pesar de ello, la anticipación de este ideal con todo lo que él afirma simultáneamente como realmente posible, no es una superflua subsecuencia, sino la condición de posibilidad de todo conocimiento objetivo.
5. La anticipación puede interpretarse más exactamente como el movimiento del espíritu sobre la totalidad de sus posibles objetos, pues solo así puede ser experimentada la limitación de lo singular sabido. Esta totalidad, precisamente porque es el *sobre-qué* de la anticipación, no puede ser la suma consecuente, sino la unidad originaria de los objetos posibles. Pero, ¿no parece lo que decimos contradictorio? Por una parte la anticipación no puede recaer sobre un objeto, es decir, no puede caer sobre aquello que el hombre puede saber por modo de representación. Por otra parte, no puede recaer sobre la *nada* ni puede tampoco anticipar de tal manera otro objeto que no se haga por esto mismo perceptible con él. (...) El *sobre-qué* de la anticipación solamente puede revelarse en la conciencia refleja de la anticipación como tal, aunque la anticipación, a su vez, sólo puede convertirse en objeto temático al designarle un *sobre-qué*. Es decir, la anticipación (y su *sobre-qué*) deviene consciente cuando el conocimiento, en el mismo acto de aprehensión del objeto singular, se experimenta a sí mismo en su radical movimiento de trascendencia por encima del objeto singular; al conocer a su objeto de tal manera en el horizonte de sus posibles objetos, que la anticipación se revela a sí misma en el movimiento sobre la totalidad de los objetos. De esta manera, la anticipación posee un ser que la hace aprehensible, sin que necesite un objeto por detrás de aquel cuya objetivación ella posibilita, sin que tampoco sea necesario que la totalidad de objetos posibles sea aprehendida en su mismidad por la anticipación”<sup>700</sup>.

---

<sup>700</sup> RAHNER 1957, 154-156: “[i] Der Vorgriff geht als solcher nicht auf einen Gegenstand. [ii] Er ist ja seinem Wesen nach eine der Bedingungen der Möglichkeit einer gegenständlichen Erkenntnis. [iii] Jeder vorgestellte Gegenstand menschlicher Erkenntnis (...) ist selbst nur in einem Vorgriff erfassbar. [iv] ... Andererseits lassen sich das Wesen und die Weite des Vorgriffs doch nur dadurch umzeichnen, daß angegeben wird, worauf er vorgeift. Daraus ergibt sich:

1. Dieses Worauf des Vorgriffs ist aus dem angeführten Grund als solches kein menschlich vorstellbarer Gegenstand. 2. Dieses Worauf muß nach Art eines menschlichen Gegenstandes bezeichnet werden. (...) das Worauf des Vorgriffs muß, soll von ihm ausdrücklich gesprochen werden, als Gegenstand vorgestellt

Indiquemos, finalmente, el tema de la *conversio intellectus ad phantasma* (conversión del entendimiento sobre la imagen sensible), y de su interrelación con el conocimiento sensible y con la *reditio subiecti in seipsum* en un único conocimiento humano. Este único conocimiento humano<sup>701</sup>. Recapitulando lo anteriormente dicho sobre la abstracción mediante la *reditio*, podemos afirmar que este único conocimiento humano, en cuanto conocer pensante, es *oppositio mundi*, y su posibilidad se consigue por un doble camino. El cognoscente humano, con su pura sensibilidad, estaría perdido para siempre en el mundo. Pero su realidad pensante espiritual es una retirada de la sensibilidad; es decir, se posee como tal sujeto real solamente, en cuanto, contraponiéndose a este mundo, se vuelve hacia sí mismo.

Pero Santo Tomás insiste en que no hay conocimiento intelectual sin *conversio*, que intelectualmente sólo se dan conceptos universales y que el concepto universal únicamente llega a ser consciente en una *conversio ad phantasma*<sup>702</sup>. Y ésta no consiste sino en convertir al mundo el sujeto cognoscente liberado en la *reditio* completa. Pues *conversio* es, precisamente, la aplicación de lo universal a un «concreto material». Al convertir lo universal en objeto de nuestro pensar, precisamente al pensarlo *como* universal, lo aprehendemos de nuevo en una *conversio* concretiva de segundo grado, como un objeto que, de nuevo, está intrínsecamente constituido lo mismo que un objeto real cuando deviene sabido. Lo que sabemos es universal o concreto tan sólo porque o se refiere inmediatamente y como tal a lo concreto dado en la sensibilidad, o sólo mediatamente.

---

(bezeichnet), wenn auch nicht als socher gemeint (bejaht) werden. 3. das Worauf des Vorgriffes... kann es Gegenstände über den hinaus enthüllen, zu dessen Erfassung der Vorgriff... geschieht. Diese Enthüllung ist nicht gemeint als Vorstellung des Gegenstandes in seinem eigenen Selbst, (...) sondern sie geschieht dadurch, daß der Vorgriff in der Weite seines Worauf die reale Möglichkeit dieser anderen Gegenstände implicite mitbejaht. 4. Insofern der Vorgriff nur *eine* der Bedingungen der menschlichen, uns bekannten Erkenntnis ist, wissen wir philosophisch von keiner menschlichen Erkenntnis, in der der Vorgriff nicht über den *Griff*, über die gegenständliche konkretisierende Erkenntnis hinausginge. Die menschliche Erkenntnis, von der wir philosophisch allein etwas wissen, steht so wesentlich immer zurück hinter ihrer restlosen Erfüllung, die durch die Weite ihres Vorgriffs bezeichnet wird. Trotzdem ist dieser Vorgriff auf dieses Ideal mit allem, was er als real möglich mitbejaht, nicht eine unverbindliche Nachträglichkeit, sondern die Bedingung der Möglichkeit gegenständlicher Erkenntnis überhaupt. 5. Der Vorgriff läßt sich genauer dahin auslegen, daß er die Hinbewegung des Geistes auf das Ganze seiner möglichen Gegenstände ist, denn nur so läßt sich die Gegrenztheit des einzelnen Gewußten erfahren. Dieses Ganze kann dabei als Worauf gerade des Vorgriffs nicht die nachträgliche Summe, sondern die ursprüngliche Einheit der möglichen Gegenstände sein. Die Rede vom Vorgriff scheint nun zunächst einen Widerspruch zu besagen. Er kann als socher für sich nicht auf einen Gegenstand, d. h. nicht auf das gehen, was der Mensch wissend sich vorzustellen vermag. Andererseits kann der Vorgriff doch nicht ins *Nichts* greifen... noch kann er etwa so auf einen anderen Gegenstand vorgreifen, daß er mit diesem Gegenstand überhaupt nicht bewußt wäre. (...) kann das Worauf des Vorgriffs nur in der Gewußtheit des Vorgriffs als solchen selbst sich offenbaren, obwohl der Vorgriff sich nur thematisch machen läßt in der Angabe eines Worauf. Das heißt aber nichts anderes als: der Vorgriff (und sein Worauf) wird gewußt, indem die Erkenntnis in der Erfassung ihres einzelnen Gegenstandes sich selbst als sich schon immer über ihn hinausbewegend erfährt, indem sie den Gegenstand so im Horizont ihrer möglichen Gegenstände erkennt, daß der Vorgriff sich in der Hinbewegung auf das Ganze der Gegenstände selbst offenbart. So hat der Vorgriff ein Sein, das in erfäßbar macht, ohne daß er eines vorgestellten Gegenstandes bedürfte über den Gegenstand hinaus, zu dessen Vergegenständlichung er geschieht, ohne daß das Ganze möglicher Gegenstände in seinem Selbst vom Vorgriff erfäßt zu werden bräuchte”.

<sup>701</sup> Cfr. *Ibid.*, 130-133.

<sup>702</sup> Cfr. *S.Th.*, I, q.84, a.7.

Estas dos fases de *reditio* y *conversio* no hay que pensarlas como posterior la una a la otra) constituyen, en su unidad básica, el único conocimiento humano. Pues, como Rahner indica, esta *conversio* sólo puede tener sentido pleno, como proceso del conocimiento humano, si a ella precede una *aversio a phantasmate*; puesto que la sensibilidad importa ya siempre un «ser cabe el fantasma», cabe el mundo. Y al revés: la *reditio* presupone que el sujeto sólo se gana a sí mismo como sujeto consciente en un tal provenir desde el mundo; pues de lo contrario, esta *reditio* no podría presentarse como proceso fundamental del llegar a «ser cabe sí» del pensar. La *conversio ad phantasma* es, pues, característica intrínseca de la misma *reditio*, como indicio de que ella siempre es un advenir desde el mundo y sólo puede persistir brotando siempre y continuadamente del mundo.

Rahner concluye su estudio sobre la abstracción y la *reditio* con un apartado sobre la estructura formal y la posibilidad metafísica de la *reditio completa*, peculiar del ser humano<sup>703</sup>. En él muestra, lo primero, que condición de posibilidad de tal *reditio* completa en su universal ser formal, es que este ente que es cabe sí mismo sea inmaterial, *in se ipso subsistens*. El alma humana es concebida como espiritual, *in se ipsa subsistens*. Así que se encuentra cabe sí misma con tal que sea en absoluto cabe algo. Y como sólo se encuentra cabe algo en cuanto lo conoce sensiblemente, sólo cabe lo otro se encuentra ella consigo, realiza una auténtica *reditio in seipsam*. Pero esto presupone una segunda condición de posibilidad de la *reditio*, de la que Rahner nos alerta como metafísicamente problemática. Presuponemos que el alma humana adviene a sí misma desde la sensibilidad, que su saber sensible es condición permanente de su «ser cabe sí». Y esto sólo puede suceder si ella sabe intelectualmente lo sensiblemente dado.

Como Rahner comenta, en esa *reditio* el sujeto cognoscente tiene que experimentarse como algo que sabe de lo otro; es decir, tiene que abstraer, tiene que ser un inmaterial subsistente en sí y llegar a conciencia de su ser (esto es, a *ser-cabe-sí*) porque sabe un universal (un algo) de un material (de un otro). Esta abstracción realizada por un subsistente en sí es condición básica para que pueda ser entendido un *ser-cabe-sí* como perpetuo regreso (*reditio*) desde la sensibilidad. Este saber abstraído de un otro y arrastrado en el regreso se revela como forma, como determinación del otro, y muestra así su proveniencia de la sensibilidad. La sensibilidad no sabe de sí misma como distinta de lo otro. El espíritu mismo tiene que saber de lo otro. El espíritu sabe de sí, y como espíritu humano sabe de sí sabiendo de un otro y en cuanto sabe de él. El espíritu humano queda determinado por la sensibilidad, es decir, llevado por ésta a aquel grado de riqueza de ser que conviene de suyo a un *ser-cabe-sí*.

Pero, y esta es la pregunta metafísicamente problemática, ¿hasta qué punto la *species intelligibilis* del espíritu, que es determinación entitativa de éste, se revela «efectivamente» como la estructura de lo sensiblemente dado? O, en formulación tomista: ¿dónde reside la posibilidad de que la luz del *intellectus agens*, que es ciertamente el espíritu mismo, sea sólo vista en cuanto es efectivamente participada por la *quidditas* sensiblemente dada, y de manera que esta *quidditas* permanezca en su ser sensiblemente dado? Porque (a no ser que hubiéramos de admitir un doble saber idéntico en la sensibilidad y en el entendimiento), la tesis tomasiana de que no hay conocimiento intelectual sin *conversio*, significa que lo que propia y estrictamente es inteligiblemente sabido, es sólo sabido en cuanto es aprehendido en lo sensiblemente dado y

---

<sup>703</sup> Cfr. RAHNER 1957, 232-242.

valiéndose de ello. Y la explicación metafísica de la aprehensión inteligible de lo sensible no es trivial.

Esa explicación requiere una notable ampliación de la base metafísica del conocimiento empleada hasta aquí, basada en el intelecto agente y la sensibilidad. Como Rahner indica únicamente en su capítulo sobre la *conversio ad phantasma*, esa explicación metafísica requiere introducir nuevos conceptos tomasianos básicos, especialmente los de «intelecto posible» y «cogitativa».<sup>704</sup> Si el espontáneo intelecto agente nos permitía concebir nuestro conocimiento como espiritual (en la *reditio*), el receptivo «intelecto posible» nos permitirá comprenderlo como conocimiento unitario «humano» (en la *conversio*). Desde él habrá de mostrarse la sensibilidad como potencia del espíritu humano, por la que, como suya pero distinta de él, el espíritu humano es como tiene que ser. Y así quedará entendida la posibilidad y necesidad de la *conversio ad phantasma*.

Y, si el espíritu humano hace brotar de sí mismo la sensibilidad y la recoge de nuevo en sí mismo, la sensibilidad opera su propia obra como obra del espíritu. Y al hacer el espíritu brotar de sí la sensibilidad como potencia a su servicio, por así decir, él también se adelanta junto con ella, como potencia distinta de, pero coordinada a ella, con una función propia espiritual, que ulteriormente se funde con la sensible para constituir el único conocimiento humano. La «cogitativa» es este unificado intermedio de espíritu y sensibilidad, como potencia coordinada a la sensibilidad, que perteneciendo como tal también a la sensibilidad, comporta en sí indicios de la proveniencia de la sensibilidad a partir del espíritu. Y esta cogitativa, como medial unidad de pensar y sensibilidad, no es otra cosa que el ejercicio de la *conversio*. Baste indicar aquí estas ideas sobre la *conversio*, el desarrollo de las cuales constituye el capítulo más extenso de *Espíritu en el mundo*. Pues, como ya dijimos, éste era tema central para el propósito de Rahner, pero no lo es para el nuestro.

### 9.1.2 Antecedentes a la filosofía trascendental de Rahner

Este apartado §9.1 de la tesis no trata simplemente de contar lo que Santo Tomás de Aquino dijo sobre metafísica del conocimiento, sino ver en qué difiere la opinión de Rahner respecto a la del Aquinate y, sobre todo, observar la dirección de las preguntas que él va a plantear a Santo Tomás, dada la intención sistemática de Rahner de *revivir* Santo Tomás en la problemática de la filosofía contemporánea (a saber, de Kant a Heidegger<sup>705</sup>), tomando Santo Tomás como punto de partida por la problemática que impulsa su filosofía y la filosofía de su tiempo.

Aunque la filosofía trascendental de Rahner no tiene nada que ver con las filosofías de Kant y Hegel, sin embargo, en ellas encontramos algunos antecedentes a la filosofía del primero. En su obra *Crítica de la Razón Pura*<sup>706</sup>, Kant elaboró la hipótesis de que la certeza del conocimiento también se debe a la contribución al conocimiento aportada por el sujeto cognoscente. Con el descubrimiento de estas contribuciones, el método trascendental no busca construir un nuevo conocimiento, sino que asume que cualquier cosa que conocemos

---

<sup>704</sup> Cfr. *Ibid.*, 243-250.

<sup>705</sup> Cfr. *Ibid.*, 7.

<sup>706</sup> Cfr. KANT 1787.

es verdadera y cierta. De alguna manera, el sujeto añade alguna estructura o esquema al conocimiento que lo hace posible y cierto. Para Kant, aquellas contribuciones consistían en las formas *a priori* de espacio y tiempo y en los conceptos puros del entendimiento.

Por otro lado, Hegel tiene como objetivo de su filosofía el *conocimiento absoluto*<sup>707</sup>. Este tipo de conocimiento se establece por medio del *Espíritu Absoluto*, que es la propia conciencia totalmente reflexiva. Así que, según él, el conocimiento es posible debido a que el conocimiento absoluto está garantizado por el Espíritu Absoluto. Aunque Hegel parta de que toda conciencia es autoconciencia, tanto él como Rahner llegan a la misma conclusión: el conocimiento es posible sólo porque está basado en la autoconciencia reflexiva del sujeto<sup>708</sup>. Para ambos, la autoconciencia es la que establece ser independiente del objeto.

Así, pues, ya que el intelecto agente discierne el objeto en el sujeto, reconoce el objeto en términos de un conjunto particular de universales tomados de un rango entero de universales que el objeto podía haber poseído. Los universales han de tener su propia realidad metafísica en el ser común o *ser-en-general*<sup>709</sup>, es decir, en el ente. Así, también puede conocerse la existencia del objeto independientemente del sujeto: el mismo acto de centrarse en el sujeto provee *el otro* con su existencia como objeto propio del conocimiento. Para Rahner y Hegel, el conocimiento está garantizado definitivamente porque está fundamentado trascendentalmente en el Absoluto. Rahner y Hegel comparten, pues, la idea del Absoluto como conocimiento fundante de todo. Ambos comparten también la visión de que el Absoluto es una condición trascendental para todas las posibilidades del conocimiento humano.

---

<sup>707</sup> La filosofía hegeliana se caracterizó por la búsqueda del conocimiento absoluto. Éste es el conocimiento cuya verdad es el propio fundamento y, por tanto, indudable. Hegel en su *Fenomenología del Espíritu* (cfr. HEGEL 1807) establece esta búsqueda como un reto a la filosofía kantiana, la cual prohíbe esta posibilidad por la concepción del sujeto humano como instrumento o medio por el cual todo conocimiento puede aceptarse, y de este modo, deforma todo conocimiento. El método que escoge Hegel es una investigación de varias formas de la conciencia, empezando con la más primitiva, y luego mostrando cómo un análisis de esta forma de conciencia nos conducirá a verla como negación, usando el mismo criterio de verdad inherente en ella. Así, este análisis nos hará pasar a una nueva forma de conciencia, donde el proceso se repite hasta que el Absoluto se reconoce como la última forma subyacente a todas las otras. De este modo, llegamos al punto final en que todo conocimiento se basa en la certeza absoluta.

<sup>708</sup> El argumento de Hegel se basa en el concepto de *apetencia* o *deseo* (*Begierde*) para designar el intento del sujeto de asimilar completamente el objeto en sí mismo. Pero, esta asimilación significa que el sujeto empieza a necesitar el objeto y, por esta necesidad, el objeto intentará ganar dominio sobre el sujeto. Pero, de este modo, el sujeto es forzado a reconocer el objeto como otro sujeto fuera de él. La etapa final en la que cada sujeto es reconocido como libre es la *autoconciencia universal*. A través de la autoconciencia, al otro se le da su propia realidad y su propia existencia independiente. De igual modo, Rahner equipara su propia concepción de intelecto agente a la de apetencia o deseo de Hegel. El intelecto agente también sirve para interiorizar el objeto y hacerlo propio. Pero, aquí también el mismo intento del sujeto de usurpar el objeto tiene la contrapartida de dotar al objeto con su propia realidad. El cambio en el sujeto (*reditio in seipsum*) es el alejamiento (*a-versio*) del *phantasma* del objeto presente en el alma. Pero, dentro de sí mismo, el sujeto encuentra ahora los mismos criterios que proveen al objeto de realidad independiente. Esto es obra de la *anticipación* rahneriana (*Vorgriff*). Cfr. RAHNER 1957, 151ss.

<sup>709</sup> Según Rahner, la suma total de esencias no es otra cosa que el *ser-en-general*, el ser común (*ens*). Este *ser-en-general* es solo posible porque está fundamentado en el Ser puro (*Esse*), que es Dios. Sin embargo, no es posible decir que Dios es el objeto de los actos de conocimiento, ya que las categorías trascendentales no son nunca objetos del conocimiento.

Mientras Kant ya sostenía que la estructura humana es apriorística, es decir, que constituye una ley previa de cómo algo puede mostrarse al sujeto cognoscente, para Rahner, esto todavía no implica, en modo alguno, que las realidades que se anuncian no puedan mostrarse tal como de suyo son. Ahora bien, donde más sencillamente se manifiesta la estructura apriorística de una facultad de conocimiento es en el hecho de que ella se mantiene en cada acto particular de conocimiento del objeto que le viene dado, y se mantiene incluso cuando este acto es, o más bien quiere ser, en su objeto como tal la supresión o impugnación de tales estructuras apriorísticas.

En la totalidad del conocimiento *espiritual* del hombre se da realmente la autoposición sabedora, subjetiva, la *reditio completa ad seipsum*, a saber, el retorno completo del sujeto sobre sí mismo, como dice Santo Tomás de Aquino. Pero, si preguntamos cuáles son las estructuras apriorísticas de esta posesión de sí mismo, Rahner responde que el sujeto humano es fundamentalmente, y de suyo, la pura apertura para todo en absoluto<sup>710</sup>. Pero Rahner no parte de cero para establecer su método trascendental, sino que parte de la filosofía trascendental de Joseph Maréchal, basada en su particular interpretación de la metafísica (*trascendental*) kantiana<sup>711</sup>.

Maréchal confronta el tomismo clásico con la filosofía crítica de Kant. Maréchal creía que si se desarrolla más la idea del *dinamismo intelectual* de Santo Tomás, se puede vencer la antinomia kantiana entre la comprensión y la razón pura. El conocimiento absolutamente cierto está fundado en unas precondiciones de la experiencia, es decir, nuestro conocimiento *a priori* está basado, no en la naturaleza de las cosas que conocemos, sino en la naturaleza de nuestro modo de conocer las cosas. Así, según Kant, el conocimiento *a priori* es la base de todo conocimiento. Por eso, para obtener este conocimiento *a priori*, debe de analizarse las construcciones mentales, como hizo Kant. En ello se basa la filosofía *trascendental* kantiana, aunque no es suficientemente trascendental para Maréchal.

Maréchal critica a Kant porque su filosofía es inconsistente en dos sentidos: primero, al enfatizar la naturaleza dinámica del intelecto, y segundo, al apreciar que este movimiento dinámico del intelecto se dirige al Ser absoluto, a Dios. De acuerdo con Maréchal, este movimiento dinámico se revela en cada juicio, al menos parcialmente, ya que el sujeto en cada acto de juicio apunta más allá del objeto, apunta hacia un ser absoluto. Maréchal está convencido de que el uso consecuente del método kantiano puede conducir a la solución del problema. Por eso, a partir de éste fundó el *método trascendental*, que él creía que estaba presente virtualmente en el pensamiento de Santo Tomás, para establecer una especie de *tomismo trascendental*. Así, como advierte Kál Hoppál<sup>712</sup>, con la recepción del método kantiano, Maréchal preparó el camino a la noción rahneriana de *Vorgriff* (aunque el creador de esta palabra fue Heidegger).

Heidegger usó este término (*Vorgriff*) en relación a un sistema articulado de conceptos, junto con *Vorhabe* (presuposición o conocimiento previo, que da una visión general) y

---

<sup>710</sup> Cfr. RAHNER 1976, 30-31.

<sup>711</sup> Entendida ésta como *trascendental*, en el sentido que le da Kant a algo que transmite la verdad inmediatamente.

<sup>712</sup> Cfr. KÁL HOPPÁL 2004.

*Vorsicht* (previsión o acto de ver anticipadamente). De acuerdo con Heidegger, en la comprensión de cada pensamiento filosófico, la comprensión “vive en una región precedente al *Vorgriff*”<sup>713</sup>. El *Vorgriff* juega, pues, el papel de una base motivadora original (*ursprüngliche Motivbasis*).

Para Heidegger, hay un tipo de experiencia fundamental de la conciencia de la existencia –que él denomina *Dasein*–, y de esta experiencia fundamental deriva la reflexión sobre el *Vorgriff*, la *Vorbabe* y la *Vorsicht*. En *Ser y Tiempo*<sup>714</sup>, Heidegger dice que la *Vorbabe* se entiende en un sentido prefilosófico, que todavía no está cerrado. Uno tiene un cierto conocimiento sobre ello, pero no es un conocimiento temático. Así, Heidegger afirma que en el *Vorgriff*, se “elevan todas las estructuras de ser”<sup>715</sup>. En *Ser y Tiempo*, Heidegger quería hacer un análisis conceptual del *Dasein*, y uno de los resultados de este análisis conceptual fue la noción de *Vorgriff*.

Kál Hoppál defiende la idea de que el uso de este término por Heidegger tiene cierta tendencia hacia la interpretación que luego hace Rahner, y por eso éste lo adopta en su metafísica. De acuerdo con Heidegger, el hombre tiene un sentido prerreflexivo, cuando se pregunta sobre el ser. Pero, mientras Kál Hoppál establece un paralelismo entre Heidegger y Rahner, porque el primero habla sobre este sentido prerreflexivo del ser y luego el segundo usa el término *Vorgriff*<sup>716</sup>, otros autores piensan que “el término rahneriano anticipación (*Vorgriff*) Rahner lo toma ligeramente prestado de Heidegger”<sup>717</sup>. No obstante, se debe evitar caer en el error de reducir Rahner a Heidegger, como hace Thomas Sheehan<sup>718</sup>.

## 9.2 Intuición fundamental de Rahner 1961 sobre la hominización

Karl Rahner, después de estudiar filosóficamente la cuestión de la evolución, y particularmente la evolución humana, intenta dar una solución a este problema en el trabajo «La hominización en cuanto cuestión teológica»<sup>719</sup>, publicado dentro de la obra *El problema de la hominización*<sup>720</sup>, escrita en colaboración con el antropólogo jesuita Paul Overhage y aparecida en 1961.

El problema de la hominización se planteó en toda su gravedad, al consolidarse la idea de la evolución de los organismos gracias, sobre todo, a la obra *El origen de las especies*<sup>721</sup> de Darwin. En esta obra se dice que el hombre ha aparecido en la tierra conforme las mismas

<sup>713</sup> HEIDEGGER 1976, 4: “in einem region-vorwegnehmenden Vorgriff lebt”.

<sup>714</sup> Cfr. HEIDEGGER 1977.

<sup>715</sup> *Ibid.*, 232: “alle Seinsstrukturen zu heben”.

<sup>716</sup> Cfr. KÁL HOPPÁL 2004, 455.

<sup>717</sup> (a) MICHAUD 1994: “Rahner’s term, borrowed loosely from Heidegger, the pre-apprehension (*Vorgriff*)”; (b) Cfr. CARR 1977, 75.

<sup>718</sup> Cfr. SHEEHAN 1987, 311 y 314-317.

<sup>719</sup> Cfr. RAHNER 1961.

<sup>720</sup> Cfr. OVERHAGE & RAHNER 1961.

<sup>721</sup> Cfr. DARWIN 1859.



normas generales de cualquier otro viviente. Pero, como describe Paul Overhage<sup>722</sup>, la palabra *hominización* designa el proceso de la aparición del hombre como ser psicossomático a partir de formas animales anteriores. Se trata nada menos que del origen del hombre en el sentido filogenético (no ontogenético). Añade que la explicación causal de la hominización comprende como parte importantísima el origen del comportamiento psicoespiritual humano<sup>723</sup>.

Overhage deja claro que lo esencialmente humano es lo que constituye el núcleo de la hominización. Así, pues, hominización no quiere decir simplemente génesis de un tipo más complicado de animal mamífero. Hominización significa génesis de un tipo de vida enteramente nuevo que está muy por encima de todo el reino animal por el modo vital de la cultura, es decir, por la historicidad y por la forma singular de programar la existencia con sus posibilidades y tareas vitales<sup>724</sup>.

Pero, centrándonos en «La hominización en cuanto cuestión teológica» de Rahner, ésta consta de tres partes. Las dos primeras se titulan «I. La doctrina del magisterio eclesial sobre la antropología en relación a la doctrina científica de la evolución» y «II. Las afirmaciones de las fuentes de la revelación sobre los orígenes del hombre», que son, respectivamente, un análisis sobre la evolución en la encíclica del Papa Pío XII de 1950 *Humani Generis*<sup>725</sup> (HG) y una interpretación etiológica de los primeros capítulos del *Génesis*. Pero la tercera y la última parte titulada «III. Cuestiones filosófico-teológicas», es la que más nos interesa, pues es en ella donde Rahner publica por vez primera su intuición fundamental sobre la idea de *autosuperación*, y la posibilidad de aplicarla al problema de la hominización, dada la afinidad existente entre espíritu y materia. Estas cuestiones se subdividen, pues, en tres secciones principales, «1. Espíritu y materia», «2. Sobre la problemática filosófica de la autorrealización» y «3. Sobre *la creación del alma espiritual*», que presentaremos a continuación. El trabajo global de Rahner es una reelaboración radical de una ponencia suya leída en 1958 y publicada como tal en 1960 sobre *La explicación evolutiva de la corporalidad humana*<sup>726</sup>, pero en esa ponencia la idea de autosuperación faltaba totalmente, e incluso se echaba en falta en ella. Este dato y algún otro relativo a otros escritos de Rahner de este tiempo, permiten datar su intuición fundamental dentro del año natural 1960<sup>727</sup>.

### 9.2.1 La afinidad entre espíritu y materia

En esa primera sección de la tercera parte de «La hominización en cuanto cuestión teológica», el magisterio eclesial subraya que el espíritu es distinto de la materia y no puede derivarse de ella. La inderivabilidad del espíritu respecto a la materia se sigue de esa prioridad lógica y ontológica de aquél respecto a ésta. Pero, lo nuevo en Rahner para la problemática de la hominización es la relación dialéctica positiva de –como él dice– una cierta *afinidad* o

---

<sup>722</sup> Cfr. OVERHAGE 1961, 91-92.

<sup>723</sup> Cfr. *Ibid.*, 143.

<sup>724</sup> Cfr. *Ibid.*, 154.

<sup>725</sup> Cfr. Dz §2327.

<sup>726</sup> Cfr. RAHNER 1960.

<sup>727</sup> Cfr. DONCEL 2007.

*parentesco* entre espíritu y materia. Ésta se requiere para explicar el origen del ser humano uno y total, que, por una parte, es creado como primigenio e inderivable y, por otra, tiene una historia cósmica material. Rahner inserta, pues, la afinidad de espíritu y materia en una antropología trascendental y tomista.

Con ello, Rahner pretende conciliar la historia de la salvación con la evolución. El hombre es un momento de la historia del mundo, y tiene un origen dentro de ese universo. Como observa, en la Biblia, nada se dice de *cómo* llevó Dios a cabo la creación directa del hombre (*etiología histórica*), por la que quedó establecida y declarada una vinculación inmediata a Dios no sólo del hombre como tal, sino también de su principio. Solo se dice que ese impulso creador de Dios, que produce algo nuevo e inderivable, incide sobre una realidad ya existente, sobre el mundo, dado previamente al hombre. La interpretación exegética de las primeras páginas del *Génesis* como etiología histórica comporta una retroproyección del actual estado humano al comienzo de la historia y apunta también al concepto metafísico de comienzo de una historia como una potencialidad real de todo lo que se irá actualizando en ella<sup>728</sup>.

Como decía Rahner en *Espíritu en el mundo*<sup>729</sup>, el dinamismo de esa trascendencia sobre el horizonte del *ser-en-absoluto* que posibilita esa consciente *permanencia-en-sí-mismo* es la característica del espíritu. El concepto general de *materia* (que como advierte Rahner, no nos pueden dar las ciencias, pues es un concepto filosófico) es una cuestión de la metafísica trascendental, a la que se puede responder solo a partir de la experiencia del espíritu. La materia aparece entonces como lo cerrado a la trascendencia sobre el *ser-en-absoluto* y lo que —siendo común a cognoscente y conocido— posibilita el conocimiento receptivo de lo otro<sup>730</sup>. Es decir, la materia para Rahner es el soporte de intercomunicación de las personas, que no tiene nada que ver con el concepto newtoniano de materia o con la materia física en general.

Siguiendo a Rahner, podemos considerar el conocimiento de algo material como percibido por los sentidos, pues, la materia y el espíritu son elementos de un mismo conocimiento, y por consiguiente, no pueden ser absolutamente dispares e independientes. Ambos están relacionados porque no pueden ser conocidos sin que ese conocimiento los reúna bajo ciertos principios formales comunes y, sobre todo, porque todo conocer presupone como condición de posibilidad una auténtica comunicación entre realidad y conocimiento. Además, en el conocimiento inmediato, el conocer mismo consiste en una comunicación del objeto mediante un proceso ontológico, mediante una configuración real-ontológica del objeto por el conocimiento. Pues bien, para que todo esto sea posible ha de darse una íntima afinidad entre cognoscente espiritual y conocido material. No obstante, esa sensibilidad humana ha de mirarse sólo como la condición de posibilidad del conocimiento espiritual.

Es un prejuicio materialista creer que el hombre trata primero con la materia, y que solo más tarde llega a descubrir el espíritu. Al científico materialista que afirma que «todo es

---

<sup>728</sup> Cfr. RAHNER 1961, 40.

<sup>729</sup> Cfr. RAHNER 1957, cap.3, 173ss.

<sup>730</sup> Cfr. *Ibid.*, cap.2, 87 y 92.

materia», habría que preguntarle qué entiende él por materia, para comprobar que ese axioma no es declarable dentro de su sistema. Las afirmaciones científicas solo pueden fijar unas cosas en función de otras diversas (por la relación de causalidad). Pero, si todo es materia, resulta científicamente inexpresable qué es materia, pues no puede darse otra cosa en función de la cual pudiera definirse esa materia. Decir «no hay más que materia» únicamente podría tener sentido como postulado heurístico que declarara metafísicamente absurdo imaginarse que existen realidades que son absolutamente dispares, totalmente irreducibles a un denominador común, y que son sin embargo objetos posibles del mismo conocimiento humano. Ese principio es exacto. Pero, entonces materia equivaldría a *lo que es*, y el axioma debería enunciarse «no hay más que ente». Porque usando el término *ente*, aparece más claro cómo bajo esa unidad caben diferencias ontológicamente esenciales. Lo primitivo es pues esa unidad, que descubre la afinidad entre sujeto y objeto, y nos autoriza a considerarlos ambos bajo un concepto único.

Así que las ciencias naturales, en cuanto tales, no pueden responder qué es la materia en su sentido general y total. Es la ontología la que debe responder a esta pregunta desde una metafísica existencial. La materia es lo absolutamente cerrado a la trascendencia hacia el ser. Pero, desde el momento en que espíritu y materia son objeto de un mismo y único conocimiento, no pueden ser entre sí absolutamente dispares. La materia es atribuida, según toda su esencia y todo su ser, al acto creador de Dios, que es llamado *Espíritu*. Al subrayar la creación de la materia, se quiere expresar también que su realidad no fluye de Dios (lo que sería panteísmo, no aplicable tampoco al espíritu creado), y que, en consecuencia, no es una exteriorización o un trozo de la realidad de Dios. Sin embargo, la fuente y lo que de ella dimana (incluso en cuanto creado) no pueden ser entes plenamente desemejantes y dispares entre sí. Esa materialidad la crea Dios de antemano por y en orden al espíritu.

En la metafísica tomista, según el principio de la limitación del acto, lo material se ha considerado como el ente *limitado*, cuyo ser en cuanto tal es exactamente aquel ser que, sustraído a tal limitación, significa actualidad, espíritu, autoconciencia. A partir de la filosofía tomista, se ha elaborado entre espíritu y materia una íntima relación ontológica en diversos grados o limitaciones de ser. En esa metafísica podemos definir el espíritu finito como participación de aquella realidad que presta a lo material su positividad (la participación del ser), y lo material, como ese mismo espíritu (que es ser, actualidad) limitado (Rahner diría *congelado*). Esa limitación, que es de carácter metafísico, está puesta por la causalidad trascendente de Dios en la esencia misma del ente material e influye radicalmente en toda su actividad; aunque esa limitación de lo material puede, ciertamente, suprimirse en el espíritu, concretamente en el espíritu humano.

En la filosofía y teología cristianas, Rahner argumenta la afinidad espíritu-materia en relación a la creación del mundo, su consumación (*Vollendung*) escatológica y la encarnación del Logos. Dios es trascendente al mundo y, siendo fundamento inmediato de espíritu y materia, necesariamente ha de considerarse Espíritu infinito.

Esa idea de la afinidad y referencia mutua entre espíritu y materia está presente en el cristianismo desde sus momentos más esenciales. Por la encarnación del Logos, el Logos infinito al entrar en la esfera de lo finito y manifestar así su propia esencia se hace material, y aun conserva eternamente esa materialidad en la consumación escatológica de esa su

manifestación. A propósito de la Encarnación y el Logos haciéndose material, Rahner define la materia así: “Materia es, pues, la apertura y el ponerse de manifiesto del espíritu personal en el mundo finito [*reditio*], presentándose así desde su origen como afín al espíritu, como momento en el espíritu y momento en el Logos eterno (tal como es Él, libre pero realmente, y, por cierto, en su eternidad)”<sup>731</sup>.

Centrándonos en la creación del mundo, la materia procede del Espíritu creador (infinito), y adquiere así una profunda relación óptica con Él (sin que sea ninguna emanación panteísta de Él). Por otra parte, esa materia es creada en orden al espíritu finito, pues un mundo sólo material carecería de sentido; por lo que la materia desde su creación es un momento hacia el espíritu.

Está claro que para Rahner, la relación espíritu-materia no puede ser tal que el primero sea deducible de la segunda, o al revés. Por contra, él sugiere que ambos se influyen recíprocamente en una relación dialéctica que se caracteriza, principalmente, por la naturaleza intrínseca de la materia para desarrollarse hacia el espíritu en un proceso de autorrealización. Este proceso es histórico y comenzó no con el inicio de la evolución humana, sino con el comienzo del universo físico.

Así pues, la relación recíproca entre espíritu y materia no es estática. Se debe comprender espíritu y materia como elementos indisolubles del hombre, pero de tal manera que un elemento tampoco puede reducirse al otro. Ahora bien, hay una diferencia esencial entre espíritu y materia. Pero, tal diferencia esencial no puede entenderse como una diferencia de esencia entre dos entes para constituir su ser y esencia. Esta diferencia esencial no puede verse como oposición esencial recíproca de ambas dimensiones. Desde la referencia interna de ambas dimensiones, puede decirse sin reparos que la materia desde su esencia interna se desarrolla hacia el espíritu.

Pero el problema para Rahner es: ¿Cómo puede dirigirse evolutivamente esa materia a un término que es incapaz de producir por sí misma? No basta decir que Dios orienta esa evolución hacia el punto en que Él determina crear el alma, por dos razones: porque ese punto aparece como estadio *maduro* (como causa material proporcionada) para la creación del principio espiritual, y porque resulta absurdo concebir esa orientación divina como una serie de medidas que va tomando Dios para ir *empujando desde fuera* esa evolución. Esa orientación ha de concebirse como algo intrínseco, y afirmar que la realidad material al evolucionar se dirige a algo que le supera esencialmente. Por lo tanto, la evolución ha de ser *autosuperación*.

### 9.2.2 La autorrealización como autosuperación o autotrascendencia activa

Como sabemos, la concepción tradicional tendía a convertir la causalidad trascendente de Dios en una causalidad categorial intramundana, inscribiendo la acción divina dentro de la serie de causalidades intramundanas, y colocándola en el mismo plano que la actividad de la creatura, como el primer eslabón de una cadena causal. Aquella distinción *cómoda* entre evolución del cuerpo y creación del alma, que insinuaba la HG, parece introducir en el

---

<sup>731</sup> RAHNER 1961, 54: “Materie ist also die Offenheit und das Sich-in-Erscheinung-Bringen des personalen Geistes in der Endlichkeit und darum von ihrem Ursprung her geistverwandt, Moment am Geist, Moment am ewigen Logos (so wie er frei, aber faktisch, und zwar in Ewigkeit ist)”.

momento singular de la hominización un impulso categorial intramundano de la omnipotencia creadora.

Pero, en el planteamiento del problema, Rahner defiende que la intervención intramundana de Dios ha de pensarse desde una metafísica auténtica. Para una metafísica auténtica, Dios es el fundamento *trascendental* de toda realidad en su ser y en su actuar, es el Ser primigenio que lo abraza todo y lo soporta todo. Por tanto, no puede concebirse a Dios como algo *categorial* que ocurre, mezclado entre las demás cosas del mundo, como el primer eslabón de una cadena causal que no puede prolongarse *in infinitum*, como el primer eslabón del que solo el segundo eslabón parece depender inmediatamente. Pues, Dios es el Ser igualmente inmediato a todos los entes, condición de posibilidad de todos ellos. En una auténtica metafísica, esta actividad trascendental de Dios es implícitamente coafirmada como fundamento de cada realidad que experimentamos y afirmamos, por más que no aparezca nunca como objeto temático a nuestra experiencia. Es decir, la omnipotencia divina, sin convertirse en momento esencial intrínseco al agente, cofundamenta la posibilidad del agente en orden a la acción misma, que aparece así como *autosuperación* de la creatura, como crecimiento de ser producido en y por el agente finito. Sin embargo, aún así se vuelve a introducir la causalidad divina como categorial e intramundana, como intermedio entre el agente y el crecimiento de ser.

Así que, por un lado, encontramos en esto dificultades metafísicas, que provienen de introducir a Dios en la cadena cerrada de causas segundas, haciéndole intervenir demiúrgicamente en el mundo en vez de mantener creativamente (o conservar) al mundo. Y, por otro lado, también hay obvias dificultades científicas, que cabe evitar; pues, la causalidad divina, por ser tal, está siempre representada en su acción natural intramundana por una causa creada, que es la que le toca describir a las ciencias. Pero no somos nosotros solos los que encontramos estas dificultades, sino que el gran teólogo y Papa Benedicto XVI también se percató de ellas ya en 1973:

Se ha intentado solucionar este problema diciendo que el cuerpo del hombre puede ser un producto de la evolución, pero que el espíritu no lo es en absoluto: el espíritu ha sido creado directamente por Dios, puesto que el espíritu no puede proceder de la materia. Pero esta respuesta, pese a tener a su favor el hecho de que en realidad el espíritu no puede ser tratado con el mismo método científico que la materia, no satisface más que de momento. Enseguida deberemos preguntarnos: ¿se puede repartir al hombre entre teólogos y científicos –el alma para los unos, y el cuerpo para los otros–? ¿no será esta solución intolerable para ambas partes? El científico, en su observación, cree que ve ir desarrollándose poco a poco la imagen total del hombre; percibe también un campo de transición psíquico, en el cual se va diferenciando el comportamiento humano del animal, sin que se pueda trazar un límite preciso, para lo cual no dispone de suficiente material (lo cual, con frecuencia, no se admite tan fácilmente). Y también para el teólogo pierde todo sentido esta participación, por cuanto está convencido de que el espíritu conforma al cuerpo, es el que determina que el cuerpo sea un cuerpo humano, de modo que la existencia del hombre es espíritu como cuerpo y cuerpo como espíritu y en espíritu. El espíritu ha creado para sí un nuevo cuerpo, con lo que ha quitado todo valor al evolucionismo. Parece que por ambas partes hemos llegado, en el tema creación y evolución a

una estricta alternativa que no admite mediación alguna. Esto significaría en el estado actual de nuestros conocimientos el final de la fe en la creación<sup>732</sup>.

Rahner en 1961 afronta ese problema a partir de la metafísica escolástica<sup>733</sup>. La metafísica escolástica, basada a su vez en la teoría aristotélica de acto y potencia, estableció el principio de la «*eductio ex potentia materiae*» («reducción [de la forma] a partir de la potencia de la materia») como un principio óntico substancialmente nuevo (una forma substancial), que debe ser producido, como causa eficiente, por un ente finito (un agente) en la potencia dada de antemano (materia). A partir de esto, Rahner se pregunta: ¿Dónde se producen de hecho esas formas substanciales nuevas? En el reino inorgánico no pueden demostrarse con certeza. En el reino orgánico infrahumano, en la producción de un nuevo viviente no se da una creación como la del alma humana. Esta producción supone un hacerse algo nuevo superior, un verdadero *crecimiento óntico* (perfección), y no un mero *hacerse otro* del mismo nivel óntico (alterfección). Luego, la cuestión que se plantea es: ¿puede ser la potencia activa del agente finito *causa suficiente* de ese crecimiento de ser? La respuesta es que no, que el *plus* de ser no tiene su explicación ni siquiera contando con la potencia pasiva de la causa material, porque agente y causa material finitos tampoco explican adecuadamente ese crecimiento de ser. Así, si no se admite que, en sentido óntico, de lo menos puede salir lo más, no se tendrá más remedio que introducir la causalidad divina<sup>734</sup>. Mas no la supongamos como *anillo intermedio* entre agente y crecimiento, pues entonces el agente no actúa y caeríamos en aquella distinción *cómoda* entre evolución del cuerpo y creación del alma. La acción divina ha de aparecer no como constitución natural del agente, sino como fundamento de que su acción supere esa constitución natural.

La metafísica tomista ya había considerado esto por medio de los discutidos y diversos mecanismos del concurso divino. Pero, si se concibe el concurso divino como la fundamentación del acto del ente finito en la causalidad omnicompreensiva de Dios, parece no ser otra cosa que una aplicación y ampliación de la doctrina de la *conservatio*. Pero entonces, el *concursum simultaneum* en cuanto tal no parece explicar el *hacerse*, a saber, la transición de la

---

<sup>732</sup> BENEDICTO XVI 1973, 152-153: “Nun hat man sich diesem Problem zu entwinden versucht, indem man sagte, der Leib des Menschen möge ein Produkt der Entwicklung sein; der Geist sei es Keinesfalls: ihn habe Gott selbst geschaffen, da Geist nicht aus Materie hervorkommen könne. Aber diese Antwort, die für sich zu haben scheint, daß der Geist in der Tat nicht mit derselben naturwissenschaftlichen Methode bearbeitet werden kann, mit der die Geschichte der Organismen zu verfolgen ist, befriedigt höchstens auf den ersten Blick. Man wird bald weiterfragen müssen: Kann man den Menschen so zwischen Theologen und Naturwissenschaftlern aufteilen –die Seele den einen, den Leib den anderen–, oder ist das nicht für beide unerträglich? Der Naturwissenschaftler glaubt das ganze Gebilde Mensch allmählich heranreifen zu sehen; er findet auch ein psychisches Übergangsfeld, in dem langsam humanes Verhalten aus dem Tierischen aufsteigt, ohne daß er eine deutliche Grenze ziehen könnte, zu der ihm freilich auch das Material fehlt –was oft nicht hinlänglich klar zugegeben wird. Umgekehrt –wenn der Theologe überzeugt ist, daß der Geist das Gestaltgebende auch des Leibes ist, den er durch und durch zum Menschenleib prägt, so daß der Mensch nur Geist als Leib und nur Leib als und in Geist ist, so verliert doch auch für ihn diese Teilung des Menschen jeden Sinn. Der Geist hat sich dann ja doch seinen Leib neu geschaffen und damit die ganze Entwicklung aufgehoben. Damit scheint von beiden Seiten her für den Menschen das Thema Schöpfung und Entwicklung in ein strenges Entweder-oder zu führen, das keine Vermittlungen zuläßt. Das aber würde nach unserem heutigen Erkenntnisstand doch wohl das Ende des Schöpfungsglaubens bedeuten”.

<sup>733</sup> Cfr. RAHNER 1961, 61-70.

<sup>734</sup> Cfr. *ibid.*, 65-66.

potencia al acto, de lo menos a lo más, si se le concibe simplemente como el acto (ya realizado, en cuanto éste depende de la causalidad divina. Al decir que la omnipotencia creadora de Dios se dirige *terminativamente* a ese acto, se aclara ciertamente el *plus* óntico de ese acto, pero no se aclara cómo ese acto es acto del ente finito, no sólo en cuanto *recibido en él*, sino también en cuanto causalmente *puesto por él*. Además, faltaría explicar cómo la acción divina pertenece a la *constitución* de la causalidad finita sin convertirse en momento esencial de su *naturaleza*. No está claro qué es lo que puede hacer entonces la propia creatura en la realización de su acto, cómo puede darse a sí misma el acto. En efecto, este acto en cuanto nueva realidad entitativa y al mismo tiempo en cuanto determinación de aquél que lo causa, convierte al mismo ser finito agente en más de lo que era antes; es decir, lo actuante se supera a sí mismo.

La metafísica escolástica con el *concursum praevisum* o premoción física pretendía cofundamentar la posibilidad del agente y patentizar el crecimiento óntico como producido en y por el agente finito. Pero esa concepción de *premoción física* no sirve para ello, pues si ese concurso antecedente es distinto del acto, esa potencia premovida, al recibir el acto, o crece ónticamente (y no se resuelve el problema) o no (y entonces no se ve qué sentido tiene el acto), con lo cual se vuelve a introducir la causalidad divina como categorial e intermedia entre el agente y el crecimiento de ser. Así que la causalidad divina (que es infinita y precontiene en sí en cuanto acto puro toda realidad) que potencia la autosuperación ha de pertenecer a la *constitución* de la causa finita (para que ésta pueda autosuperarse en el efecto, y éste sea puesto por ella), pero no puede ser un momento intrínseco a su *naturaleza* concreta (para que el efecto pueda ser superación).

Lo que nos falta por ver es la posibilidad de ambas cosas a la vez, a saber, (i) que la causalidad divina intervenga en la causalidad finita pero sin pertenecer a la esencia de ésta, siendo el fundamento real del propio realizarse finito autotranscendente (*werden*), y (ii) que el ser finito actúa trascendiéndose a sí mismo. Esta posibilidad Rahner<sup>735</sup> la demuestra mediante la causalidad en la metafísica trascendental del conocimiento, basada en Santo Tomás, que hemos desarrollado en §9.1.1. Así que el concepto originario de causalidad hemos de buscarlo en los presupuestos trascendentales necesariamente implicados en el realizarse de nuestro espíritu por la actividad de su conocer.

Rahner comienza recordando los dos postulados básicos en su metafísica del conocimiento: el método trascendental y la identificación ontológica<sup>736</sup>. El postulado fundamental del método trascendental establece: Todo concepto auténticamente ontológico ha de probarse válido mediante una deducción trascendental, es decir, mostrando que su validez es un presupuesto necesario, implícitamente afirmado en el mero preguntar por (o dudar de) el concepto mismo. Y el postulado de la identificación ontológica (*el ser es ser-cabe-sí*) reza así: El prototipo de ente y de sus atributos fundamentales es el ente cognoscente y su perfeccionamiento y autoposición cognoscitivos. Sin embargo, no hemos de concebir ese perfeccionamiento como meramente intencional y opuesto a lo óntico, sino que el acontecer verdaderamente óntico y real es ese acontecer espiritual en cuanto tal.

---

<sup>735</sup> Cfr. *ibid.*, 71-78.

<sup>736</sup> Cfr. RAHNER 1957, 71ss y 81ss.

En esa deducción trascendental, el conocimiento iudicativo, que distingue de sí a lo percibido constituyéndolo en objeto, y consiguientemente, retorna conscientemente sobre sí mismo constituyéndose en sujeto, tiene como condición de posibilidad una anticipante trascendencia sobre el *ser-en-absoluto* (*Sein überhaupt*) y sobre el *Ser absoluto* (Dios). Esta trascendencia no constituye un conocimiento como eso sobre lo que trasciende tampoco constituye un objeto (como creen los ontologistas), sino que son una *anticipación* (*Vorgriff*) del conocer y un *horizonte* de los objetos posibles; y ambas cosas son condiciones de posibilidad de todo conocimiento objetivo. Por consiguiente, no hay más que admitir este estado de cosas: el *a-dónde* o *sobre-qué* (*Worauf*) de la trascendencia impulsa el movimiento del espíritu, es la causa (*Ursache*), el fundamento que da base al espíritu en su movimiento trascendental; al ofrecerse el ser (de cualquier modo que sea), hace posible su captación en cuanto que él es el *horizonte* de la trascendencia. Al estar *sobre* el espíritu por no ser aprehensible, él mismo en cuanto causa pone en movimiento la *autotrascendencia* del sujeto finito.

En esa originaria experiencia trascendental es donde Rahner busca la realización causal activa que posibilita la autosuperación, pues toda pregunta por la causalidad acontece en ese movimiento del espíritu. A veces, se concibe el realizar causal como una replicación de la perfección del agente en el efecto, pero esa concepción es falsa, pues realizar no es replicarse, sino *excederse* a sí mismo. Es aquella autotrascendencia en que el agente, partiendo de lo inferior, se autosupera. El sujeto mismo es quien recibe el efecto como determinación que le constituye. Por eso, Rahner enuncia el principio ontológico «el realizarse es *auto-superación*». Esta superación perfectiva no es mera determinación pasivamente recibida por el sujeto, no es un ser perfeccionado por el Ser absoluto, porque Éste de tal forma es fundamento primigenio de ese automovimiento, que constituye un momento interno del movimiento mismo. Pero, tampoco se trata de un *hacerse* (*werden*) del Ser absoluto<sup>737</sup>, porque éste, como momento interno al movimiento, permanece al mismo tiempo libre e inalcanzado, por encima del movimiento; es decir, mueve sin ser movido. Así que el movimiento causal, siendo superación es perfecto auto-movimiento. Y así ocurre esencialmente en toda causalidad finita; por lo que Rahner enuncia el principio ontológico «el realizarse es *auto-superación*».

Sin embargo, esa *autosuperación* tiene unos límites. Ahí expone Rahner otro principio ontológico: «la autosuperación está *limitada*». Aunque la esencia del ente que se autosupera no puede ser el límite rígido de lo realizable en esa autosuperación, pues esa misma esencia, como potencia limitada, nos señala posibilidades aún no realizadas que necesitan serlo, constituye también una cierta ley limitativa de lo que a partir de ella puede realizarse inmediatamente. Es decir, de cualquier cosa no puede salir inmediatamente cualquier otra cosa en ese proceso de autosuperación; como tampoco la absoluta trascendencia sobre el ente permite al espíritu finito conocer en cada momento cualquier cosa. Entonces, la autosuperación constituye una superación esencial.

---

<sup>737</sup> Rahner introduce el concepto de *ser absoluto* con el fin de asegurar que la autotrascendencia activa del universo material no contradice el principio metafísico de causalidad. Él sugiere que el *ser absoluto* como la fuerza interior de la autotrascendencia activa debe entenderse como lo auténticamente más intrínseco al mundo finito que se desarrolla hacia su mayor perfección; por tanto, la realidad recientemente alcanzada no es simplemente recibida de Dios, sino además verdadera autotrascendencia. Cfr. RAHNER 1961, 75-78.



Resumiendo, Rahner desde la metafísica tomista ha llegado a describir la autosuperación, como la educación de una forma superior a la del agente creado, gracias a un especialísimo concurso divino que, como divino, ha de enriquecer la causalidad de ese agente (posibilitando así la superación creadora del efecto), pero sin perturbar su esencia (permitiéndole así ser agente, desde su propia naturaleza). Para probar la compatibilidad de ese enriquecimiento causal y esa no perturbación del agente, acude a su metafísica trascendental del conocimiento, en concreto a la producción de un juicio objetivo a través de la *reditio*. Y entre las condiciones de posibilidad de ese conocimiento descubre la anticipación (*Vorgriff*), cuyo horizonte (*Worauf*) atemático y no objetivo del *ser-en-absoluto* (*Sein überhaupt*) ha de ser a la vez: *intrínseco* al movimiento cognoscitivo (y por tanto puede enriquecer esa causalidad cognoscitiva), y *superior* a él (y por tanto puede no perturbar el agente). Rahner hace uso de la analogía con el *horizonte de la anticipación* (*Worauf des Vorgriffes*) de su metafísica del conocimiento para probar la posibilidad de ese especial concurso autosuperador de los agentes creados. Es así como Rahner concibe la autorrealización como autosuperación, como incremento de ser del ente creado. Esto puede mostrarse en la autotranscendencia activa del ser humano al conocer, y puede concebirse también en creaturas no espirituales, en las que la autotranscendencia sobrepasa la propia esencia. De este modo, Rahner solventa el problema planteado al inicio, ya que Dios (causa primera) no sustituye la causa segunda ni ejerce su actividad junto a la actividad de la creatura cual yuxtaposición, sino como el fundamento trascendental que hace posible de manera activa y creadora la autosuperación de esta creatura.

### 9.2.3 La creación del alma espiritual

En los apartados anteriores de §9.2 hemos explicado que la intuición fundamental de Rahner en 1961 fue el concepto de *autosuperación*. Pero esa idea de autosuperación, debido a la afinidad materia-espíritu, para Rahner, debía ser aplicable a la hominización, y con ella, al alma espiritual. Para él, el caso de la *creación* del alma espiritual, que se da en el ser humano, es un caso eminentemente singular. El ser humano, en cuanto persona espiritual, procede del mundo de la vida, siguiendo el proceso normal de su evolución, por la autosuperación de la materia hacia el espíritu en la hominización.

El concepto de autosuperación o autotranscendencia activa Rahner lo aplica al caso de la evolución de lo material hacia el espíritu. Pues, si realizarse es realmente autotranscenderse, a veces incluso hacia una esencia nueva, y si materia y espíritu no son simplemente dos magnitudes dispares, sino que materia es en cierto modo espíritu *congelado*, cuyo único sentido es posibilitar el verdadero espíritu, entonces no resulta irrealizable la evolución de la materia al espíritu. Además, si es que se da un autosuperarse del reino material bajo la acción del ser absoluto (que es espíritu), sólo puede darse esa evolución en dirección al espíritu. El concepto de autosuperación exige, pues, cierta discontinuidad, puesto que la autotranscendencia activa no resulta inmediatamente observable en la hominización. Así, debe haber saltos incluso a una esencia nueva.

Santo Tomás ya hablaba de que “el último... grado de toda virtud generativa es el alma humana, y hacia ella tiende la materia como hacia la última forma... pues el ser humano es el

fin de toda virtud generativa”<sup>738</sup>. Los progenitores generan el hombre. El que «Dios cree inmediatamente el alma del hombre» no contradice sino que precisa la afirmación de que «los padres engendran al hombre entero». Es decir, la unidad humana supone que con la creación inmediata del alma se da una creación inmediata del cuerpo, en cuanto a su forma humana. Ello indica que esta generación pertenece a esa clase de causalidad creada en que el agente sobrepasa esencialmente, en virtud de la causalidad divina, los límites fijados en su esencia. Esa acción trascendental de Dios es singular en el caso del alma humana, por dar origen a un ente *espiritual*, con superioridad e independencia sobre toda materia.

Desde la unidad esencial del hombre –que es dogma católico– no es lícito desintegrar platónicamente al hombre en dos partes diversas: el alma, de cuyo origen nos habla la fe, y el cuerpo, sobre cuya formación investiga la ciencia. El Concilio de Vienne<sup>739</sup> (1311-1312) definió el alma intelectual como verdadera forma y acto de la *materia prima*. De ello deduce que el alma espiritual actúa como forma del cuerpo realizándose como espíritu y que la corporalidad humana es un momento limitado de la realización del espíritu mismo. Así que la creación del alma no coincide exactamente con la creación del hombre, puesto que no es lo mismo dar radicalmente el ser a entes completos que a una forma infundida en una materia preexistente de la que ha de constituir toda su actualidad. Aun así, ese alma es creada *ex nihilo sui et subjecti*, en cuanto tiene un nuevo ser, por sí mismo subsistente.

Según Rahner, el mundo material ha estado sostenido siempre por el impulso creativo de la autotranscendencia, por la cual tiende hacia el espíritu. Este *impetus* es el *impetus* de la autocomunicación divina. En *El problema de la hominización*<sup>740</sup>, explica que el alma espiritual del hombre no es solo una apariencia del cuerpo y materia del mismo, así como tampoco la materia no es una mera forma de aparición del espíritu. Los dos elementos constituyen una entidad inderivable, que solo puede concebirse como un todo complejo, nunca como combinación de otras partes elementales iguales.

Sin embargo, el problema, para él, se plantea al contrastar la evolución humana con el dogma católico de la creación inmediata del alma espiritual. Según la encíclica *Humani generis*, ese dogma no interfiere con un evolucionismo moderado *en cuanto investiga sobre el origen del cuerpo humano*<sup>741</sup>. Así, el Papa Pío XII dejó el problema del evolucionismo a la libre discusión, aunque había insistido sobre la creación inmediata del alma. Según él, el alma no fue evolucionando gradualmente a medida que los homínidos primitivos se convirtieron en *más humanos*. Entonces, Rahner sugirió que Dios estableció un mundo, no por un acto de creación en un solo tiempo, sino en un constante proceso de causalidad divina, a saber, en una relación que está continuamente constituida por Dios. Esta causalidad divina Rahner la identifica con la creación del alma, del espíritu. Además, añade que aunque la *Humani generis*

---

<sup>738</sup> *S&G.*, III, cap.22: “Ultimus... generationis totius gradus est anima humana, et in hanc tendit materia sicut in ultimam formam... homo enim est finis totius generationis”.

<sup>739</sup> Cfr. Dz §480s.

<sup>740</sup> Cfr. RAHNER 1961, 22-23.

<sup>741</sup> *HG* 29: “*quatenus nempe de humani corporis origine inquirit*”.

es una declaración oficial no quiere decir que sea definitiva, sino que es una declaración transitoria y revocable<sup>742</sup>.

Por lo tanto, la cuestión es: la creación del alma humana a los comienzos de la humanidad y al principio de cada vida individual, tal como la concibe la filosofía y la tradición cristianas, ¿es un caso singular extraordinario que escapa a la doctrina general de las relaciones entre causa primera y causas segundas o es necesario concebir esa creación como una acción categorial divina, o bien puede explicarse mediante una acción trascendental?

La creación del alma implica consecuencias sobre el cuerpo y su formación, y la evolución del cuerpo es —en palabras de Rahner— una etapa de la *prehistoria* del alma. La realización de ese alma individual depende de la realidad del cuerpo y aun de su ambiente cósmico (la actualidad concreta de la forma es codeterminada por la causa material). La creación del alma concebida así como un caso más (aunque eminentemente singular) de realización autosuperante pierde todo el aspecto categorial de irrupción divina en el mundo. Esa acción de Dios no es categorial porque nada produce que no produzcan las causas segundas: no actúa *junto a*, sino *en* la acción misma autosuperante del agente finito. La trascendentalidad de la acción de Dios en el mundo no ha de concebirse, pues, como un mero soportar estáticamente el mundo sino como un fundamentarlo en su realizarse autosuperante. Si esto no fuera así, el problema de la generación humana se realizaría todos los días en la creación del alma humana de cada individuo humano que viene a la existencia, del primer hombre y de cada hombre actual. En el primer caso, se produce un hombre a partir de organismos animales, y en el segundo, a partir de seres biológicos con su misma esencia humana. Pero, ¿lo que los padres humanos proporcionan biológicamente en la generación no podría proporcionarse también fuera de un organismo humano?

Rahner afirma que Dios hace todo a través de las causas segundas. Por tanto, el postular dentro del mundo una causa que explique un efecto localizado en el tiempo y en el espacio no es rebajar la causalidad omnicomprensiva divina. La acción de Dios en la génesis de un alma humana sólo podría ser llamada *categorial*, si en dicha génesis puede decirse que no interviene otra causa intramundana. Pero, como ya dijimos, hemos de concebir el hacer u obrar de una creatura fundamentalmente como una autosuperación, de suerte que la acción no deriva de la *esencia* del ente operativo finito y, sin embargo, debe ser tenida como hecha por él. A partir de ahí, Rahner lanza la siguiente afirmación:

Sobre la base de este concepto general del realizarse y del hacer que hemos desarrollado, no hay que tener reparo en afirmar que los padres son la causa del hombre entero y, por tanto, también de su alma, porque (como decimos: ¡bajo *este* concepto del hacer que acabamos de desarrollar!), con esta frase no solo no se excluye sino que precisamente se incluye que los padres solo pueden ser causa del ser humano mediante la virtud divina, que es la que hace posible la autosuperación de los progenitores, y que es interior a la actuación de éstos, aunque sin convertirse en momento constitutivo de su esencia<sup>743</sup>.

---

<sup>742</sup> Cfr. RAHNER 1961, 27.

<sup>743</sup> *Ibid.*, 82: “dann kann unter der Voraussetzung eines solchen allgemeinen Werde und Wirkensbegriffs unbefangen gesagt werden, daß die Eltern Ursache des einen und ganzen Menschen sind, also auch seiner Seele, weil (wie gesagt: unter *diesem* Wirkensbegriff, der hier entwickelt wurde!) damit nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern positiv eingeschlossen ist, daß die Eltern die Ursache des Menschen nur sein können,

En la génesis de un nuevo hombre, la virtud divina es la que hace posible la autosuperación de los progenitores estando presente de modo intrínseco en la actuación de éstos aunque sin convertirse en momento constitutivo de su esencia. Afirmar que Dios crea inmediatamente el alma del hombre no es negar que los padres engendren un hombre sino precisar este suceso, señalando que tal generación es un tipo de causalidad en la que el ente operativo supera sustancialmente sus propios límites en virtud de la causalidad divina. Cuando la doctrina de la Iglesia subraya esta causalidad divina precisamente en el caso del devenir del alma humana, no afirma por eso que tal causalidad ya no intervenga en ningún otro caso. Naturalmente, los diversos casos de esa acción divina difieren *terminativamente*; y, tratándose como se trata en la creación del alma humana de una realidad espiritual, el caso es irrepetible y único. Pero, Rahner advierte que esto no excluye que el sentido de la idea de creación aplicado aquí se presente en el mismo sentido en otros casos, como es el del origen mismo de la vida en general.

Aunque algunos autores, como veremos en el siguiente apartado, no están de acuerdo con esto. Anticipándose a su reacción, Rahner justifica su tesis afirmando que tratándose de la creación de una realidad espiritual, el caso de la creación del alma humana, al ser un caso de autosuperación esencial que incluye plenamente la acción creadora divina (con el contenido formal de ambos conceptos), tiene carácter singular e irrepetible frente a todo otro hacerse (*werden*) basado en la *autosuperación*, y esto porque desemboca en un existente espiritual absolutamente individual. En efecto, este modo del realizarse o hacerse no se presenta dentro de lo puramente material en cuanto tal. Y en cuanto a los demás seres vivientes, si la *autosuperación* da lugar a una especie superior, la nueva especie está constituida como tal por dicha autosuperación, y la *reproducción* de esta especie no es quizá más que la ampliación de la idea formal a un nuevo punto espacio-temporal, pero no la aparición de un nuevo principio formal que fuera sustancialmente distinto del principio formal en los otros individuos de la misma especie. Y esta diferencia es significativa: cuanto más altos niveles adquiere el *realizarse*, tanto más permanente e irrepetible es el resultado.

En definitiva, la creación del alma por Dios no es propiamente categorial, sino que potencia en la creatura la acción que traspasa y supera sus posibilidades. La trascendentalidad de la acción divina con respecto al mundo nunca debe ser imaginada cual mero sostenimiento estático de este mundo. Se trata de una fundamentación y sostenimiento de un mundo que evoluciona por autosuperación. Las autosuperaciones acontecen necesariamente en puntos de la historia de este mundo en evolución, sin que por eso la acción divina, que es la que hace posible la autosuperación, venga a ser una irrupción en el mundo milagrosa y categorial<sup>744</sup>.

#### 9.2.4 Reacciones a la intuición rahneriana de 1961

Hay que tener en cuenta que ese trabajo de Rahner en que plantea la evolución y la hominización en términos de autosuperación está escrito antes del Concilio Vaticano II. Eso es muy importante decirlo, pues la concepción evolutiva no había *entrado* aún en la Iglesia;

---

insofern sie den neuen Menschen entstehen lassen durch die ihre Selbstüberbietung ermöglichende Kraft Gottes, die ihrem Wirken innerlich ist, ohne zu den Konstitutiven ihres Wesens zu gehören”.

<sup>744</sup> Cfr. *Ibid.*, 83-84.

poco más se concedía que aquella referencia en la encíclica *Humani Generis* sobre la aceptación de la evolución como hipótesis científica<sup>745</sup>. En su artículo, Doncel<sup>746</sup> describe dos reacciones también anteriores al concilio, y muy positivas, que sintetizamos a continuación.

En *Orientierung*, la revista de los jesuitas de Zurich, el jesuita húngaro Ladislaus Boros<sup>747</sup> utilizaba y difundía ya en el mismo 1961 los argumentos filosóficos y teológicos de Rahner sobre la relación espíritu-materia, la autosuperación y la creación del alma humana (cita especialmente RAHNER 1961, pp.43-84). Es una nota de cinco páginas, titulada «Evolución y metafísica (Una réplica)» en la que rebatía la presentación muy crítica sobre «La idea de la Evolución de P. Teilhard de Chardin», que el Prof. Josef Rösli había publicado en otra revista eclesial suiza. Las dos o tres páginas centrales de la nota de Boros constituyen una deliciosa presentación condensada de las ideas centrales de la intuición de Rahner sobre la autosuperación, con la que Rösli no había podido contar. Boros presenta allí la causalidad divina como trascendente a la cadena de causas segundas y como acción metafísica trascendental, que sobrepasa todas las categorías y clases de existencia creada. Esa causalidad divina trascendente y trascendental da razón del poder hacerse más de la creatura a partir de sí misma, puesto que esa causalidad pertenece a la constitución de la causa finita, sin hacerse un momento interno de ella. Ello explica que el resultado pueda superar la esencia del agente, y explica también la causalidad total de los padres y la creación inmediata del alma.

La otra reacción positiva preconiliar es la del jesuita holandés Piet Schoonenberg<sup>748</sup>, que defiende la necesidad de pensar evolutivamente, en su libro *Mundo de Dios en autorrealización* de 1963, en el que cita continuamente RAHNER 1961, pp.43-84. Schoonenberg presenta la acción divina como trascendente a las causas creadas, tal como la explica Rahner, y la contrapone a la concepción de la acción principal de Dios y la acción instrumental de las creaturas, concepción intervencionista que proponía Norbert A. Luyten, pero Schoonenberg, siguiendo a Rahner, rechaza. Afirma que con esa noción de acción trascendente se puede explicar «la creación del alma humana»; y esa creación da origen al ser espiritual y personal, tanto en la procreación humana ordinaria, como en el momento histórico de la hominización. Explica cómo lo superior puede *brotar* de lo inferior, admitiendo esa acción trascendente de Dios. En todo realizarse hay un más, una autosuperación. Esto es aplicable al origen del ser humano en la procreación y en la hominización.

Después del Concilio Vaticano II continuaron las reacciones positivas a la nueva cosmovisión que planteaba Rahner. Así, Andreas G. M. van Melsen<sup>749</sup>, en su obra filosófica *Evolución y filosofía* (1967), y en su capítulo final sobre causalidad y finalidad en la evolución, introduce el concepto rahneriano de *autosuperación*, al que dedica más de dos páginas, en las

<sup>745</sup> Recuérdese que el Santo Oficio en 1959 había dado una orden de retirar las obras de Teilhard de las bibliotecas de los seminarios, y en 1962 publicará un *monitum* amonestando sobre las «ambigüedades y errores» de esas obras. Y, aunque sea menos conocido, ese mismo año 1962 recibirá Rahner una prohibición oficial de publicar nada sobre teología, sin la censura previa del Santo Oficio en Roma.

<sup>746</sup> Cfr. DONCEL 2007.

<sup>747</sup> Cfr. BOROS 1961.

<sup>748</sup> Cfr. SCHOONENBERG 1963.

<sup>749</sup> Cfr. MELSEN 1967, 174-176.

que cita RAHNER 1961, pp.74-78. Insiste especialmente en que ese concepto no es peculiar para la «creación del alma humana», sino para todo el proceso evolutivo, cósmico y biológico.

En la gran enciclopedia teológica dirigida por Hans Urs von Balthasar, *Mysterium Salutis* (1967), el jesuita Walter Kern<sup>750</sup> redacta una sección sobre la «Interpretación teológica de la fe en la creación», en la que alude a la autotranscendencia rahneriana. Citando RAHNER 1961, especialmente pp.61ss., sigue la línea metafísica tomista de la *eductio e potentia materiae* y del *concursus*, pero aplicándola no solo a la autotranscendencia del individuo creado en cada operación, sino también a la evolución de lo vivo como tal, al proceso cósmico total.

Pero en *Mysterium Salutis*, es sobre todo su coeditor Johannes Feiner<sup>751</sup>, quien en el capítulo «El hombre como creatura», y en su primera sección, «El origen del hombre», presenta globalmente y con toda precisión y elegancia la intuición fundamental de Rahner. Feiner comienza su apartado «1. El origen de la humanidad» (correspondiente a RAHNER 1961, pp.55-78), presentando en el contexto de la *Humani generis* el problema de la *concepción ordinaria*, que imagina un primer momento de evolución de un organismo animal hasta convertirse en substrato apropiado para la creación del alma, y un segundo momento de intervención divina que crea el alma espiritual, convirtiendo la causalidad trascendente de Dios en una causalidad categorial intramundana. Y lo que a continuación se propone es “trazar un breve esbozo del curso de las ideas de K. Rahner, que es quien más ha contribuido a esclarecer el problema”<sup>752</sup>. Y tras explicar en detalle el concepto rahneriano de autosuperación fundamentada por la acción trascendental divina, concluye que esta explicación rahneriana de la hominización respeta todas las verdades reveladas. Y reconoce que “no responde a las concepciones ordinarias sobre la intervención creadora de Dios, pero eso no significa sino una comprensión más profunda de la acción creadora de Dios y de su *cooperación* con la creatura”<sup>753</sup>. Y en su apartado «2. El origen de los individuos postadamitas» (correspondiente a RAHNER 1961, pp.79-83), presenta todos los peligros y falsas concepciones que amenazan la explicación de la creación del alma humana, y muestra como todos ellos se superan “si se pone como base el concepto de realizarse desarrollado por K. Rahner y expuesto por nosotros en la cuestión de la hominización”<sup>754</sup>. Y explica que la causalidad divina como trascendente es profundamente inmanente a la creatura que causa, siendo un momento de tal creatura, que le pertenece sin ser un elemento interno de su naturaleza. De modo que tanto Dios como los padres son causa del hombre único y total, cada uno según el modo de causalidad que le es propio.

Como reacción negativa a la concepción rahneriana está la del dominico Norbert A. Luyten<sup>755</sup>, quien en un congreso de la *Görres Gesellschaft* sobre Teilhard de Chardin (1966), presentó una ponencia, «La materia, ¿fuente del espíritu? El origen del espíritu en la

---

<sup>750</sup> Cfr. KERN 1967.

<sup>751</sup> Cfr. FEINER 1967.

<sup>752</sup> *Ibid.*, 644-645.

<sup>753</sup> *Ibid.*, 646-648.

<sup>754</sup> *Ibid.*, 656-657.

<sup>755</sup> Cfr. LUYTEN 1968.

evolución», en la que ataca largamente ideas de Teilhard y concisa pero duramente el concepto central de Rahner de autosuperación. Pues, según Luyten, este concepto encierra una gran ambigüedad, al aplicarse tanto a los casos ordinarios de realización como en el caso especialísimo del origen del espíritu a partir de materia, en el que crece el ser en el orden categorial; para lo que se requiere una intervención especial de Dios. En el diálogo subsiguiente publicado también en las actas de ese congreso, puede leerse cómo Walter Kern intervino, haciendo ver, con distinciones y textos rahnerianos, que para Rahner, la acción creativa de Dios es terminativamente distinta según se dirija a algo material o a la creación del alma espiritual, que constituye un caso singular, e incluso le hizo confesar a Luyten que en su mentalidad, habría de introducir también esa «intervención especial de Dios» en otros casos, al menos en el origen de la vida y de la vida animal.

Otro opositor a Rahner es el benedictino Raphael Schulte<sup>756</sup>, que en dos trabajos sobre «El actuar de Dios en el mundo y en la historia», publicados en sendos libros homenaje (a Heimo Dolch en 1982, y al cardenal Josef Ratzinger en 1987), también rechaza la idea rahneriana de autosuperación, por estar necesariamente mediada por causas segundas, y por utilizar en su defensa la argumentación de que no debe concebirse la causalidad divina como una acción intramundana junto a la de las causas segundas. Y llega a dictaminar: “Prescindiendo de que la hipótesis denominada *autosuperación* fue desarrollada por Rahner en su tiempo, con vistas a teorías científicas tales que hoy apenas son defendidas de esa manera, esa hipótesis puede, por tanto, considerarse hoy (de nuevo) como inútil”.

Muy distinta es la reacción del jesuita mallorquín Luis F. Ladaria, nombrado el 2008 secretario de la Congregación para la Doctrina de la Fe del Vaticano. En su *Antropología teológica*<sup>757</sup> reconoce el interés y los valores positivos de la *teoría* de Rahner, que intenta evitar que la acción divina sea considerada como categorial, al lado de las causas segundas, al mismo tiempo que salva la intervención especial de Dios en el origen del hombre. Sin embargo, Ladaria tiene dificultad en admitir que esta acción divina, que hace posible la autosuperación del ser finito, puede darse en otros casos y no sólo en el de la *creación* del alma humana. Pues nos encontraríamos ante una intervención de Dios no exclusiva y peculiar para el origen de los seres humanos en el mundo. Según hemos visto en el §9.2.2, para Rahner la autosuperación bajo la acción divina ha de darse en todo caso en que haya enriquecimiento del ser. Pero allí mismo razona que, en el caso del origen del hombre, esa autotrascendencia activa que es una verdadera *creación inmediata* de Dios, sea tradicionalmente distinguida como «*creación* del alma humana», por ser *terminativamente* singular. E intenta aclarar el problema, en el fondo terminológico, insistiendo en llamar a este caso «*eminentemente singular*».

### 9.3 Reflexiones ulteriores de Rahner sobre la evolución

En esta sección presentaremos algo de las publicaciones ulteriores de Rahner sobre la evolución. Por más que suelen comenzar refiriéndose a su trabajo fundamental de 1961 sobre la hominización, estas publicaciones aportan reflexiones nuevas y elaboradas en el abierto

---

<sup>756</sup> Cfr. SCHULTE 1982 y 1987.

<sup>757</sup> Cfr. LADARIA 2005.

ambiente posconciliar, y llegan a constituir su concepción teológica sobre la evolución. Añadiremos también algunas reacciones ante esta concepción global rahneriana.

Prescindiendo aquí de sus importantes publicaciones sobre Cristología evolutiva, que comienzan en 1962, la primera publicación importante, aparecida en 1968-69, es *Sacramentum Mundi*, en la que Rahner, con la concisión que corresponde a un «Diccionario para la práctica» (como indica el subtítulo), desarrolla reflexiones nuevas y globales sobre la teología de la *Evolución* e incluso sobre la de la *Hominización*, como veremos en el §9.3.1.

En su *Curso fundamental sobre la fe*, publicado en 1976, aparecen claros los dos principios básicos sobre la teología de la evolución: la autocomunicación divina, en el grado 4º sobre el ser humano, y, de nuevo la autotranscendencia activa en el grado 6º, sobre Jesucristo. Lo veremos en §9.3.2.

Por otra parte, Rahner sigue publicando sobre el tema de la evolución en sus *Escritos de Teología*. Con ocasión de su cristología, escribe un par de artículos sobre cristología evolutiva, RAHNER, 1962a y 1970. Y la concepción evolutiva de la Encarnación resulta profundamente enriquecida con un tercer artículo, RAHNER 1965, sobre «La unidad de espíritu y materia en la comprensión de la fe cristiana», por cuanto la humanación del Logos aparece como interno motor divino de ese flujo material-espiritual en evolución. Sobre la consumación de esa evolución del mundo escribe también un importante artículo, RAHNER 1967. Finalmente, escribió también un trabajo titulado «Ciencias de la naturaleza y fe razonable», RAHNER 1983, que trata largamente sobre teología y evolución, difundido en el mundo científico en inglés (en *Theological Investigations* número 21, cuya primera parte se titula «Science and Theology»). Algo de todo esto veremos en §9.3.3.

En §9.3.4 veremos, por fin, algunas reacciones a esta concepción global rahneriana, como las publicadas expuestas en PUTZ 2005 y en KEPES 2006.

### 9.3.1 Teología evolutiva del mundo, la biosfera y el hombre

En la enciclopedia teológica dirigida por Rahner *Sacramentum Mundi* (1968/1969), él mismo explica y desarrolla el aspecto teológico del concepto «Evolución»<sup>758</sup>. En esta entrada recoge precisa y concisamente lo ya dicho en 1961 sobre la afinidad espíritu-materia, la autosuperación y la hominización, pero, como veremos a continuación, añade nuevas reflexiones sobre: unidad del mundo material-espiritual, unidad de la biosfera, problemática de la causalidad evolutiva, y relación del ser humano con la biosfera.

Sobre «La unidad del mundo del espíritu y de la materia», Rahner comienza recordando que, para la filosofía y la teología cristianas son verdades ciertas que todo ente creado, por razón de su finitud, es un ente a realizarse y sujeto a modificaciones, y que en la unidad del mundo todo ente está ordenado al único fin del perfeccionamiento último. Así que el concepto de evolución tiene la ventaja de resaltar más la orientación del hacerse de todos los entes hacia una meta.

Como vemos al observar la naturaleza, en el mundo evolutivo hay diferencias esenciales entre los diversos entes. La naturaleza, el espíritu, la persona, la comunidad

---

<sup>758</sup> Cfr. RAHNER 1968-1969, I, cols.1251-2562.



humana o la Historia de la Salvación presentan evoluciones diferentes en su esencia. Sería erróneo juzgar que las categorías de la evolución biológica se pueden transponer y aplicar unívocamente a la evolución del hombre en cuanto tal y a la historia, interpretando y explicando lo histórico mediante las categorías tomadas de la evolución biológica. Filosófica y teológicamente ha de rechazarse, pues, un evolucionismo que sostiene que no hay diferencias esenciales en el mundo de la experiencia y que el hombre como tal es un *producto* de los seres prehumanos, en el sentido de que no lo distingue esencialmente de todos los demás entes, sino que su entidad y sentido se agota con ser un momento de la esfera física y biológica.

No es un aserto estrictamente teológico la afirmación de que existe una diferencia ontológica esencial entre el mundo puramente físico y la biosfera (aunque pueda ser una tesis legítima de la filosofía de la naturaleza). La materia y el espíritu finito tienen una mutua referencia interna, aunque diversa en sí y en los distintos grados del ser. Ambos proceden de la acción creadora del único Dios; ya vimos cómo Rahner decía que la materia es condición de la posibilidad de realización del espíritu. La *historia* de la materia debe ser, por tanto, la *historia* de la posibilidad del espíritu.

Evolución es, pues, para Rahner, desarrollo desde dentro hacia algo esencialmente superior, es *autotrascendencia* del ente. La conservación y cooperación de Dios en el ser y en la realización de un ser finito, no puede considerarse como una intervención divina desde fuera y meramente ocasional, sino que es íntima condición permanente del ser y obrar de la creatura. Esa acción de Dios es precisamente lo que sostiene el hacerse del ente y hace que, por un lado, el efecto inmanente del realizarse contenga una entidad mayor que la del agente finito, y por otro, que la creatura obre activamente este *plus* y no se limite a recibirlo pasivamente.

Por lo tanto, el mundo, que es materia desde el principio, bajo los presupuestos dichos, puede concebirse como un movimiento evolutivo desde su origen material hasta su perfeccionamiento espiritual-personal (considerando que, para Rahner, la hominización presupone un salto esencial – eminentemente singular – de la autotrascendencia), en virtud de la dinámica que el origen divino le confiere para autotrascenderse y dirigirse a un fin.

Rahner reflexiona sobre «La unidad de la biosfera en sí», partiendo de la del mundo, que siendo materia y espíritu, no es una dualidad, sino que presenta una unidad ontológica. Recuerda que el principio escolástico de *materia prima*<sup>759</sup>, no es para la ontología una realidad que aparezca repetidamente como elemento intrínseco en los múltiples objetos de experiencia, sino que es el auténtico principio substancial universal de lo material. Por tanto, también la biosfera participa de esta unidad ontológica del espacio y tiempo.

Pero, además, Rahner se pregunta si la unidad temporal de la biosfera en cuanto tal apunta hacia una unidad espacial de índole cuasi substancial. La filosofía de la naturaleza tradicional ha resuelto siempre esta cuestión admitiendo como un hecho inmediato que existen tantas formas substanciales realmente distintas cuantos individuos diferentes de las diversas especies de seres vivos. Las formas vivientes de la mayor diversidad fenoménica

---

<sup>759</sup> Rahner recuerda que la *materia prima* en sentido estrictamente metafísico es aquello otro, en el que el ser (forma), que dice de suyo *ser-cabe-sí*, se puede hasta tal punto perder, que la forma sólo está cabe sí en cuanto está cabe un otro (sensibilidad) o es sólo forma del otro, pura materia.

espacio-temporal pueden tener el mismo principio ontológico formal, de modo que enormes diferencias en la configuración posiblemente proceden del sustrato material sin modificación substancial de la forma (como por ejemplo: la oruga, la crisálida y la mariposa).

Según Rahner se da una concepción más acertada de la biosfera cuando se la concibe como basada constantemente en un *único* principio formal substancial. Este principio, dotado de una enorme riqueza potencial para manifestarse en el espacio y el tiempo, actualiza sus posibilidades espacial y temporalmente en función de las condiciones que la materia física le ofrece *a posteriori*, aunque él mismo las dirija. Sólo en la noosfera habría individuos substancialmente distintos entre sí, los cuales ya no son meras modificaciones espacio-temporales de la biosfera evolutiva, que en el fondo es una sola.

Al tratar de «La problemática teológica y ontológica de la causalidad de la evolución», Rahner comienza mencionando algunas estructuras formales, que caracterizan esta evolución: la tendencia a una creciente complejidad de los diferentes seres, a una mayor *interioridad*, a una más amplia diversidad y apertura a la totalidad de lo real; y la teleología e irreversibilidad de la evolución. El hombre, juntamente con otros seres dotados de conciencia, libertad y trascendencia hacia Dios aparece así como el fin de esa evolución del mundo. Además, Rahner identifica el concepto cristiano de salvación con la meta del cosmos entero. Con ello quiere decir que hay una intencionalidad en toda la creación, un propósito que llega a nosotros en nuestra conciencia.

En el hombre, el mundo entra en sí mismo y llega a una confrontación inmediata y consciente con su fundamento: Dios. La libre gracia divina, la comunicación de Dios mismo fue injertada al mundo desde el principio. Por eso, Rahner advierte que dicha evolución del mundo obedece realmente a la dinámica que apunta al Reino de Dios. Usando la expresión y el concepto de Teilhard de Chardín, dice que el *Punto Omega* del mundo es efectivamente Cristo, en el que se unen la materia creada, el espíritu finito y el Logos divino, en quien todo subsiste; y en Él mismo se manifiesta históricamente esta unidad.

No obstante, la cuestión metafísica acerca de la evolución ha de responderse diversamente según la relación ontológica de *lo nuevo*, que se ha producido con la causa intramundana que le precede (origen). Por tanto, de un lado, si lo aparecido es substancialmente nuevo o incluso esencialmente superior, la cuestión ha de plantearse de forma radicalmente distinta de como se plantearía si lo nuevo pudiera entenderse como una diversa combinación espacio-temporal, físicamente producible, de lo ya existente. La cuestión sólo se plantea con certeza teológica y filosófica en el caso de la evolución del hombre, y con algún grado de certeza cuando se trata del paso de lo puramente material a la biosfera. Rahner dice que dentro de la biosfera en cuanto tal no hay seguridad de que la pregunta haya de plantearse así.

Por otro lado, ya hemos visto que Rahner considera el realizarse o llegar-a-ser intramundano como autotrascendencia. Así que, según el principio metafísico de causalidad, este superarse a sí mismo sólo es posible en virtud de la dinámica del Ser absoluto, que es al mismo tiempo lo más íntimo de la causa intramundana y lo más distinto del ente finito que ejerce la causalidad. Este Ser absoluto constituye el ente activo no sólo (por la conservación y el concurso divino) como una mera existencia estática, sino también en su autotrascendencia activa en cuanto tal, que es a la vez la realización de su propia esencia y la producción de *lo*

*nuevo*. Lo nuevo, en cuanto es más que el agente productor, es a la vez obra de la causa intramundana y de la causalidad trascendente del Ser absoluto. En esta experiencia trascendental se da inmediatamente una autotranscendencia hacia lo que es más en virtud del Ser absoluto, la cual puede legitimarse en virtud del Ser absoluto como concepto metafísicamente válido.

La procedencia intramundana de un ente a partir de otro y la diferencia esencial ontológica entre dos entes, el causado y su causa natural, se implican. Según sea el grado de diferencia ontológica (que puede ir desde una simple reagrupación espacio-temporal de la materia hasta la producción de algo esencialmente nuevo), la dinámica divina que produce el realizarse en cuestión, recibe nombres distintos. Solo cuando se trate de algo esencialmente nuevo podrá hablarse de una intervención creadora de Dios. Pero esta intervención creadora no se debe entender como una acción complementaria venida desde fuera, la cual añadiera algo nuevo a un ser ya existente que se comportaría en forma pasiva, sino como producción de la autotranscendencia en la causa intramundana de donde procede lo nuevo. La procreación activa de los padres y la acción de Dios no están yuxtapuestas, sino compenetradas. Esta compenetración es posible porque la causalidad divina constituye la profundidad ontológica trascendente de la eficiencia de la creatura.

Rahner concluye este trabajo sobre la evolución con unas interesantes y novedosas reflexiones sobre «El hombre dentro de la biosfera evolutiva». En ellas, Rahner admite que el hombre, en cuanto persona espiritual, procede evolutivamente de la biosfera. Según él, la procedencia del hombre a partir del mundo material y biológico es permanente. Esta inserción del hombre en el mundo material, que va más allá de una simple y mutua causalidad eficiente, plantea de una manera nueva la antigua cuestión de la *pluralidad de formas* en el hombre. De ahí que Rahner se pregunte: ¿la emergencia del hombre desde la biosfera significa que en él se dan todavía los principios de la biosfera configuradores de las unidades espaciotemporales? El concepto formal de *autotranscendencia* no dice nada acerca de este punto. La explicación de la teología tradicional, según la cual el alma espiritual es también principio de la vida vegetativa y animal, no excluye ciertamente que esto pudiera efectuarse por el hecho de que ciertas realidades parciales existentes ya en la biosfera en cuanto tal quedaran asumidas teleológicamente en una substancia superior. Además, como advierte Rahner, la relación entre el alma espiritual y estas *formas* subordinadas no tiene por qué estar necesariamente en contradicción con la teoría tomista de la unicidad de la forma en un ser nuevo como el hombre, que constituye una sola substancia, si se entiende que la única forma superior, desde su fondo plurivalente, actualiza la antigua forma parcial.

Si tal pluralidad en las formas espaciotemporales dentro del hombre se puede concebir de alguna manera como herencia de la biosfera, entonces el antiguo problema de la multiplicidad de formas en el hombre se hace de nuevo acuciante, pues se plantea luego el problema de si en los fenómenos humanos se dieron o se dan rasgos que, siendo compatibles con la naturaleza del hombre, no presentan todavía aquella perfección a que tiende el hombre, en cuanto está aún *haciéndose* (*werden*). Y la teología, con tal se defienda que la auténtica esencia del hombre como espíritu personal abierto a la infinitud ya no puede superarse, pues en la gracia y la encarnación ha alcanzado ya una cumbre absoluta, nada tiene que objetar contra la idea de una ulterior historia del hombre en su biosfera.

En el mismo *Sacramentum Mundi*<sup>760</sup>, Rahner desarrolla también el aspecto teológico del concepto «Hominización». Allí, ya en las «Observaciones previas», habla de un salto cualitativo exigido por los hechos, de una autotrascendencia bajo la dinámica de la conservación y la cooperación divinas, que sostienen desde dentro el devenir activo de la creatura. Aunque el hombre proceda de un acto de autosuperación, sin embargo, la dinámica de la cooperación divina requerida para ello tiene absolutamente el carácter de una *nueva creación* inmediata por parte de Dios. Este salto cualitativo es posible por hallarse la creatura situada dentro de la dinámica divina, que sostiene desde dentro su ser en medio de su propio realizarse activo.

Y en su «Consideración sistemática», Rahner deja claro que Dios sustenta a la creatura como ente en realización desde su núcleo más íntimo, también en su hacerse, en la tendencia al propio desarrollo y a la propia superación. En el fondo, realizarse significa autosuperación activa, en la que Dios (como fundamento y meta) no sólo mueve a la creatura desde fuera, sino que también le capacita para moverse a sí misma. Pues, el mundo, también en cuanto forma un todo, está movido por Dios hacia un fin que es la consumación del espíritu creado, el cual integra en sí mismo la materia, elevándola a su perfección definitiva. La hominización designa aquel proceso en la naturaleza por el que el mundo se halla a sí mismo en el hombre y es confrontado espiritualmente con su origen y su fin. Es la posibilidad de autosuperación dada por la causalidad trascendente de Dios, y en virtud de esa causalidad surge algo substancialmente nuevo que *in se subsistit* (es decir, que sin mengua de su función como principio de una forma espacio-temporal, supera constantemente esa función, precisamente en cuanto espíritu). Así que la acción divina que hace posible eso es una creación inmediata. En efecto, Dios constituye algo que implica una nueva subsistencia.

Asimismo, Overhage también en la misma entrada «Hominización» de *Sacramentum Mundi*<sup>761</sup> explica los aspectos científicos que este concepto conlleva, y que creemos interesante recordar aquí, como fundamento de la hominización evolutiva y del salto cualitativo que Rahner entonces presupone basándose en los hechos, y a la vez reflejo de sus argumentos teológicos. El hombre presenta indudablemente una estructura externa de mamífero emparentada con la de los primates superiores. Sin embargo, como advierte Overhage, la hominización no se reduce a la génesis de una especie más compleja de mamíferos. Aun después de investigar el origen de este parentesco, universalmente admitido, y de hallar ciertas formas morfológicamente intermedias de primates, atestiguadas por fósiles; subsiste todavía el problema crucial, es decir, el de la génesis de un tipo de vida completamente nuevo, con lenguaje y comportamiento espiritual.

Se reconoció pronto la magnitud y dificultad de la misión que se plantea a una teoría causal de la hominización, se va perdiendo la esperanza de hallar solo en la esfera de lo puramente morfológico un criterio decisivo para la distinción entre animal y hombre. Según parece, lo espiritual no se traduce en lo morfológico de tal modo que en cada caso las ciencias naturales puedan demostrar empíricamente que una determinada estructura es humana.

---

<sup>760</sup> Cfr. RAHNER 1968-1969, II, cols.754-761.

<sup>761</sup> Cfr. OVERHAGE 1968-1969.

Como hemos ya tratado, en los modos de comportamiento de los animales, en particular de los primates, se descubren muchos rasgos que se hallan también en el hombre (aunque no son específicamente humanos): la inteligencia práctica de la percepción de relaciones en el plano sensitivo; la percepción de la forma con abstracción sensorial o preconceptual; la comunicación inarticulada de experiencias; la representación central del espacio acompañada de actividad gráfica en el ámbito de las representaciones, que no es efecto de la simple motricidad; el análisis objetivante del medio ambiente; la capacidad de aprender, de formación y utilización de experiencias; las diferencias sociales fundadas en el sexo; la vida en familia; el sentido del ritmo; la facultad de componer y transponer; la comunicación mediante símbolos cuantitativos, etc. Estas y otras disposiciones psíquicas fundamentales, presupuestos de un comportamiento espiritual, junto con la debilitación de las líneas morfológicas divisorias entre hombre y animal, refuerzan la idea de una procedencia evolutiva del cuerpo humano a partir de un grupo de primates anteriores en el tiempo.

Siempre se ha tropezado con una discontinuidad cualitativa. Ninguno de los modos de comportamiento cultural del hombre se da con su complejidad total en otros individuos de la naturaleza, ni en su estructura puede derivarse totalmente de la esfera social del animal. En este punto, pues, se da un *salto* en la evolución, un cambio de estado, es decir, de la aparición de propiedades completamente nuevas durante la evolución de la vida o de un punto crítico en la evolución orgánica. Esto pone claramente de relieve la discontinuidad entre el comportamiento animal y el humano. Por lo tanto, no se puede establecer una serie filogenética segura de formas fósiles sucesivas que descubriera el camino seguido por la hominización, su dirección y ritmo evolutivo, y las etapas morfológicas recorridas. Todavía no se han podido analizar con seguridad los factores causales que dieron lugar a la transformación de un cuerpo de primate en la forma humana.

Por lo tanto, como concluye Overhage, del fenómeno de la hominización no se puede dar una explicación causal válida y segura, ni una idea clara del proceso de este fenómeno evolutivo porque, desde el punto de vista filosófico y teológico, no parece posible llegar a una explicación exhaustiva de la misma (y, por consiguiente, del origen de un ser específicamente nuevo incluso en sentido metafísico, como lo es el hombre) solamente con los métodos científicos empleados por la biología.

### 9.3.2 Principios teológicos fundamentales de la evolución

La actual cosmovisión evolutiva exige, hoy más que nunca, exponer una antropología filosófica y teológica que tenga en cuenta el hecho evolutivo en relación a la creación, la emergencia del ser humano, y también la gracia y la gloria. En este sentido, Rahner dio el primer paso en la fundamentación de esa antropología en cosmovisión evolutiva. Según Rahner, hay dos principios teológicos que fundamentan la evolución. El primero es la *autocomunicación de Dios* a las creaturas como causa final de la evolución. El segundo es la *autosuperación*, denominada también *autotrascendencia activa*, propia de las causas creadas, sostenidas por la acción trascendental divina.

Rahner transforma así la teología clásica de la creación, que era una teología más o menos estática en una teología del realizarse, una teología de la autotrascendencia. El acto creativo de Dios necesita ser entendido no solo como el que hace que el universo exista, sino también como el que hace que el universo se autorrealice. Rahner arguye un dinamismo, que

es verdaderamente intrínseco a la creación, pero que ocurre por el poder creativo del Dios inmanente y siempre a través de las causas creadas.

Denis Edwards<sup>762</sup>, en la reunión del 2005 de la *Karl Rahner Society*, presentaba esta autocomunicación como *el sentido de la creación*, y esta autotranscendencia como *la manera de actuar Dios*. Y concluía su presentación diciendo que el Dios inmanente da a las mismas creaturas la capacidad de trascenderse a sí mismas. Para Rahner, hay dos características fundamentales y consistentes de la acción divina. Por un lado, la acción divina es un acto de autocomunicación de Dios. Por otro lado, esta acción divina obra dinámicamente por medio de la autotranscendencia de las creaturas. Estos dos aspectos de la acción divina están mutuamente interrelacionados. Es Dios mismo con su autocomunicación que capacita la autotranscendencia de las creaturas. Pero sin que la acción divina y la acción creatural estén en competición. La acción de Dios capacita la causa y el efecto de las creaturas. La acción de Dios, entendida como autocomunicación divina (*divine self-bestowal*) y autotranscendencia creatural, caracteriza no solo la *creación*, la *gracia* y la *encarnación*, sino también la *consumación final* de todas las cosas en Cristo.

Pero veamos ya, cómo presenta el propio Rahner estos dos principios fundamentales en su *Curso fundamental sobre la fe* de 1976.

*a. Principio de autocomunicación divina*

Rahner trata de este principio en el grado cuarto de su *CFE*, sobre «El hombre como evento de la comunicación libre y gratuita de Dios mismo», y lo introduce así:

Cuando hablamos de la comunicación de Dios mismo, no podemos entender esta palabra como si Dios en una cierta revelación dijera algo *sobre* sí mismo. El término *autocomunicación divina* (*Selbstmitteilung Gottes*) quiere significar que Dios, realmente, en su realidad más auténtica se hace el constitutivo más íntimo del hombre mismo. Se trata, pues, de una autocomunicación óptica de Dios. Además –y este es el otro aspecto de un posible malentendido– este «óptica» no puede entenderse en un sentido meramente objetivista y cósmico. Una autocomunicación de Dios como misterio personal y absoluto al hombre en cuanto esencialmente trascendente, significa de antemano una comunicación al hombre como ser espiritual y personal<sup>763</sup>.

Nótese que, teniendo en cuenta el contexto *humano* de este cuarto grado del *CFE* y de lo que acabamos de transcribir sobre los dos aspectos que excluye el carácter *óptico* de la autocomunicación divina, las afirmaciones de Rahner que hemos transcrito y transcribiremos en esta sección han de leerse como atribuidas a la autocomunicación de Dios a los seres humanos. Con todo, a través de ellos como procedentes evolutivamente de la biosfera, cabe también ver sus repercusiones en el mundo biológico y aun físico. Por supuesto que Rahner

---

<sup>762</sup> Cfr. EDWARDS 2006, 361.

<sup>763</sup> RAHNER 1976, 122-123: “Wenn wir von Selbstmitteilung Gottes sprechen, dürfen wir dieses Wort nicht so verstehen, als ob Gott in irgendeiner Offenbarung etwas *über* sich selber sagen würde. Das Wort «Selbstmitteilung» will wirklich bedeuten, daß Gott in seiner eigensten Wirklichkeit sich zum innersten Konstitutivum des Menschen selber macht. Es handelt sich also um eine *seinshafte* Selbstmitteilung Gottes. Allerdings darf dieses «seinshaft» -das ist die andere Seite eines möglichen Mißverständnisses- nicht in einem bloß objektivischen, gleichsam gegenständlich-sachhaften Sinn verstanden werden. Eine Selbstmitteilung Gottes als des personalen, absoluten Geheimnisses an den Menschen als das Wesender Transzendenz meint von vornherein eine Mitteilung an ihn als geistig personales Wesen”.

no excluye aquí ninguna de las afirmaciones publicadas ocho años antes en *Sacramentum Mundi*, explícitamente sobre *Evolución*. (Véanse, en la sección anterior, especialmente los párrafos dedicados a «La problemática teológica y ontológica de la causalidad de la evolución»).

En este mismo contexto «humano» del cuarto grado del *CFF* subraya Rahner, poco después, que en esta autocomunicación divina «el donador mismo es el don», y deduce las consecuencias que ello tiene:

La autocomunicación divina, en la que Dios mismo se hace principio constitutivo del ente creado, sin perder por ello su absoluta autonomía óptica, ejerce, naturalmente, efectos *divinizantes* en el ente finito en el que se produce tal comunicación, efectos que, como determinaciones de un sujeto finito, han de concebirse a su vez como finitas y creadas. Pero, lo peculiar de dicha autocomunicación es que significa una relación entre Dios y el ente finito que puede y debe entenderse en analogía con una causalidad en la que la causa se convierte en principio constitutivo de lo causado mismo<sup>764</sup>.

Rahner defiende, pues, ya que Dios en su más propia realidad es el don mismo, entonces quizá pueda hablarse de una relación formal de causalidad<sup>765</sup>, y no de una causalidad eficiente. Esa causalidad formal interna ha de pensarse de manera que conserve en sí su propia esencia absolutamente intacta y con libertad. Así, la esencia óptica de la autocomunicación de Dios no se pierde en esta comunicación. Entonces, en la autocomunicación de sí mismo, Dios en su ser absoluto se comporta a manera de causalidad formal con el ente creado, es decir, que originariamente Él no produce y suscita algo distinto de sí mismo en la creatura, sino que comunicándose, convierte su propia realidad divina en constitutivo de la consumación de la creatura. Según Rahner, ésta es una legitimación ontológica de la autocomunicación divina, que se da en la experiencia trascendental de la referencia de cada ente finito al Ser absoluto<sup>766</sup>. Así, la constitución sobrenatural de la trascendentalidad del hombre por la comunicación ofrecida de Dios mismo es una modalidad de su originaria y atemática condición de sujeto<sup>767</sup>.

*b. Principio de autosuperación o autotranscendencia activa*

Rahner trata de este principio en el grado sexto de su *CFF*, sobre Jesucristo, en el contexto de «La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo». Resumamos lo esencial de su claro y sencillo razonamiento, en estos tres párrafos:

---

<sup>764</sup> Ibid., 126-127: “Natürlich hat diese göttliche Selbstmitteilung, in der sich Gott selbst zum konstitutiven Prinzip des geschöpflichen Seienden macht, ohne dadurch seine absolute seinshafte Selbständigkeit zu verlieren, *vergöttlichende* Wirkungen in dem endlichen Seienden, an das diese Selbstmitteilung erfolgt, Wirkungen, die als Bestimmungen eines endlichen Subjekts selber als endliche und geschaffene aufgefaßt werden müssen. Aber das Eigentliche dieser göttlichen Selbstmitteilung bedeutet ein Verhältnis zwischen Gott und dem endlichen Seienden, das in Analogie zu einer Ursächlichkeit verstanden werden kann und muß, in der die *Ursache* inneres konstitutives Prinzip des Verursachten selber wird”.

<sup>765</sup> Para una causalidad formal, un ente determinado, un principio de ser es un elemento constitutivo en otro sujeto en cuanto se comunica él mismo a ese sujeto, y no solo en cuanto produce algo distinto de sí que pasa a ser entonces principio constitutivo en lo que recibe tal causalidad.

<sup>766</sup> Cfr. *ibid.*, 126-128.

<sup>767</sup> Cfr. *ibid.*, 135.

Rahner cree que si hay un realizarse, entonces el realizarse en su verdadera esencia y forma no puede entenderse como un mero hacerse otro, donde la realidad pasaría a ser otra, pero no llegaría a ser *más*. El *hacerse* tiene que entenderse como un llegar a *ser más*, como un nacer de más realidad, como consecución activa de una mayor plenitud de ser.

Pero, para Rahner, este *más* no puede pensarse simplemente como añadido a lo anterior, sino que debe ser, no solo lo operado por lo anterior mismo, sino también el propio crecimiento interno de ser. Esto significa que el *hacerse* debe entenderse como autotranscendencia real, como autosuperación, como logro de la propia plenitud. Por lo tanto, esa autotranscendencia activa solo puede pensarse como acontecer por la fuerza de la plenitud absoluta del ser.

Por una parte, esta plenitud de ser ha de pensarse como tan interna a lo finito que esto finito sea capacitado para su autotranscendencia real y activa, y no reciba simplemente de manera pasiva esa realidad nueva como operada por Dios solo. Por otra parte, la fuerza más íntima de la autotranscendencia ha de pensarse a la vez como distinta de este operante finito, de manera que el dinamismo interno al ente finito no puede concebirse en definitiva como constitutivo esencial de lo finito. Este concepto de autotranscendencia activa incluye también la trascendencia hacia lo substancialmente nuevo, el salto a la esencia superior. Cabe recordar aquí que, de acuerdo con Santo Tomás, el orden superior abarca siempre el inferior como permanente en sí. Luego está claro, para Rahner, que lo inferior, por el desarrollo de su realidad y orden propios, prelude y prepara el auténtico suceso de la autotranscendencia<sup>768</sup>.

### 9.3.3 Evolución del mundo material-espiritual y la humanación de Dios

Como hemos visto, en la teoría de Rahner es central la unidad de la creación y su compleción a través del proceso de autotranscendencia activa. Rahner sostiene que, a partir de la perspectiva cristiana, todo lo que existe ha sido creado por Dios. De acuerdo con esto, toda la diversidad observable está unida por similitudes y, de este modo, presenta una unidad, la cual en sí misma, como el mundo, tiene un origen, una autorrealización y un destino. En esta unidad, materia y espíritu no pueden verse como realidades dispares sino, al contrario, como dos aspectos de la misma realidad, aunque cada uno de ellos distinguibles.

Consecuentemente, los humanos presentan la misma unidad donde, como en toda la creación, espíritu y materia solo pueden existir como un todo al unísono. El hombre no es simplemente una combinación temporal de espíritu y materia, sino la unidad que viene antes de la diferencia lógica y fáctica, y la distinción de estos dos aspectos de su ser.

Subyacente al proceso evolutivo, hay un cambio que produce no solo una transformación de lo que ya existe sino, además, un cambio que produce algo nuevo, algo más de lo que había antes. De tal modo que la materia en desarrollo se trasciende a sí misma, llega a ser más con el fin de alcanzar activamente su perfección más rica y completa. Según Rahner, el alma lleva la materia a la perfección conduciendo el cuerpo de la infancia a la vejez. Así, el alma es un sinónimo del principio por el cual trascendemos lo que éramos antes. Además, “la materia, en virtud de su origen y del fin hacia el cual se dirige, debe, después de

---

<sup>768</sup> Cfr. *ibid.*, 185-188.



todo, ser muy *espiritual*, puesto que su creador es Espíritu absoluto y de ninguna manera puede ser la causa de algo que es puramente no espiritual<sup>769</sup>.

Es a través de esta experiencia de la realidad física finita que nos encontramos nosotros mismos con el infinito que la trasciende. Es por medio de esta experiencia inmediata del infinito que nosotros como humanos llegamos a conocernos como materia y espíritu. La materia es la condición de nuestra interacción con lo otro, y así también para la experiencia inmediata del misterio infinito.

A lo largo de CFF, Rahner arguye que en el ser humano, el universo material ha llegado a la conciencia. Por tanto, ahora puede, por primera vez, tener experiencia de sí mismo, y por consiguiente, del misterio infinito de Dios. Rahner ve esencialmente el hombre como el *telos* hacia el cual la historia evolutiva se desarrolla. En él, esta historia continúa, lo trasciende y finalmente alcanza su destino a través de la historia del espíritu humano. Así, con el hombre, el universo llega a la autoconciencia.

La posición particular en la cual los seres humanos se encuentran ellos mismos situados en el cosmos comporta, para Rahner, que su existencia no es el resultado del azar sino al contrario, de un proceso dirigido hacia una meta. Sin embargo, el *Homo sapiens* no representa esta meta, no representa el culmen de la creación, para Rahner, sino que constituye un escalón en el camino hacia la diversidad evolutiva ulterior. Según él, del hecho de que por los seres humanos la autoconciencia entra al mundo y así marca un evento evolutivo esencialmente importante, no se sigue que la evolución termine aquí. En vez de esto, nada obsta a que ésta permanezca continuamente abierta hacia un desarrollo ulterior.

La filosofía tomista únicamente podía considerar a la materia como un momento en orden al espíritu y para el espíritu. Por eso, siempre ha sido entendido lo material como un momento limitado del espíritu. El espíritu, distinguiéndolo de sí mismo, lo pone en causalidad formal como posibilidad de su retornar-sobre-sí. Así que la corporalidad no es algo indiferente al espíritu, sino un momento limitado de la realización del mismo espíritu.

Introducida ya en *Sacramentum Mundi* y en el *Curso fundamental sobre la fe*, la idea del proceso evolutivo del universo, como ser material-espiritual, Rahner estudia en diversos artículos la acción divina en ese proceso, tanto en su creación conjunta, como en su especial entrada en él a través de la Encarnación, como su consumación en Dios de la humanidad y a través de ella, de toda la creación.

Dios es fundamento igualmente inmediato de espíritu y materia. En la creación del mundo, la materia según todo su ser ha de explicarse por reducción al que llamamos Espíritu infinito. Pero ese Espíritu creador y la materia creada no pueden ser tampoco totalmente dispares. Esa materia ha sido creada para el espíritu finito. Un mundo meramente material sería ontológicamente imposible. La materia es, pues, desde su creación un momento hacia el espíritu.

Si lo material no es más que espíritu (léase también ser, acto) limitado, *congelado*, no existe, por tanto, un salto de lo material, autónomo e inmanente a su esencia, hacia la *noosfera*.

---

<sup>769</sup> RAHNER 1983, 36: “daß die Materie vom Ursprung und Ziel her doch sehr *geistig* sein muß, wenn ihr Schöpfer absoluter Geist ist und gar nicht Ursache von etwas sein kann, das schlechthin geistlos ist”.

Pero una tal deslimitación de lo material puede realizarse en el espíritu, sobre todo allí donde este espíritu penetra en la materialidad diferenciándola de sí y asumiéndola en sí mismo como momento de su propia espiritualización de su retorno-a-sí-mismo, es decir, en el hombre. Y lo *descongelado* es la realidad espiritual de lo material, que es un momento en el espíritu y en su propia plenitud de ser. Con esto, puede decir la filosofía tomista que el *anima intellectualis* es *per se ipsam* forma y acto de la *materia prima*.

La irrupción intramundana de Dios corresponde al origen del universo. Allí es donde encontrará una acción verdaderamente categorial divina por la que comienza a existir un mundo material orientado ya desde entonces hacia el hombre y –supuesto el plan de elevación de ese hombre– estaba dirigido por un *existencial sobrenatural*.

Dios crea creaturas, que son *capax Dei*, capaces de recibir la vida de Dios por la gracia como su propia realización. Como ya hemos visto, Rahner rehusa que la presencia creativa de Dios en las creaturas pueda entenderse simplemente bajo el modelo de la causalidad eficiente. Este modelo está basado en la relación entre seres finitos que son distintos de otro ser previo a la relación causal.

Rahner encuentra en la teología de la gracia un modelo mejor para entender la naturaleza de la inmanencia de Dios en la creación. Por la gracia, Dios se nos da libremente como nuestra realización. Esto no puede ser entendido simplemente como causalidad eficiente por la que una entidad finita consigue un efecto en otra. Es mejor entenderlo como causalidad cuasi-formal, por la que Dios, mientras permanece radicalmente trascendente, realmente determina nuestro ser.

Sobre la base de que la creación es única y que la única historia de la creación apunta hacia la autocomunicación divina, Rahner propone que la característica innata de la gracia divina es una analogía apropiada para caracterizar la relación fundamental que tiene Dios con el mundo en general: lo que es cierto de la gracia es siempre válido “de una manera análoga para la relación entre el Ser absoluto de Dios y el ente que se origina de Él”<sup>770</sup>. Esto significa que Rahner puede decir que la inmanencia creativa de Dios en el mundo es de tal naturaleza que “la realidad del mismo Dios se comunica [al mundo] como su determinación suprema”<sup>771</sup>.

En la visión rahneriana, la creación está dirigida intrínsecamente hacia la autocomunicación divina. El universo emerge en el proceso de autocomunicación de Dios. Y la autocomunicación de Dios, como lo absolutamente trascendente, “es el factor más immanente en la creatura”<sup>772</sup>.

Recordemos como Rahner, ya en 1961 a propósito de la afinidad entre espíritu y materia, comentaba que en la Encarnación el Logos se hacía eternamente material, y esto

---

<sup>770</sup> RAHNER 1983, 44: “in analoger Weise für das Verhältnis zwischen dem absoluten Sein Gottes und dem von ihm herkünftigen Seienden”.

<sup>771</sup> RAHNER 1970, 237: “[zur Welt] der die Wirklichkeit Gottes selber als ihre höchste Bestimmung mitgeteilt wird”.

<sup>772</sup> RAHNER 1967, 601: “ist das Immanenteste an der Kreatur”.

permitía dar una especial definición de la materia (véase hacia el final del §9.2.1 y en la nota 731).

En la consumación escatológica del mundo, lo material (aunque transformado) permanece formalmente en el universo. Esa materialidad consumada ha de ser un momento en la consumación del espíritu y no algo junto a ella. En la auténtica concepción cristiana, el espíritu busca y encuentra su propia consumación gloriosa en la consumación de lo material. Atendiendo a su origen y a su término, el hombre es espíritu en el mundo (*Geist in Welt*).

#### 9.3.4 Reacciones a la concepción global de Rahner sobre la evolución

La visión rahneriana que acabamos de exponer ha interesado en gran manera a muchos científicos que estudian el proceso evolutivo. Entre ellos, encontramos al jesuita y biólogo alemán Oliver Putz, que explica cómo, de acuerdo con la teoría de Rahner, la unidad de materia y espíritu ha de verse como dos aspectos de la misma realidad. Ahora veremos cómo Putz simpatiza con el concepto rahneriano de autosuperación, como emergencia de la materia al espíritu, que llega a nuestra realidad trascendental, y los problemas que sugiere como científico a las tesis de Rahner sobre la centralidad humana y la tendencia de la evolución hacia ella.

Según comenta Putz, los sistemas naturales son peculiares por el hecho de que poseen nuevas propiedades que no pueden ser deducidas ni incluso a partir de la comprensión más completa de sus partes. Cada vez que dejamos un nivel de análisis para pasar al siguiente grado de complejidad, encontramos que el sistema del nivel más alto es simplemente mayor que la mera suma de las partes que lo constituyen.

Por razones obvias, los biólogos han invocado repetidamente el fenómeno conocido como *emergencia* para explicar la existencia de conceptos, de lo contrario, difíciles de alcanzar, tales como *vida, mente, autoconciencia*. Sin embargo, como observa Putz<sup>773</sup>, lo que hace que la materia inerte llegue a ser viva permanece aún una cuestión abierta. Es decir, podemos describir las características de sistemas vivos, pero no podemos identificar cambios en su composición material que sugieran una diferencia específica antes y después de la muerte de un organismo.

El emergentismo materialista (reduccionista) presupone que el hombre viene de la materia inanimada. Luego, razona Putz, presentado en su forma materialista, el emergentismo simplemente contradice el principio metafísico de causalidad, el cual afirma que ninguna realidad puede producir nada que no contenía antes.

Putz defiende que la noción descriptiva de la emergencia de nuevas propiedades en sistemas en desarrollo, como es entendida por los científicos, está fenomenológicamente de acuerdo con la autotranscendencia activa de Rahner. La perspectiva rahneriana ofrece un mecanismo metafísico en que toda la materia está orientada en su evolución hacia el espíritu.

Para él, la metafísica de Rahner proporciona así, un mecanismo para la emergencia que la ciencia, debido a la naturaleza de su metodología, no puede suministrar. La autotranscendencia activa explica suficientemente bien cómo la materia inerte puede llegar a

---

<sup>773</sup> Cfr. PUTZ 2005, 89, nota 6.

ser viva sin invocar el vitalismo del s.XIX. No es simplemente que la vida se injerta en un nivel particular de complejidad del sistema, pues ha estado siempre ahí ya que la materia está viva como *espíritu congelado*. Mejor dicho, la materia en una autotranscendencia activa alcanza una mayor proximidad a heredar su ser espiritual.

Para Putz, el concepto rahneriano de autotranscendencia activa incluye la noción de evolución como un proceso continuo en el que algo nuevo emerge (incluidas las nuevas especies biológicas).

Además, Putz ve que para Rahner el desarrollo de la materia hacia la autoconciencia tiene una direccionalidad clara, intrínseca a la evolución del mundo. Y en relación a esto, señala que, recientemente, los estudios científicos sugieren una direccionalidad en sistemas biológicos (y también no biológicos) hacia una mayor complejidad, a partir de la cual la conciencia puede finalmente emerger<sup>774</sup>. Pero ve que Rahner defiende “una dirección evolutiva que lleva inevitablemente a los seres humanos, y (en el *Curso fundamental sobre la fe*) insiste además en que las ciencias naturales deberían reconocerlo. Sostiene que, si el hombre aparece como producto de la naturaleza en un momento concreto, entonces en él la naturaleza vuelve en sí. Si es así, continúa Rahner, la naturaleza tiene que estar simplemente dirigida hacia el ser humano en primer lugar, y puesto que el *azar* no es un concepto significativo en ciencia, la ciencia debería aceptar el hecho de que la evolución del hombre ha sido intencionada y querida”<sup>775</sup>.

Putz comenta que esta línea de razonamiento de Rahner parece una prueba ontológica, en la que simplemente presupone que es en el ser humano que la naturaleza vuelve en sí. Pero por otra parte, sobre la cuestión urgente de cómo un proceso puede ser a la vez dirigido y libre, Putz dice que es aquí donde el concepto de Rahner de *Ser absoluto* como la fuerza intrínseca de la autotranscendencia activa del mundo ofrece una solución. El *Ser absoluto* (incompreensible) garantiza que el proceso emergente permanezca *abierto* en todo momento. En esta direccionalidad hacia el espíritu, la materia puede alcanzar un número infinito de estados emergentes, todos englobados en el concepto de *Ser absoluto*.

Putz dice que la mayoría de los científicos están de acuerdo con Rahner en que fue en el hombre moderno, es decir, en el *Homo sapiens*, que la autoconciencia emergió por primera vez. Sin embargo, descubrimientos paleontológicos recientes<sup>776</sup> sugieren la existencia de la conciencia de sí en otras especies de homínidos distintas a la nuestra, como es en los neanderthales. Los estudios sobre los grandes simios que presentó Gordon Gallup<sup>777</sup> pretenden dar ulteriores evidencias para la asunción de que la autoconciencia se desarrolló no

---

<sup>774</sup> Cfr. KAUFFMAN 1993.

<sup>775</sup> PUTZ 2005, 100-101: “a direction of evolution that leads inevitably to human beings, and he further insists that the natural sciences would have to agree (cfr. RAHNER 1976). He maintains that if man appears especially as a product of nature at a particular point in time, then nature has come to itself in man. If so, he continues, nature has to be simply directed toward man in the first place, and since *chance* is not a meaningful concept in science, science would have to accept the fact that the evolution of man was intended and wanted”.

<sup>776</sup> Cfr. BOYD & SILK 1997.

<sup>777</sup> Cfr. GALLUP 1970.

solo en el *Homo sapiens*, sino también en especies de simios recientes<sup>778</sup>. Además, Diana Reiss y Lori Marino<sup>779</sup> descubrieron en 2001 que también hay un tipo de delfines que parecen ser capaces de reconocerse a sí mismos en un espejo, aunque esto no prueba que tengan conciencia refleja. En resumen, estos casos de convergencia cognitiva evolutiva parecerían mostrar que la conciencia de sí y la autoconciencia no se fundan solo en el linaje homínido.

Por nuestra parte, creemos que para Rahner, que parte de su concepción teológica del ser humano como dotado de una *autoconciencia* que le permite trascenderse hasta ser *capax Dei*, esos experimentos de reacción ante el espejo no deciden filosóficamente el problema. Y, basado en la opinión común de los científicos, piensa que el científico habría de sorprenderse de que, a través de ese mecanismo darwiniano *caótico*, el progreso evolutivo haya podido llegar hasta los seres humanos, la única especie verdaderamente autoconsciente. Y si en el mecanismo puramente científico y caótico no existe tal direccionalidad, se habría de buscar como intencionada y querida al nivel teológico-personal que está sustentando metafísicamente la autosuperación. No faltan en la teología contemporánea conceptos, como el de «el Logos como atractor cósmico» (por analogía con «el atractor extraño, propio de los sistemas dinámicos»), ni en la tradición cristiana principios teológicos equivalentes, como el de que «el ser humano fue creado a imagen y semejanza de Cristo»<sup>780</sup>. Concluyamos con las palabras mismas de Putz:

En conclusión, el concepto de autotrascendencia activa de Rahner como el principio metafísico subyacente del proceso evolutivo es una aproximación muy útil para mediar en el diálogo entre la teología católica y la biología evolutiva. La mayoría de los principios centrales de ambas disciplinas quedan comprendidos en la teología de Rahner. Más aún, su teología presenta un excelente punto de partida para posteriores investigaciones. Por ejemplo, la creatividad que está presente dentro del proceso evolutivo apunta hacia la diversidad como aspecto central de la autocomunicación de Dios. La autoconciencia ha evolucionado más de una vez, la diversidad biológica identificada por la Biología es asombrosa, y si consideramos la en absoluto insignificante posibilidad de surgimiento de vida en otros planetas, se verá claro que la diversificación tiene que ser un mecanismo intrínseco de la autotrascendencia del mundo<sup>781</sup>.

Según el teólogo americano Theodore Kepes<sup>782</sup>, Rahner entiende la evolución de la relación espíritu-materia en tres diferentes momentos de un mismo proceso de desarrollo:

---

<sup>778</sup> (a) Cfr. WHITEN, GOODALL, MCGREW *et al.* 1999; (b) Cfr. AURELI 2000; (c) Cfr. DE WAAL 2001.

<sup>779</sup> Cfr. REISS & MARINO 2001.

<sup>780</sup> Cfr. DONCEL 2014, 160 y 161, respectivamente.

<sup>781</sup> PUTZ 2005, 101: “In conclusion, Rahner’s concept of active self-transcendence as the underlying metaphysical principle of the evolutionary process is a very helpful approach to mediate a meaningful dialogue between Catholic theology and evolutionary biology. Most of the main tenets of both disciplines are inclusively encompassed by Rahner’s theology. Moreover, his theology presents an excellent venture point from which further investigations can be launched. For example, the creativity that is present within the evolutionary process points toward diversity as a central aspect of God’s self-communication. Self-consciousness evolved more than once, the biological diversity identified by the biological sciences is staggering, and if we consider the not at all insignificant possibility of life to evolve on other planets, it becomes clear that diversification must be an intrinsic mechanism of the world’s selftranscendence”.

<sup>782</sup> Cfr. KEPES 2006, 9.

origen, transformación y consumación. En el origen, esta relación es la única, infinita y absoluta realidad de Dios. Es desde Dios que el ser creado emerge; es por Dios que el ser es transformado en vida autoconsciente; y es la conciencia del ser trascendente de Dios, entre las profundidades inmanentes del propio ser, que provoca el dinamismo de la autotranscendencia activa que mueve la humanidad hacia el fin último, que es Dios. Para Rahner, la consumación final de la relación espíritu-materia ocurre cuando el universo en evolución obtiene su plena potencialidad para recibir el ofrecimiento de la gracia de Dios.

Puesto que la relación espíritu-materia se experimenta como una unidad dentro de la conciencia humana, y ya que ésta tiene su origen en Dios, Rahner concluye que la relación espíritu-materia tiene que existir también como una unidad en Dios, quien es su fuente. Por tanto, existe una unidad esencial espíritu-materia en su origen. Para Rahner, esta relación comienza su largo recorrido evolutivo en el momento de su creación por Dios. Rahner mantiene que esta relación existe como una unidad ya en su origen, de ahí que también afirme que ésta existe como una realidad unificada a través de su trayecto evolutivo desde el comienzo hasta el final del tiempo, pues es eterna en el Logos, como hemos visto antes.

Así, la relación espíritu-materia emerge de Dios a la existencia como una realidad unificada y permanece así durante su desarrollo evolutivo. Según Kepes, la naturaleza de esta relación es entendida plenamente solo en el contexto de la cristología rahneriana: en la correlación y afinidad que presenta entre cristología y evolución. La tesis central de Rahner es: Dios está presente y activo en este mundo.

Kepes comenta cómo, según Rahner, la encarnación, la vida, la muerte, la resurrección y la ascensión de Jesucristo marcan el punto final del desarrollo evolutivo entero de la relación espíritu-materia. De este modo, la Encarnación aparece como el inicio necesario y permanente de la divinización del mundo como un todo. Para Rahner, también Dios ha llegado a ser una realidad que se caracteriza por la relación espíritu-materia, y como tal existe desde toda la eternidad con un componente material.

En efecto, Dios es el futuro absoluto. Rahner ve el futuro absoluto como la autocomunicación de Dios. Esto es la consumación de la creación. El cristianismo proclama que el autorrealizarse (*werden*) del universo terminará, no en vaciamiento, sino en la autocomunicación divina, que para los seres humanos será ofrecida como *visión beatífica* y para el resto del universo como *divinización*. Este futuro absoluto es ya un elemento constitutivo del despliegue del universo. Dios viene hacia nosotros como nuestro futuro absoluto, que somos libres de aceptar. Éste apunta a la plenitud de la realidad, que no viene solo hacia nosotros sino que también es “el fundamento del dinamismo hacia el futuro”<sup>783</sup>.

Ciertamente, un mundo puramente material solo sería en sí mismo capaz de causar su propia consumación en cuanto relacionado con la historia humana, ya que es incapaz de querer su propio fin, dada la falta de su propio desarrollo espiritual.

Ya vimos cómo Rahner distinguía la consumación en inmanente y trascendente en el volumen VIII de *Schriften zur theologie*. La consumación inmanente (*immanente Vollendung*) Rahner la define como “la que resulta de la estructura esencial inmanente del ser que se

---

<sup>783</sup> RAHNER 1965, 80: “Grund der Zukunftsdynamik”.

consume”<sup>784</sup>. Ésta contrasta con su concepción de la consumación trascendente (*transzendent Vollendung*), que la describe allí como aquella “que venga *de fuera* e, independientemente de su acontecer mismo, se otorgue a lo acontecido”<sup>785</sup>. Concluimos con las palabras mismas de Kepes:

Puesto que este estudio llega a su fin, creo que ha mostrado que la integración de Rahner de evolución y teología proporciona una viable y más que adecuada consideración de la naturaleza del universo y su desarrollo evolutivo. Esta conclusión está basada en los resultados de un estudio enfocado en los trabajos de Rahner en la medida en que consiste en una integración de la teología y la evolución, que se fundamenta en su comprensión de la unidad de espíritu y materia. La adecuación de esta integración ha sido parcialmente afirmada evaluando su habilidad para responder a varios retos importantes planteados por la interpretación no teísta de la evolución de Daniel Dennett. Este artículo ha mostrado que la unificada comprensión de espíritu y materia puede además proporcionar el modo para una mayor y mejor relación complementaria entre teología, filosofía y las ciencias naturales y sociales. Y así, haciéndolo se ha contribuido a un muy modesto primer paso hacia el desarrollo de una cosmovisión más comprensiva y unificada<sup>786</sup>.

#### 9.4 El influjo de Teilhard de Chardin en Rahner

Recordando que Hegel definía el hombre como un ser transicional, física y espiritualmente, observamos que Rahner también sitúa el hombre en la interficie entre materia y espíritu<sup>787</sup>. En este punto, Rahner hace referencia explícita a Teilhard de Chardin en sus *Escritos de Teología*<sup>788</sup>, puesto que éste es uno de los temas centrales que recorre toda la obra de Teilhard, como ya vimos.

En una concepción similar a la de Teilhard de Chardin, Rahner ve la evolución no como una serie sin meta de adaptaciones aleatorias, sino como el progreso sistemático orientado hacia Dios como su meta final. Esta naturaleza teleológica de la evolución vale para los niveles más bajos del desarrollo material. Éstos alcanzan su culminación con la emergencia del hombre, que es a la vez la emergencia del espíritu.

---

<sup>784</sup> RAHNER 1967, 597: “die... rein von ihm selbst her gezeitigt Ergebnis darstellt”.

<sup>785</sup> *Ibidem*: “die *von außen* käme, gleichsam unabhängig vom Geschehen selbst dem Geschehenden verliehen”.

<sup>786</sup> KEPES 2006, 23: “As this study is brought to a close, I believe it has shown that Rahner’s integration of evolution and theology provides a viable and more adequate account of the nature of the universe and its evolutionary development. This conclusion is based upon the results of a focused treatment of Rahner’s work in so far as it consists of an integration of theology and evolution that is grounded in his understanding of the unity of spirit and matter. The adequacy of this integration has been partially affirmed by assessing its ability to respond to several important challenges raised by Daniel Dennett’s non-theistic interpretation of evolution. This paper has shown that Rahner’s unified understanding of matter and spirit can indeed provide the means for a better and more complementary relationship between theology, philosophy, and the natural and social sciences. And in so doing it has contributed a very modest first step toward the development of a more comprehensive and unified worldview”.

<sup>787</sup> Cfr. RAHNER 1962a.

<sup>788</sup> Cfr. RAHNER 1965, 190.

Creemos que Rahner se inspira bastante en Teilhard de Chardin en sus reflexiones filosófico-teológicas sobre una concepción evolutiva global. Doncel<sup>789</sup> explica en primera persona cómo Rahner recibió el primer influjo de Teilhard, a través de una conferencia del Dr. Pohl en Innsbruck en el 1960 sobre Teilhard de Chardin con ocasión de la publicación en alemán de su obra *El fenómeno humano*<sup>790</sup>.

Años más tarde, Rahner conoce un poco más el pensamiento y las obras de Teilhard y puede emitir entonces un juicio crítico sobre ellas. Así, por ejemplo, aludiendo a su idea de autosuperación esencial, dice Rahner en una nota: “Un razonamiento análogo, aunque desarrollado desde un punto de vista distinto, se encuentra en *El fenómeno humano* de Teilhard de Chardin”<sup>791</sup>. Por lo tanto, podemos decir que Rahner fue adquiriendo un cierto conocimiento y aceptación de la obra de Teilhard de Chardin.

El teólogo australiano Denis Edwards<sup>792</sup> defiende que Rahner tomó de Teilhard la relación entre el *Punto Omega* de la evolución y Jesucristo, que desarrolló, especialmente en *Lo Crístico*<sup>793</sup> y *El corazón de la materia*<sup>794</sup>. Edwards argumenta que Rahner converge en tres aspectos de la cristología de Teilhard: la visión de la unidad de Creación y Redención en la teología de la autocomunicación divina, su cristología evolutiva con la autotranscendencia activa y su visión de la resurrección como el inicio de la transformación deificadora de toda la creación. Así, en un magnífico artículo Edwards muestra cómo Rahner desarrolla la visión de Teilhard en los aspectos fundamentales de su cristología.

Teilhard describe cómo su descubrimiento personal de la evolución le permitió comenzar a ver cómo “la materia es la matriz del espíritu y el espíritu es el más alto estado de la materia”<sup>795</sup>. La evolución ahora toma la forma de un movimiento hacia una convergencia global y una unión de lo humano hacia el *Punto Omega*, que es irreversible. Teilhard vio el universo, el mundo entero de materia, como en proceso de llegar a ser, plenamente personalizado en el *Punto Omega*.

Así es como Teilhard refleja en su vida la emergencia de lo crístico. El amor de Cristo penetró todo el universo. Teilhard tiene una visión de Dios no simplemente como el «Dios que está arriba», sino como el «Dios que está delante», el Dios que lleva todas las cosas a su completitud en Cristo. La encarnación de Dios en Jesucristo revela un Dios que está radicalmente implicado con la materia. El Cristo Resucitado está en la obra de la Creación entera. Ve la presencia de Cristo en todas las cosas. Luego, ve lo cósmico y lo crístico no solo como convergente, sino como uno:

---

<sup>789</sup> Cfr. DONCEL 2008, 140-141.

<sup>790</sup> Cfr. TEILHARD DE CHARDIN, *Œuvres*, I.

<sup>791</sup> RAHNER 1970, 230, nota 5: “Ein ähnlicher Gedankengang, wenn auch von einer anderen Ausgangsposition her entwickelt, findet sich bei Teilhard de Chardin, *Der Mensch im Kosmos*”.

<sup>792</sup> Cfr. EDWARDS 2010.

<sup>793</sup> Cfr. TEILHARD DE CHARDIN, *Œuvres*, XIII, 93-117.

<sup>794</sup> Cfr. *ibid.*, 19-74.

<sup>795</sup> *Ibid.*, 45: “La Matière matrice de l'Esprit. L'Esprit, état supérieur de la Matière”.



El sentido cósmico y el sentido crístico: estos dos ejes parecería que nacieran en mí bastante independientemente uno de otro, y fue solo después de largo tiempo y de muy duro trabajo que yo finalmente entendí cómo, a través y más allá de lo Humano, ambos estaban ligados, convergiendo uno en el otro, siendo de hecho uno y lo mismo<sup>796</sup>.

Así, Teilhard ve Cristo como el mismo corazón de la materia evolutiva del universo: “Cristificar la materia. Toda la aventura de mi íntima existencia”<sup>797</sup>. Este proceso de cristificación ocurre a través de la energía<sup>798</sup> de la Encarnación. Teilhard insiste en que esta acción del Cristo Resucitado no ocurre en sentido metafísico, sino en sentido físico. Para él, hay una confluencia maravillosa entre Cristo, quien puede verse como el *evolucionador*, y el centro cósmico que emerge por evolución. Así, el corazón del Cristo universal coincide con el corazón de la materia amorosida.

Teilhard arguye en *Lo Crístico*<sup>799</sup> que hay más que humanidad y divinidad en el Cristo Total; hay también la Creación entera. Por eso, él habla de la Creación casi como una *tercera* naturaleza de Cristo.

Sin embargo, el mismo Rahner parece estar de acuerdo que antes de haber leído a Teilhard, él ya había estado influenciado por sus ideas, de un modo general:

Solo puedo responder que al menos hasta ahora [esto es en mayo de 1982] no he leído prácticamente nada de Teilhard de Chardin. Pero si de esto se concluyera que la teología de Rahner es independiente de Teilhard, respondería que no hago tal afirmación. Yo conjeturaría que en la investigación sobre el pensamiento de alguien, hay obviamente una *comunicación atmosférica* de tipo no literario [como por ejemplo, oír la conferencia del Dr. Pohl en 1960]<sup>800</sup>.

Ciertamente, Rahner menciona Teilhard de Chardin varias veces en el volumen VIII de *Schriften zur theologie*. Además, usa conscientemente el término teilhardiano del *Punto Omega*<sup>801</sup>, así como los términos *biosfera* y *noosfera*. Por otra parte, en 1983, Rahner critica así la antigua posición de la Iglesia respecto a Teilhard:

Ella [la Iglesia] amonestando a Teilhard de Chardin y reprimiendo sus esfuerzos ha impuesto una comprensión demasiado pequeña para una ontología en la cual el ser creado se concibe por

<sup>796</sup> Ibid., 51: “Sense cosmique et sense christique: en moi, deux axes apparemment indépendants l’un de l’autre dans leur naissance; et donc c’est seulement après beaucoup de temps et d’efforts que j’ai fini par saisir, au travers et au-delà de l’Humain, la liaison, la convergence, et finalement l’identité de fond”.

<sup>797</sup> Ibid., 58: “Cristifier la matière. Toute l’aventure de mon existence intime...”

<sup>798</sup> Como ya vimos, Teilhard distingue las energías que propulsan el universo hacia delante en dos tipos: tangencial y radial. Las energías tangenciales son aquellas que se asocian normalmente con las ciencias naturales. Pero, Teilhard introduce otra forma de energía, la radial, como necesaria para explicar el proceso evolutivo. Esta energía radial en la naturaleza es fundamentalmente psíquica.

<sup>799</sup> Cfr. TEILHARD DE CHARDIN, *Œuvres*, XIII, 93-117.

<sup>800</sup> RAHNER 1990, 53: “I could only answer that at least up to that time I had read practically nothing of Teilhard de Chardin. But if you concluded from this that Rahner’s theology is independent of Teilhard, I would answer that I don’t make any such claim. I would conjecture that in the investigation of someone’s thought, that there is obviously an *atmospheric communication* of a non-literary kind”.

<sup>801</sup> Cfr. RAHNER 1962b.

principio y como enfoque básico como ser que está en el proceso de realizarse dentro de una evolución global del cosmos, el cual sigue estando en proceso de realizarse<sup>802</sup>.

En su artículo sobre la «Evolución» en *Sacramentum Mundi*<sup>803</sup>, ya vimos que Rahner usaba los conceptos de biosfera y noosfera, pero también hablaba de la relación entre crecer en complejidad y en interioridad de un modo muy similar a la ley de centro-complejidad de Teilhard. Aunque llegue a las mismas conclusiones que Teilhard, sin embargo, Rahner hace una distinción metodológica entre su trabajo y el de Teilhard, pues Rahner intenta llegar a las conclusiones sobre la base de la metodología teológica, en vez de a través de la aproximación unitaria de Teilhard<sup>804</sup> y su intento por una integración plena de la ciencia y la teología. Rahner no puede ir mucho más lejos al aplicar su concepto de autotranscendencia activa (y lo sabía, pues así lo predice en su cristología de 1962) sin “un método *a posteriori* más propio de las ciencias naturales y con la ayuda de conceptos tales como los desarrollados por Teilhard, por ejemplo”<sup>805</sup>.

Ciertamente, la metodología rahneriana es radicalmente distinta de la teilhardiana. Primeramente, porque Rahner ve la acción de Dios, recordando que la Creación ocurre no a nivel físico o psíquico, sino a nivel metafísico de un Dios que actúa dinámicamente en y a través de entidades creadas, es decir, al contrario de Teilhard, Rahner ve un Dios que actúa en un nivel metafísico a través de causas segundas, de una manera inaccesible para la ciencia. En segundo lugar, Rahner defiende un sentido fuerte de la reciprocidad de la materia y el espíritu, así como de la ciencia y la teología; en vez del intento de plena integración de Teilhard. Por último, Rahner se opone a la aproximación unitaria del conocimiento que hace Teilhard, insistiendo una y otra vez en el pluralismo irreducible del conocimiento actual en todas las disciplinas<sup>806</sup>.

Así, por ejemplo, tratando de la encarnación del Logos, y de su repercusión en la evolución del universo material-espiritual, declara Rahner incluso en su *Curso fundamental sobre la fe* (1976):

---

<sup>802</sup> RAHNER 1983, 33: “Sie hat in der Maßregelung und Unterdrückung der Bestrebungen Teilhard de Chardin zu wenig Verständnis für eine Ontologie aufgebracht, in der das kreatürliche Seiende von vornherein und im ersten Ansatz konzipiert wird als ein im Werden Seiendes innerhalb einer Gesamtevolution des Kosmos, der immer noch im Werden ist”.

<sup>803</sup> Cfr. RAHNER 1968-1969, I, cols.1251-2562.

<sup>804</sup> La metodología de Teilhard puede ser caracterizada como unitaria, pues sitúa conjuntamente la ciencia, lo interpersonal y lo religioso en una unidad de conocimiento, siendo el tema unificador de todo conocimiento la evolución. Aunque el concepto *evolución* ha llegado a ser universal, en el pensamiento de Teilhard aún permanece dominante la biología. Así, como ya hemos visto, Teilhard ve el universo como un organismo, y luego une todos los campos del conocimiento en su modelo biológico y evolutivo. Teilhard lo ve todo interrelacionado y entiende estas interrelaciones creciendo y convergiendo progresivamente en un proceso evolutivo. Por lo tanto, contrariamente al reduccionismo (materialista e idealista), Teilhard busca manifestar una unidad de cuerpo y espíritu. Es decir, él ve el universo material y espiritual tomando conciencia en el ser humano. Cfr. EDWARDS 2010.

<sup>805</sup> RAHNER 1962a, 194: “in einer mehr aposteriorischen Methode der Naturwissenschaften mit Zuhilfenahme von Begriffen, wie sie etwa bei Teilhard entwickelt werden”.

<sup>806</sup> Cfr. RAHNER 1970, 11-33.

...sólo tocaremos aquellos nexos y conocimientos comúnmente admitidos en el cristianismo y en la teología: queremos evitar teoremas que se han divulgado desde Teilhard de Chardin. Si llegamos a coincidir con él, nos congratularemos, y no tenemos por qué evitarlo intencionadamente. Por nuestra parte sólo queremos reflexionar aquí sobre aquello que propiamente podría decir cualquier teólogo, cuando actualiza su teología bajo las preguntas planteadas por la concepción evolutiva del mundo. Hemos de cargar, naturalmente, con una cierta abstracción, la cual quizá defraude un tanto al representante de las ciencias naturales<sup>807</sup>.

Con respecto a la relación de Cristo con la creación, tanto Rahner como Teilhard tienen una posición común. Ambos siguen la línea de Duns Escoto, que considera que la encarnación de Cristo estaba desde siempre en el plan de la Creación divina, y la desarrollan. Rahner sostiene que Dios elige libremente, desde el principio, crear un mundo en el cual la Palabra (Logos) sería hecha carne y el Espíritu derramado<sup>808</sup>. De este modo, Rahner hace suya la posición escotista desarrollándola más, afirmando que Dios crea para autocomunicarse y que la creación existe para ser el recipiente de la autocomunicación de Dios. Así, Dios se nos da a sí mismo en el Logos y en el Espíritu. Rahner ve esta autocomunicación divina como definitoria de cada aspecto de la acción de Dios en la creación y en la redención. Cuando Dios quiere darse a sí mismo en el amor, la creación viene a ser el destinatario de esta autocomunicación. Esto significa que la Historia de la Salvación es el fundamento real de toda la historia. Luego, la evolución del universo y de la vida en la tierra se comprende dentro de esta visión más amplia del propósito divino de darse a sí mismo a nosotros.

La Encarnación expresa el significado y el propósito de la Creación y la autocomunicación de Dios a un mundo de creaturas. Entonces, Creación y Encarnación no son actos de Dios separados e independientes, sino que, salvando sus diferencias, están unidos en el acto único de Dios: “son dos momentos y dos fases del único proceso de autocomunicación y autoexpresión de Dios, aunque sea un proceso intrínsecamente diferenciado”<sup>809</sup>.

Edwards<sup>810</sup> cree que en esta teología radicalmente trinitaria de la autocomunicación divina Rahner consigue lo que Teilhard buscaba: una manera de mostrar la íntima conexión entre Creación y Cristología. Así, la *agenda* de la cristología rahneriana es fundamentar teológicamente lo que buscaba la visión teilhardiana.

---

<sup>807</sup> Cfr. RAHNER 1976, 182: “und dabei sollen nur jene Zusammenhänge und Erkenntnisse berührt werden, die gemeinchristlich und gemeintheologisch sind: Wir suchen Theoreme zu vermeiden, die von Teilhard de Chardin her geläufig sind. Treffen wir uns mit ihm, ist es gut, und wir brauchen das nicht absichtlich zu vermeiden. Wir selber wollen hier nur das überlegen, was eigentlich jeder Theologe sagen könnte, wenn er seine Theologie unter den von der evolutiven Weltanschauung gestellten Fragen her aktualisiert. Wir Müssen natürlich eine gewisse Abstraktheit in Kauf nehmen, die einen Naturwissenschaftler vielleicht ein wenig enttäuschen kann”.

<sup>808</sup> Cfr. RAHNER 1962a.

<sup>809</sup> RAHNER 1976, 197: “als zwei Momente und zwei Phasen eines –wennauch eines innerlich differenzierten– Vorgangs der Selbstentäußerung und Selbstäußerung Gottes denken”.

<sup>810</sup> Cfr. EDWARDS 2010, 242.

Como ya vimos, en Santo Tomás de Aquino, la acción de Dios con respecto a las creaturas ha sido entendida como la presencia creativa dinámica por la cual Dios sostiene las creaturas en el ser (*conservatio*) y las capacita para actuar (*concursus*). Rahner toma y desarrolla esta posición metafísica fundamental en algo nuevo con su concepto de que Dios da a la creación misma la capacidad para autotranscenderse. En esta nueva visión, la autocomunicación divina y la autotranscendencia de las creaturas se relacionan mutuamente. Así, Rahner propone un dinamismo evolutivo que es verdaderamente intrínseco a la creación, pero que ocurre a través de la fuerza creadora y salvadora del Dios inmanente.

El universo material se trasciende a sí mismo con la emergencia de la vida, y ésta se trasciende a sí misma con el surgimiento de lo humano. En los seres humanos, el universo se trasciende en gran manera, llegando a ser autoconsciente, libre y capaz de dar una respuesta personal a la autocomunicación de Dios en la gracia. El evento Cristo es la autotranscendencia radical del universo creado en Dios.

Así, pues, como hemos mostrado, para Rahner, convergiendo con Teilhard, Jesucristo puede verse como la autotranscendencia del universo evolutivo en Dios, la culminación del proceso de emergencia evolutiva. Rahner construye una teología evolutiva con la perspectiva metafísica tomista de la relación Dios-mundo, transformándola con su concepto de *autotranscendencia activa*. Rahner preserva la visión tomista de un Dios que obra consecuentemente por medio de causas segundas. Esto significa que Dios no es una alternativa a la ciencia, que Dios no es una alternativa a la selección natural, sino que obra a través de ella.

## Capítulo 10:

### La evolución como metafísica dinámica del *ser-cómo-amor* en Ferdinand Ulrich y Hans Urs von Balthasar

#### 10.1 La necesidad de una nueva metafísica del ser

Como hemos visto, el acto creador de Dios da el Ser a los entes (*creare est dare esse*). Entonces, creado es *propriamente* el ente subsistente. Todos sus componentes (esencia y existencia, materia y forma, accidentes, etc.) han de ser considerados, más bien, como *cocreados*. Como dicen Siewerth y Ulrich, el Ser es “pura mediación”<sup>811</sup> entre Dios (el mismo Ser subsistente) y las realidades creadas. Según el filósofo alemán Ferdinand Ulrich (1931- ), la mayoría de las filosofías entre los siglos XIV y XX han sucumbido a hipostasiar el ser, a concebirlo como algo intermedio entre Dios y el mundo. Es así como la tendencia a hipostasiar el ser y a reducirlo a un *concepto* marca toda la historia de la metafísica occidental.

Ulrich parte de la convicción heredada de Santo Tomás de Aquino de que el Ser, que Santo Tomás designa como *esse* o *ipsum esse*, es “la actualidad de todos los actos y por esto, la perfección de todas las perfecciones”<sup>812</sup>. Por tanto, no se contraponen al *devenir*, sino que lo incluye. En consecuencia, la verdadera metafísica del Ser incluye ya todo dinamismo o evolución<sup>813</sup>.

---

<sup>811</sup> (a) CORONA 1984, 108, nota 5; (b) ULRICH 1961, 15: “reine Vermittlung”.

<sup>812</sup> *De Potentia*, q.7, a.2: “actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum”.

<sup>813</sup> Cfr. COLL 2011.

Ulrich llega a la realidad de la evolución interpretada desde una *nueva metafísica*. La clave fundamental de sus obras es la comprensión del ser. Ulrich sigue las intuiciones últimas de Santo Tomás de Aquino en diálogo con toda la filosofía moderna, en especial con Hegel, con Nietzsche y con Heidegger. Su gran obra, *Homo Abyssus*, es un ensayo sistemático de ontología que desarrolla un estudio comprehensivo del ser como amor. Ferdinand Ulrich, pretende que la ontología debe superarse en antropología y ésta, a su vez, en cristología<sup>814</sup>.

El rechazo del ser como amor y su reducción a concepto unívoco de la metafísica occidental rompen la unidad de *esse* del hombre, e imaginan un espíritu desmaterializado que ya no se encarna en la historia, ni se autotranscende en ella, perdiendo también su auténtico futuro, el que le otorgaba el ser como amor. Se pone como objetivo sumergirse en el seno de la evolución material, se desliga del Absoluto, dando lugar a la materialización del espíritu, y cae en la objetivación del mundo material.

Nietzsche y Marx son conscientes de este nihilismo, pero no quieren buscar la solución en un retorno al ser como amor donado al hombre y a la creación, pues todo don presupone necesariamente un donante. Así, el primero recurre a la potenciación dinámica del mundo material mediante la *voluntad de poder*, y el segundo intenta encontrar la autoliberación del hombre en la corporalización del espíritu<sup>815</sup>.

Sin embargo, como afirma Santo Tomás: “El ser significa algo completo y simple, pero no subsistente”<sup>816</sup>. Es decir, el Ser tiene todas las perfecciones (*completum et simplex*), pero en cambio, le falta la subsistencia (*non subsistens*). Es a partir de aquí que Siewerth, Ulrich y von Balthasar repiensen la diferencia real entre esencia y existencia y reforman de manera decisiva la tesis clásica de la escolástica tomista, recuperando la unidad en la diferencia que da la primacía al Ser. Con esta importante corrección, se puede afirmar el Ser como la clave para comprender el crecimiento de los entes, su posible evolución, y la comunicación y comunión entre ellos. Este Ser Santo Tomás lo descubre como “ semejanza de la bondad divina”.

Siewerth, Ulrich y Balthasar señalaron también las características de la nueva metafísica: primera, es preciso que sea una filosofía del ser en el sentido más existencial, con la debida jerarquización de los trascendentales (y, como veremos, también de las causas); segunda, debe reconocer no tanto en la persona, sino expresamente en la relación *interpersonal*, es decir, en el diálogo, en el amor y en la comunión, el lugar de la metafísica; y tercera, ha de plantear correctamente la relación entre la fe general y la razón, no como simple suma, sino como verdadera implicación mutua<sup>817</sup>.

Como dice Carelli<sup>818</sup>, leer a Ulrich es entender Balthasar, y leer a Balthasar es entender a Ulrich. La razón de esta reciprocidad es que ambos comparten una única misión. Por eso, la elaboración de este capítulo conjunto sobre el pensamiento de ambos autores, poniendo mayor énfasis en Ulrich, pues este último tiene más escrito sobre la temática de la evolución.

---

<sup>814</sup> Cfr. ULRICH 1961, 1.

<sup>815</sup> Cfr. ULRICH 1968, 280.

<sup>816</sup> *De Potentia*, q.1, a.1: “esse significat aliquid completum et simplex sed non subsistens”.

<sup>817</sup> Cfr. COLL 2008, 836-837.

<sup>818</sup> Cfr. CARELLI 2007, 177.

La concepción de Ulrich aparece, sobre todo, en una larga ponencia que presentó en el XII *Convegno del Centro di Studi filosofici tra professori universitari*, de Gallarate, celebrado el año 1967. El tema del Convegno era *Evoluzionismo e storia humana*, y la ponencia de Ulrich llevó por título “*Evolution-Geschichte-Transzendenz*”<sup>819</sup>. Dos años antes, en el 1965, Ulrich había participado en la reunión de la Paulus-Gesellschaft, sobre “*Der Mensch. Geist und Materie*”<sup>820</sup>.

### 10.1.1 La recuperación del ser

Si en la experiencia trascendental del ser que hace el hombre, la plenitud del comienzo es hipostasiada contra su autodonación, su vaciamiento, entonces la diferencia en la unidad de espíritu y materia se rompe en dos ámbitos contrapuestos y jerarquizados, uno sobre el otro. Entonces, ya no puede ser entregado al ente finito el ser como “*semejanza de la bondad divina*”<sup>821</sup>, y es destruida la presencia del Dios en lo limitado en cuanto tal. Éste también pierde la fuente de su autosuperación, pues el ser queda preso en un horizonte ideal del don que ya no es regalado. Lo absoluto como espíritu domina sobre el resto, pero no hay ni verdadera autocomunicación de Dios, ni verdadera liberación de lo limitado que le permita su autosuperación<sup>822</sup>.

El teólogo suizo Hans Urs von Balthasar (1905-1988) reclamaba un viraje en la pregunta por lo último para redescubrir el ser: del objetivo último de la existencia humana, a la pregunta por lo primero y aparentemente evidentísimo, ciertísimo: el Ser (lo primero con que se encuentra el espíritu cognoscente, según Santo Tomás). Este ser es siempre presupuesto como entendido, que se trata siempre de explorar con nuevas preguntas. Él mismo es la plenitud por antonomasia (pues no cae fuera de él nada más que la nada), y, por otra parte, lo más pobre, porque aparece como lo totalmente indeterminado. Ante esta apariencia no es extraño que obtenga las descripciones más contradictorias: para unos es el absoluto, frente al cual todo cambio relativizador no es nada (Parménides); para otros es lo vano (budismo). Para unos es, en su aparente variabilidad sin sentido, lo racional; para otros, su cambio, el devenir y pasar de los hechos e individuos, remite a una esfera superior (las ideas).

Ulrich pone el énfasis en la referencia del hombre al origen y al futuro de un modo no limitable. El hombre es un ser “*expuesto*” de forma originaria, pero no a la manera del *Dasein* de Heidegger, sino un ser que posee su comienzo en la identidad de ser propiamente un Yo y ningún otro, desde esas lejanías ocultas de origen y futuro (en referencia a Dios). De ahí que Ulrich diga que el hombre es *homo abyssus*, porque sus raíces están en el infinito. Él, desde ellas, está pensado como el que es y puede ser aquí y ahora. El hombre vive en un estar abandonado, sí, pero no a la manera heideggeriana, sino abandonado en un haber-recibido. Y el hombre sólo es él mismo desde esta respuesta al regalo de su propio ser; se pertenece

---

<sup>819</sup> Cfr. ULRICH 1968 (*Gallarate*).

<sup>820</sup> Cfr. ULRICH 1965 (*Paulusgesellschaft*).

<sup>821</sup> *De Veritate*, q.22, a.2: “*similitudo divinae bonitatis*”.

<sup>822</sup> Cfr. *Gallarate*, 277ss.

como dado. Así, el hombre sólo puede llegar a ser él mismo de modo existencial, si se acepta como regalado.

Tanto Balthasar y Ulrich se preguntan por la luz que se refleja de lo cristiano en la cuestión filosófica fundamental, una luz teológica, pero que hace resplandecer lo genuinamente filosófico. Y en caso de que esta luz reflejada haga que aparezcan propiedades del ser que nos es tan evidente, podrían éstas por su parte proyectar luz sobre lo que las alumbra. De hecho, la trilogía de Balthasar *Teológica - Teodramática - Gloria*<sup>823</sup> se construye sobre esta iluminación recíproca. Para Balthasar, los atributos del ser (los trascendentales *bello, bueno, verdadero*), que traspasan todo ente particular, son inseparables y se interpenetran por todo el ser, ofreciendo el acceso más apropiado a los misterios de la teología cristiana.

### 10.1.2 La diferencia real entre ser y ente

El ser es para sí mismo irreal. Como expone Santo Tomás en la *Summa Theologiae*<sup>824</sup>, el ser es una emanación (*emanatio*) de Dios que carece de la interioridad que (*effluxus*) fluye en sí misma. Pero, esto significa a la vez que el ser no se realiza por sí mismo fuera de Dios. Como señala Sara: “Esta diferencia real de acto y subsistencia es el último desarrollo de la doctrina metafísica de Siewerth”<sup>825</sup>. En Siewerth encontramos una forma de pensar dialéctica, ciertamente, pero no hegeliana, es decir, no es una dialéctica de la diferencia, sino una *dialéctica de la integración*, como la denomina Sara<sup>826</sup>. Para Siewerth, la tarea más grande de la filosofía occidental es el encuentro interior entre la escolástica y el idealismo. Este encuentro superaría la *hybris* hegeliana en cuanto transforma la identidad absoluta idealista en la *unidad ejemplar* finita-infinita de la razón y la contradicción absoluta<sup>827</sup>. Es en la diferencia del ser como acto simple y como no subsistente que radica el carácter de imagen del ser. Esta diferencia no finitiza simplemente al ser, sino que el ser, sin dejar de ser la realidad de toda la realidad, en sí mismo significa simplicidad perfecta y no-subsistencia. La no-subsistencia da un sentido positivo al no-ser y a la negatividad en general. Siewerth piensa el ser como el acto fundamental, excluyendo el no-ser en el sentido de limitación e incluyéndolo en el sentido de no-subsistencia. La no-subsistencia o expropiación no es solo indicio de la finitud; ella posee más bien el carácter positivo del ser mismo como pura realidad. Ahora en el ser del ente rige a través de la desapropiación (*Entäußerung*), la potencia, la otroidad, el no-ser, la finitización

---

<sup>823</sup> BALTHASAR 1961-1987.

<sup>824</sup> Cfr. *S.Th.*, I, q.45, a.1; q.58, a.6.

<sup>825</sup> SARA 2000, 75.

<sup>826</sup> Cfr. SARA 2000, 78.

<sup>827</sup> Siewerth denuncia la *falsa* abstracción extensiva que se ha dado en la filosofía esencialista y nominalista, que ha llegado hasta el nihilismo y la posmodernidad. Esta falsa abstracción se dio al separarse de los entes, alejándose de lo real, buscando lo que tienen en común y agupándolos, subsumiéndolos, clasificándolos cada vez de forma más general, hasta llegar al *ens quod tale* o *ens ut sic* o *ens formalissime tantum*. Sin embargo, a pesar que se gane en extensión, se pierde en contenido, pues este ser al que se llega por esta abstracción es un ser sin contenido. Esta falsa abstracción llega a su culmen con Suárez y el *ens possibile*. Siewerth contrapone a esta abstracción extensiva, una abstracción intensiva, que aboga por profundizar en lo real, buscando la existencia en sus niveles más profundos, fruto de una intuición profundizante que va penetrando en lo real hasta las formas más auténticas de existencia.



(*Verendlichkeit*) que acontece en el interior del ser mismo. Entonces el ser como tal es la imagen pura del Absoluto.

Si se toma *ser* en el sentido de realidad, entonces algo que es realmente no posee una parte del ser real en sí, sino todo entero. Los entes son distintos unos de otros y están separados, pero su ser real no es subdivisible, cada ente lo posee entero. Por lo que no puede decirse que la suma de las cosas que han sido reales a través de la historia del mundo (pasadas, presentes y futuras) sea la suma de la realidad. La suma de los entes posibles supera la extensión de los realizados; pero hay entes posibles que no son precisamente reales, de modo que la disposición del ser para realizar entes es mayor que su suma. Un ente posible no tiene la capacidad de realizarse a sí mismo, pero lo que se realiza necesita de un ente real para realizarse en él. De ahí la afirmación fundamental de Santo Tomás: “El ser real significa algo completo y simple, pero sin existencia en sí”<sup>828</sup>. El todo de la realidad sólo existe en el fragmento de un ente finito, pero el fragmento no existe más que por el todo del ser real.

El resultado para Balthasar es una diferencia real entre el ser como realidad y los entes particulares. Esta diferencia ser/ente —que Balthasar llama *diferencia ontológica*— la encontramos también en Ulrich y Heidegger. Esta diferencia pone de manifiesto que hay una gradación de los entes mundanos, conforme a la fuerza (*δύναμις*) de autorrealización (*ἐνεργεια*) regalada a su esencia real: la planta — el animal — el hombre. Así las nuevas esencias superan a las anteriores en un proceso de autosuperación de los entes. Hay pues una evolución de las esencias. De este modo, el *esse simplex non subsistens* llega finalmente a sí mismo en la perfecta reflexión del ente humano como espíritu.

Las esencias no son únicamente ideas divinas a las que Dios escogería para darles el Ser. Las esencias de las creaturas también han de ser creadas, y ya sabemos que todo es creado mediante el Ser. Por tanto las esencias se originan a partir del Ser por voluntad de Dios que las crea.

En el acto creador, el ser es primero que todo lo creado, después, mediante el ser son creadas las esencias por Dios y es el mismo ser quien se aboca en ellas dándolas existencia. Este Ser en los entes es el *esse creatum*, que debe considerarse infinito en su origen y finito o limitado en su término. La coartación en cada una de las esencias no le priva de su raíz infinita, que ni siquiera queda limitada, sino que puede seguir coartándose indefinidamente en otras esencias. Este es el Ser en el que todos los entes comunican. Ulrich centra la relación ser-esencia en el movimiento de finitización del ser hacia el ente subsistente. Es por medio de la esencia que el ser llega a sí mismo. Para Ulrich, pues, la diferencia del ser al ente (la sobresencialidad del ser) es la diferencia fundamental.

En tanto que el Ser es una cumbre cualitativamente insuperable dentro del mundo, puede decirse que la construcción gradual del mundo (óptica o, a la vez, evolutivamente considerado) asciende esencialmente hacia el hombre. Por cuanto que en el ser (como realidad) se reflexiona, el hombre puede calificarse de «imagen y semejanza de Dios», en el que está el *esse completum et simplex*, y a la vez *subsistens*; porque la subsistencia de Dios no le proporciona en verdad estrechez, mas sí precisión —en contraposición al ser que se realiza de

---

<sup>828</sup> *De Potentia*, q.1, a.1: “Esse significat aliquid completum et simplex, sed non subsistens”.

modo no subsistente. Ningún ente mundano puede alcanzar (aun cuando alcance el ser en la conciencia) la unidad de esencia y existencia (*essentia-esse*), porque nunca se puede proporcionar a sí mismo su existencia, sino que debe tomarla como un don.

Este ser simple y no subsistente entonces tiene el poder donado de diferenciar el fundamento y el ente subsistentes y, al mismo tiempo, unificar ambos. Es la simplicidad y la plenitud que contiene todas las diferencias; es presencia que regala toda realidad en los entes. Y en cuanto se desvela como fundamento de la realidad, revela también simultáneamente el fundamento divino. El ser del ente es, pues, *similitudo*, reflejo ontológico de Dios, *imago Dei*. Así, es para Siewerth, la *analogia entis*. El ser posee en sí, en cuanto imagen, la fuerza catalógica que provoca el ascenso o descenso. Es la pura trascendencia que se trasciende en el fundamento fundante. Es la superación mediadora, un puente que hace presentes Dios y las cosas existentes.

Dios no puede *construirse* a partir del mundo por la equiparación de una esencialidad infinita a lo real *simple, indivisible, pero no subsistente*; pues conocemos estos elementos del ser del mundo sólo en su deficiencia mutua. El pensar juntamente dos finitudes no da por resultado el Absoluto, a lo sumo remite a algo que está más allá de ambas, sin poder proporcionar una representación de Él. El hecho de que al espíritu que reflexiona sobre todo lo realizado se le califique de imagen de Dios señala una dirección en la que debe estar el prototipo. Esto quiere decir que no podemos absolutizar nada finito (como, por ejemplo, el espíritu en contraposición al cuerpo), para *construir* a Dios; sin embargo, hemos de mirar a la dirección en la que indican las líneas de nuestro ser finito. Lo infinito tiene como horizonte un fundamento, al que se debe. En esta concreción de ser (*esse simplex non subsistens*), hombre y Dios (*ipsum esse subsistens*) en el sí del hombre al ser sobresencial, tenemos un aspecto central de la aportación de Ulrich a la trilogía de Balthasar.

### 10.1.3 El problema de la unidad del ser

El criterio de discernimiento de Siewerth es la riqueza de realidad del *esse* de Santo Tomás. Existe, pues, una primacía de la dirección desde la esencia hacia la existencia, y allí se manifiesta el Dios siempre mayor. (Sara<sup>829</sup> defiende que Balthasar aceptó y asimiló esta crítica).

Para Siewerth, el ser del ente es la categoría originaria (*Urkategorie*) del pensar metafísico. Ella supera todo concepto esencial y así se despliega en todos los ámbitos reales. Siewerth toma posición contra Przywara criticando fundamentalmente la precedencia del *Sosein* ante el *Dasein*. Esto significa en el fondo un olvido de la pregunta por el Ser como Ser (*Sein als Sein*). Para Przywara, la esencia (*Sosein*) conforma a la existencia (*Dasein*). Según Siewerth<sup>830</sup>, esta relación puramente formal entre ambos polos del ser creatural deja al final al *Sosein* sin existencia y al *Dasein* sin una formalidad inteligible. Luego, la *distinctio realis* no tiene su analogante ni en el *Ser-así* ni tampoco en el *Ser-abí*, sino en el *Ser como Ser*, que es intuido

---

<sup>829</sup> Cfr. SARA 2000, 73.

<sup>830</sup> Cfr. SIEWERTH 1979, 337.

como lo más real, primero, más simple y universal, fundante, omnicomprendido y omnireinante, como diría Manuel Cabada Castro<sup>831</sup> de su mentor.

Siewerth interpreta la diferencia real tomasiana como diferencia interior al ser, y así pensar la diferencia y todo lo que ella implica como absolutamente positivo. Se basa para ello en *De Potentia*, donde Tomás piensa el ser como imagen del Absoluto en cuanto a diferencia de sí mismo: “la diferencia misma, por la que los entes se dividen entre sí, es un cierto ente. Por eso Dios no es autor de la tendencia al no ser, sino que es el autor de todo ser; no es principio de la maldad, sino que es principio de la multiplicidad”<sup>832</sup>. Por lo tanto, el ser como actualidad es siempre de alguna manera ya aquello que puede devenir por medio de su esencia, es decir unidad misma<sup>833</sup>. Así es como Siewerth responde a Przywara en su confrontación que el ser mismo como *unidad ejemplar (exemplarische Einheit)* hace posible la unidad del ser finito con el fundamento absoluto. Por tanto, según Siewerth, la analogía como relación verdadera entre Dios y la creatura es, en la obra de Przywara, no solo olvidada, sino transformada en una identidad entre finito e Infinito<sup>834</sup>.

La realidad (*esse*) sólo puede ser una (la idea de dos clases de realidad es absurda) en tanto que es *completum et simplex*. Sólo hay un ser (*unum*), que es la plenitud de la perfección, lo es todo. Pero, no subsiste en sí, sino que una infinidad de entes subsisten en él, y confiere a cada uno de ellos su unidad esencial (sustancial). Subsiste sólo lo indivisible. El ser proporciona al ente su indivisibilidad, y el ente proporciona al ser su realización.

El movimiento de finitización del ser y el hombre como concretización y cumplimiento del sentido del ser se unifican gracias a la fuerza originaria de Dios mismo. En este *convertuntur*, el hombre mismo es entonces la concreta forma fundamental del movimiento de finitización en Dios mismo.

La realidad como tal, en tanto que no subsiste y por esto no puede proyectar ningún ente, tampoco puede producir desde sí. La polaridad esencia-existencia del ser mundano remite sin falta a una identidad como fundamento, que, sin embargo, no es construible a partir de los polos mismos. Pues la realidad sólo obtiene subsistencia en entes finitos, y éstos no son pensables como entes, sin pensar ya la realidad junto con ellos. Esto debe valer también para el infinito entendimiento de Dios, que puede esbozar posibles mundos, que no realiza.

El «*esse completum et simplex, sed non subsistens*» de la realidad del mundo sólo puede remitir veladamente a la absoluta identidad; menos aún, la infinita variedad de los entes puede hacer vislumbrar la única subsistencia universal del ente absoluto. Sólo puede decirse que en el amor interpersonal proyecta su sombra un misterio que actúa en el principio, pues los amantes se abren al misterio original del ser.

---

<sup>831</sup> Cfr. CABADA CASTRO 1971.

<sup>832</sup> *De Potentia*, q.3, a.16: “ipsa differentia, per quam entia dividuntur ad invicem, quoddam ens est. Unde Deus non est auctor tendendi ad non esse, sed est omnis esse auctor; non est principium malitiae sed est principium multitudinis”.

<sup>833</sup> Cfr. SIEWERTH 1979, 145-147.

<sup>834</sup> Cfr. *ibid.*, 306.

Los entes son desde, por y hacia el ser. Entre unidad y diferencia del ser rige un desarrollo positivo (*Entfaltung*). El ser, pues, aparece de alguna manera desde la profundidad (*zur Erscheinung*) de su propio ser-diferente. Allí ese no es solo ser esencial, acto, unidad, fundamento, sino con la misma originalidad ente, subsistencia, diversidad, producido o fundamentado<sup>835</sup>. Siewerth piensa el ser como ser del ente en el que la diferencia brilla tan originariamente como el ser. Esta diferencia interior y co-originaria por la cual el ser llega a sí es igualmente positiva. Por tanto, como defiende Sara<sup>836</sup>, para pensar el movimiento del ser hacia el otro no debemos cualificarlo como lo negativo del positivo.

Como veíamos antes, Ulrich defiende la sobresencialidad del ser, en la línea de Siewerth y contraponiéndose a la idea de Przywara, el cual afirmaba que la esencia está *en* la existencia y *sobre* ella. Según Siewerth, partiendo de que el ser está compuesto de esencia y existencia, es esta última la que llena la esencia y la desborda. Así, es la existencia la que está *en* y *sobre* la esencia, pues la esencia sólo existe gracias a la existencia. Las esencias son creadas a través del ser que les da la existencia. Con ello, Ulrich explica que al estar todas las creaturas compuestas por el mismo *esse*, esto hace que los entes puedan comunicarse entre ellos, que puedan salir de sí mismos, que puedan crecer, que puedan evolucionar y dar origen a nuevas formas y nuevas esencias. Además de la comunión entre los entes, el hecho de que el ser sea sobresencial también explica la unión con Dios: el ser es el mediador entre las creaturas y Dios.

#### 10.1.4 Los diferentes niveles de relación del ser

La comunicación del ser es lo que produce el recipiente en su existencia actual. El *esse creatum* es una autocomunicación del Creador, es la autocomunicación personal de un Dios (tri)personal. Esta autocomunicación creativa es una forma de amor personal de Dios. Es decir, si crear significa comunicar el ser, luego la creación es una acción dialógica de autodonación<sup>837</sup>. La realidad proporciona a todo ente su *ser-en-sí*, pero también, puesto que todos los entes reales lo son por la única realidad, su *ser-con*. Por eso, todo ente tiene el don de poder comunicarse con los otros, pues lo que se comunica se da a la vez y –para poder darse– se conserva. El ser real, que ha sido regalado al ente, entraña en sí, por esto, una dualidad que por de pronto puede aparecer contradictoria: fundamentarse en sí mismo (lo cual el simple ente no lo podría realizar desde sí mismo, de lo contrario sería Dios) y salir de sí, por una dinámica dada a él, para realizarse también a sí mismo (su interior) en esta manifestación. De este modo, podemos decir con Ulrich<sup>838</sup> que hay una unidad de Dios y de su Creación que integra la diferencia entre ellos.

Si se efectúa la manifestación en un ente consciente (animal) y finalmente en uno autoconsciente (humano), entonces se perfecciona en sí mismo un ente real. Esto tiene su complemento en que un espíritu que concibe y comprende mediante la sensibilidad entiende la aparición como el autoperfeccionamiento de lo que se muestra, y no como algo

---

<sup>835</sup> Cfr. SIEWERTH 1963, 146 y 151.

<sup>836</sup> Cfr. SARA 2000, 75.

<sup>837</sup> Cfr. OSTER 2010, 670-671.

<sup>838</sup> Cfr. ULRICH 1999.

perteneciente a él mismo. Interpreta y entiende sus manifestaciones como las de su interioridad o subsistencia. Esto se produce de la manera más clara en el diálogo interpersonal, donde la palabra del interlocutor es evidentemente la manifestación del otro, que quiere que se entienda no su palabra resonante, sino él mismo.

Pero como el otro, al manifestarse, es siempre más que su manifestación, subsiste también para mí como el que se manifiesta realmente, se revela oculto en su subsistencia para compartirse a sí mismo como dado, y debe salvaguardarse a sí mismo como el que da y posibilitar el don. El otro, por tanto, me es patente como un misterio que está más allá de todos los conceptos, cuando se me manifiesta sin reserva.

Según Ulrich, cuanto más es concebido el ser como plenitud compartida, tanto más intensivamente se ilumina su no subsistencia. Esta lectura de la plenitud y no subsistencia del ser como unidad de riqueza y pobreza se encuentra a lo largo de toda la trilogía de Balthasar, ya que une ontología y antropología hacia la cristología.

Amar, para Ulrich, significa el «*volo ut sis*» de San Agustín. Y esto significa: quiero que tú te realices, que llegues a ser más de lo que eres ahora. El amante considera así al amado desde el *abismo* de su ser, desde su «*intimior intimo meo*». En el querer, dice Ulrich en *Atheismus und Menschwerdung*<sup>839</sup>, me transporto Yo al Tú que quiero, y llego a ser el otro. El amante se establece en el amado, y él llega a ser pacíficamente el otro. Pero, al llegar él a ser el Tú, se abre este Tú a su propio auténtico ser, y se manifiesta desde la profundidad de su raíz vital. La referencia de Ulrich a Santo Tomás hace muy patente esta base dialógica de su filosofía: “Del amor se afirma que transforma al amante en el amado, en la medida en que el amante es movido por el amor hasta el mismo ser amado”<sup>840</sup>. El amor, para Ulrich, es pues un movimiento de dentro a fuera (*egressus*), que vacía, hace ser, se regala y fluye; pero a la vez que retorna (*regressus*) más pleno.

En la medida en que el Tú recibe y acepta el amor del Yo, le da al Yo espacio en su libertad. Allí donde el Yo amando llega a ser el Tú, se manifiesta el Origen (referido a Dios) como lo que ya los ha llamado siempre a ir juntos uno hacia el otro y a unirlos uno con el otro, sin ningún dominio despótico. Son el Yo y el Tú el uno para el otro y libres con respecto a sí mismos, descubriendo uno con el otro y uno a través del otro el fundamento indisponible de su existencia.

Así, la relación Yo-Tú no es tan sólo mera relación, sino que es relación subsistente (*relatio subsistens*), análogamente como las personas divinas en la Trinidad, que están unas en las otras en *circuminessio* o *pericoresis*. Asimismo, la persona humana no es sólo una relación, sino el hecho de que sea una relación que se relaciona con sí misma, ya que sólo subsiste en la relación con ella misma, con el otro y con el Ser como Amor. Para Ulrich, al igual que para Balthasar, la dualidad Yo-Tú que entraña el “*volo ut sis*” es una relación interpersonal auténtica.

---

<sup>839</sup> Cfr. ULRICH 1966, 8-23.

<sup>840</sup> *De Malo*, q.6, a.13: “amor dicitur transformare amantem in amatum, in quantum per amorem movetur amans ad ipsam rem amatam”.

## 10.1.5 La jerarquización de los trascendentales

A partir de la unidad del movimiento de subsistencia se iluminan los trascendentales, y el ser se representa en la substancia concreta. Aquí cabe recordar la referencia a Santo Tomás que hace Ulrich: “porque ahora los trascendentales *convertuntur secundum substantiam* (cfr. *S.Th.*, II-II, q.10, a.2)”<sup>841</sup>. La forma del ser no subsistente es nada fuera de Dios, entonces en el desarrollo de los trascendentales como autoejecución de la persona, reluce también algo de la absoluta autoejecución de Dios mismo. Los tres momentos del movimiento de finitización del ser como realidad (ser real de los entes), idealidad (ser subsistente en Dios) y bondad (meta del movimiento que ilumina el camino) devienen ahora, por la autoejecución del espíritu finito: *unum*, *verum*, *bonum*, y Balthasar<sup>842</sup> añade *pulchrum*, al que le da primacía.

Los modos trascendentales del ser como modalidades del único ser: mostrarse (*bello*) - darse (*bueno*) - decirse (*verdadero*) son distintos aspectos de este aparecer, que recuerda el iluminar de la luz. El ente se presenta en su aparición; esta presentación le da en el mundo una forma, en la que coloca su contenido lleno de sentido como algo enteramente intuible. Los tres modos pueden aparecer en una consideración evolutiva, pues el mero aparecer es ya apropiado a lo inanimado, el darse obtiene su peculiaridad en el peldaño de la vida y la conciencia. El propio decirse queda reservado a la palabra humana. Pero cada uno de los tres modos puede reclamar una primacía para sí mismo. Corresponde al predominio de lo bello el asombrarse admirativo, al predominio de lo bueno corresponde el agradecimiento, al predominio de lo verdadero (en su forma más elevada) corresponde la fe.

A través de los tres modos trascendentales transita una polaridad fundamental y que se deriva de la polaridad de la unidad (*unum*) que todo lo traspasa, la cual, como primero de los modos trascendentales, subyuga a todos los demás. La gloria de Dios es su autodonación y ésta es, por otra parte, su verdad. Ahora bien, como señala Balthasar, el poder mostrarse, regalarse, decirse de las cosas finitas no pertenece a su necesidad, sino a su perfección esencial del ser.

## a. La Belleza

Todo ente mundano es epifánico. La forma de aparición del ente es el modo como éste se expresa, no sólo a sí mismo sino siempre también la realidad total presente en él, que (como *non subsistens*) remite a lo real subsistente. La epifanía de los entes es su autointerpretación. Y puesto que ellos introducen su significar en un sujeto, incumbe a éste la tarea de la interpretación.

Lo real desconocido puede mostrarse en una forma perfecta, bella, y en que la misma luz remite a la realidad que aparece en ella y a la vez la trasciende. La polaridad de la propiedad trascendente del ser belleza estriba en esta dualidad de forma de luz que descansa en sí y de señalar más allá de la forma a un ente (real) que se ilumina en ella.

---

<sup>841</sup> ULRICH 1961, 457: “weil nun die Transzendentalien «*convertuntur secundum substantiam*» (*S. Th.*, II-II, q.10, a.2)”. La cita de la *Suma Teológica* dice exactamente: “verum quod est in rebus convertitur cum ente secundum substantiam”.

<sup>842</sup> Cfr. BALTHASAR, *Epilog*, 64ss.

La epifanía remite a la realidad oculta: lo bello remitirá al ser real, donde lo bello se muestra inseparable de lo bueno y lo verdadero. La aparición puede ser bella, aunque esté separada de esa profundidad y la frustra en sí misma; entonces se convierte en apariencia. Para ser aparición, necesita de la indicación que hay en ella; entonces deviene epifanía.

El destinatario de lo bello en todos sus modos, sobre el fundamento de la *unidad de su apercepción*, puede leer formas como totalidades. No recoge impresiones particulares para sintetizarlas, sino que desde un principio comprende totalidades en su aparición a partir de la profundidad, pues lo que se indica es una realidad inalcanzable. No se ha de olvidar que el acto dador de realidad, en el que se fundamenta todo ente finito, es la propia luz del ser, que se refleja también en este ente, sobre todo si es autoconsciente. Que las imágenes remiten ciertamente al ente real que se manifiesta en ellas puede comprenderse desde la unidad de la *apercepción trascendental* de Kant. Ésta es más que imagen; es la unidad autopresentativa de lo que se encuentra a la vez con la autoexperiencia, de modo que eso y el yo comunican en la sola profundidad de la realidad (*esse*). Nada más que en la profundidad de esta comunicación acontece conocimiento espiritual, en su conmemoración como formas de aparición del ente. El hombre no puede ganar nada más que el que se le manifieste desde la profundidad. La formación es el proceso mutuo, en que el sujeto del conocimiento, por medio del mundo de las imágenes, asigna su ser a las cosas reales, mientras que las cosas, por su parte, no simplemente pueblan de imágenes al espíritu cognoscente, sino que lo perfeccionan en sí mismo. Pero cuanto más formado está el espíritu, tanto más auténticamente aprende a distinguir.

Desde esta epifanía trascendental de todo ser mundano puede lanzarse, de antemano, una mirada a la estructura de la revelación de la realidad absoluta, en cuyo centro está la forma de Cristo. Frente a ella es posible la doble actitud: leerlo como mera imagen, en sí misma significativa, o como aparición de aquello a lo que como imagen remite para ser entendido en su *realidad*. Como imagen lo contempla el método histórico-crítico, que sitúa entre los testigos de Cristo la *cosa en sí*, el plano de la posible *apariciencia*. La *cosa en sí* (Jesucristo) es representación de Dios (el Padre), reconocible en el Espíritu Santo (Trinidad), y su muerte en cruz como (atemporal) reconciliación de Dios con el mundo pecador, y su resurrección como salvación y plenificación en Dios de la creación entera. Todos estos aspectos de la forma interpretada son indispensables, si lo que se presenta quisiera interpretarse a sí mismo en su real unidad.

Balthasar advierte también que en toda belleza hay un momento de la gracia: se me muestra más de lo que tenía derecho a esperar, por eso se produce el asombro y la admiración de que haya ser en una abundancia que fluye inconmensurable, pero que se vierte en entes y ahí llega a ser realidad perfecta.

#### *b. La Bondad*

Los trascendentales sólo pueden existir unos en otros. Lo que se muestra (belleza), se comunica (verdad) y se da (bien). Puedo ciertamente aspirar a lo bueno, porque lo necesito para ser. Poder regalarse sólo se puede con buena conciencia, dispuesta a regalar, y en libertad. Lo bueno figura tanto como norma sobre el que regala como sobre quien recibe el regalo, dispuesto a regalar de nuevo. Lo bueno se regala, esto es su esencia.

La preparación del camino y el recorrido del camino para la afirmación de lo bueno es actuar de Dios y adherirse desde la propia libertad. Para ello, es necesario el perfeccionamiento de la libertad finita en la infinita. La primera sólo se puede perfeccionar esencialmente en la segunda, la que la fundamenta; mientras que la segunda, conforme a su definición, sólo puede ofrecerse libremente, graciosamente para la perfección de la primera. Si existieran unas leyes necesarias, a las que estuviesen sometidas ambas libertades, entonces se imposibilitaría el juego de su mutua interacción.

Pero esto sólo es posible si la realidad no subsistente se convierte en el *espacio* de la realidad absoluta subsistente y acoge gratuitamente también en este espacio a los seguidores de este amor. Aquí acontecen las formas más sutiles del darse. Aquí se muestra también que el luminoso mostrarse se perfecciona en el darse. Ejemplo máximo de ello es que el Hijo encarnado es el don del Padre al mundo.

En el “*esse completum et simplex sed non subsistens*” se muestra el ser como plenitud, perfección y pobreza, pero también como bondad, pues la máxima bondad es el amor; y la más grande expresión de amor es la *kénosis*, el anorrasearse (*ex inaniuit*). Como recuerda Balthasar<sup>843</sup>, citando a Santo Tomás: “el ser de las cosas emana de la Palabra”<sup>844</sup> como don, regalo, que en el acto creador se finitiza, vaciándose en las esencias de los entes.

De hecho, puede definirse el ser como la plenitud fluyente del ser de Dios (infinito) en el estado de dado a los receptores finitos. El ser es semejanza de la bondad divina y, por eso, forma parte del movimiento de finitización como guía. La Creación es dar el ser, es poner en marcha el movimiento de finitización.

### c. La Verdad

La palabra es la imagen que resume la finitud del ser. La palabra es símbolo de la unidad en la pluralidad y nace de la diferencia de amor del ser. La palabra es el concepto que resume la glorificación de Dios por el hacerse del hombre, es el arquetipo ontológico de toda acción de gracias. En ella se cumple esa verdad de que todo don de arriba es siempre al mismo tiempo un fructificar de abajo, de que el cielo y la tierra se desposan en la epifanía del ser como amor. La filosofía expresa esta verdad en el principio de la igualdad de la plenitud y de la no-subsistencia (del no-ser) del simple ser entre Dios y la finitud. Quiere decir con eso que los fundamentos de posibilidad receptores del ser nacen a la vez de éste de manera creadora y, por causa de la pobreza de su finitud; que el ser procede de arriba como riqueza sobreesencial, y, sin embargo (como dice Tomás de Aquino), resulta de los principios de la esencia realmente distinta (en los que entran la forma esencial y la materia), y, por tanto, se abre desde abajo<sup>845</sup>.

La palabra proviene de esa mediación de acción y recepción de la razón capaz de captar el ser. Liberado por el ser como amor, el hombre es capaz no sólo de recibir la riqueza del comienzo, sino también de obrarla. Puesto que en cuanto espíritu, está unido a la plenitud

<sup>843</sup> Cfr. BALTHASAR, *Herrlichkeit*, III.1, t.I, 361, nota 41.

<sup>844</sup> *S.Th.*, I, q.58, a.6: “esse rerum fluit a Verbo”.

<sup>845</sup> Cfr. ULRICH 1967, 776.



del ser, se siente también por ello capacitado para la misma producción creadora de sus fundamentos de posibilidad (la forma esencial y la materia). En el hacer surgir del ser las formas esenciales y la nada potencial de la materia no pone de manifiesto que el que recibe haya tenido en el ser su origen única y exclusivamente por causa de la finitud abandonada del comienzo<sup>846</sup>.

La autodeclaración en la palabra es más que un mero expresarse en el aparecer o en el hacer; presupone una creación libre en la que, el sujeto espiritual puede dar a conocer su interioridad. La verdad constituye el remate de *belleza* y *bondad*. Considerada desde la perspectiva de la evolución, la verdad puede destacarse como la cumbre del desarrollo de la naturaleza; más allá de lo verdadero y de lo falso, puede hallarse. Pero *bello* y *bueno* sin autoconciencia sólo pueden ser imperfectos primeros grados naturales de lo que son, plenamente desarrollados en el hombre. Por otra parte, el mostrarse (*belleza*) y el darse (*bondad*) deben ser también ya formas incoativas del decirse (*verdad*), ya que las cosas mismas son palabras dichas por un entendimiento libre infinito, entes creados en la Palabra eterna, entes (inconscientes, conscientes o autoconscientes) que sólo pueden decirse perfectamente en el hombre, ente apto para la palabra. La metafísica de los trascendentales del ser sólo puede desarrollarse bajo la luz teológica de la creación del mundo en la Palabra de Dios, que se pronuncia como hombre material-espiritual.

La Palabra de Dios se debe inscribir en la palabra del ser, y la palabra del ser en las palabras de las esencias que se intercambian inteligiblemente entre entes existentes. De ahí que Ulrich en *Atheismus und Menschwerdung*<sup>847</sup> hable de la palabra como medio de autoreflexión. En ella el hombre, reflexionando, vuelve a entrar en el espacio interior de su existencia, acogiendo en sí a lo otro. En la palabra que pronunciamos, regalamos a las cosas la entrada en el espacio de la comunicación dialógica del Yo – Tú.

El hablante se presupone en la palabra al oyente como libre don previo del Tú que oye. El oyente, al oír, llega activamente al hablar. El discurso sólo tiene consistencia y posición si se somete a la limitación mediadora y receptora de un oír individualizado. Así esa palabra poseerá la fuerza para actuar en el Tú a partir de ser recibida-concebida.

Ulrich se pregunta en *Mysterium Salutis*<sup>848</sup> (*MySa*) si el origen de la palabra se encuentra en una carencia previa de lenguaje por parte del pensamiento, que solo a raíz de tal comienzo llegaría a dominar la palabra o en la génesis de la palabra se manifiesta el principio como plenitud evocadora y como riqueza de la palabra pronunciada desde siempre, o como ausencia y carencia en la pobreza y hasta en la impotencia de la desnudez y falta de palabras del pensamiento. Si la palabra se aferrara a sí misma, el que habla no podría comunicarse ni manifestarse por medio de la palabra, porque ésta lo ocultaría. Por eso, lo que aflora en el lenguaje es siempre a la vez todo y nada.

Decíamos antes que el ser es también siempre más que la suma de los entes finitos que en él participan. Estos se iluminan en su aparecer y actuar, pero sólo porque se fundamentan

---

<sup>846</sup> Cfr. *ibid.*, 759.

<sup>847</sup> Cfr. ULRICH 1966, 8-23.

<sup>848</sup> Cfr. ULRICH 1967, 738.

en lo real, que les presta la luz para su iluminación, una luz que se halla en la luz del espíritu que se reconoce a sí mismo como siendo realmente. Las cosas que se iluminan a sí mismas son, ellas mismas, sensibles, y los sentidos humanos son las puertas siempre abiertas, con el fin de aceptar en sí a los entes que aparecen y se dan y de ayudarlos a manifestarse. Por ejemplo, el ojo no aprende a ver, ve siempre oscuro o claro. Pero, el ente no sólo quiere hacerse conocido al espíritu en *phantasmata* (imágenes) sino en su realidad, lo cual sólo lo consigue si el espíritu, consciente de su ser, puede comprenderlo, a través de las imágenes. Así, lo que se muestra como real lo hace en la imagen sensible, y el espíritu interpelado por sus sentidos sólo puede reconocer el abarcador ser real mirando a la imagen-fantasma (en que se muestra la cosa).

Como entes físico-espirituales somos interpelados a través de los sentidos, si no, no despertamos a la autoconciencia espiritual y respondemos mediante una palabra espiritual (*verbum intellectus* o *cordis*), que siempre tiene ya su correspondencia sensible. Como decía Hamann, la facultad entera de pensar se basa en el lenguaje, por lo que conocimiento presupone también siempre comunidad. Este medio es para el hombre la esfera adecuada de la realización, por lo que no corresponde al lenguaje ningún mero *ens rationis*, sino realidad ontológica. El lenguaje ha incluido ya en la esfera de lo espiritual el mostrarse y darse, ya que lenguaje natural existió siempre como material para el hablar espiritual-sensible. El signo sensible puede ser humanamente portador de algo mucho más profundo y más abarcadoramente espiritual, y entenderse como tal.

En la palabra sella el hombre esa forma madura cada vez más plena de su autorrealización, que va creciendo gracias al acto del conocimiento. El hombre aprehende en la palabra las cosas que no pueden conocerse a sí mismas y en cierto modo les da un lugar y morada dentro de sí mismo. Por medio de la palabra, producida al pensar, penetra en las raíces fundamentales de ese ser propio suyo que le ha sido confiado. En la palabra, consigue su propia autonomía. Pero en esa autonomía sigue estando siempre abierto a la apertura del mundo aceptado<sup>849</sup>.

Así es posible que un hombre quiera en el diálogo no meramente decir algo, sino *darse* en él, *comunicarse*. La pobreza experimentada no necesita ser desesperada; pues por las palabras ligadas a imágenes pueden encontrarse y cambiarse las almas. La riqueza de la palabra en el comienzo libera de tal forma al pensamiento, que éste se realiza por sí mismo en la palabra. Si no existiera la palabra al comienzo, no podría el hombre presentarse como espíritu finito a la luz de su libre autodeterminación<sup>850</sup>.

El lenguaje presupuso ambas cosas: conocimiento del ser como realidad y libertad de las palabras. El sujeto sólo *descubre* el ser mientras que, por su parte, es *descubierto* por el ser. La entera franqueza de lo real, acontece sólo en el ser interpelado por una realidad que se manifiesta mediante imágenes. Esto significa que la verdad del ser –como autoconocimiento mediante el ser conocido–, no se presenta respectivamente como posesión propia, sino como una cosa dada, regalada.

---

<sup>849</sup> Cfr. *ibid.*, 739.

<sup>850</sup> Cfr. *ibid.*, 744-745.

En la palabra el hombre domina cuando se somete. Sirve cuando ha transformado a lo otro en sí mismo, cuando lo determinante se ha convertido para él en fuente de su propia determinación sin seguir siendo extraño a la libertad. Ese misterio del dominio por el servicio, del que es capaz el hombre, es el ser como amor<sup>851</sup>.

Como hemos visto, Dios, en el acto creador, hace salir del *esse* las *essentiae*, y el ser, que desborda todos los entes particulares y es ilimitado, otorga la existencia a las esencias limitadas, para realizarse en ellas. Así lo dice Balthasar: “La no-subsistencia del acto de ser es para Dios el medio adecuado para su creación, para pronunciar su palabra kenótica”<sup>852</sup>. Pero el espíritu humano, conocedor de la verdad, no participa inmediatamente en esta increada-creadora luz original, inaccesible al hombre, sino en la luz del ser que sale libremente de su espiritualidad, la cual sólo llega a resplandecer en los entes particulares, incluido el espíritu humano particular, lo que le recuerda que esta luz suya le es regalada igualmente por la absoluta.

Esa apertura de las cosas que las acerca, que las hace presentes unas a otras a través de la distancia de su particularidad, se realiza libremente en la existencia del hombre. Puesto que en el descubrimiento sensible de la contemplación, en el *medium* de la imagen tiene lugar la diferenciación que reúne, la unificación a través de la particularidad y, por tanto, la mediación de la unidad en la pluralidad sensible. Aquí se verifica esa unificación por la liberación de lo particular. El fenómeno, en el que la esencia de las cosas materiales del universo se abre a lo otro, no tiene en cierto sentido ningún ser de por sí.

El término medio entre la acción y la recepción en esa contemplación que ilumina y libera, la mediación de riqueza y pobreza en el horizonte de la visión sensible es la imagen. El fenómeno sin esencia en su indeterminación, por causa de la existencia concreta de las formas esenciales de lo real, no se identifica con ellas. La pluralidad indeterminada del fenómeno se mantiene a base de la unidad unificante del fundamento esencial. En la misma medida en que se consideren separados entre sí el cuerpo y el espíritu, la libertad pierde su presencia histórica y encarnada, refugiándose en el ser en sí aparentemente consumado.

La palabra está en el término medio entre acción y recepción de la libertad finita; y esta libertad tiene que desplegar en medio de su historia el misterio de la magnificencia y la pobreza del ser como amor, es decir, la presencia de Dios en el mundo en la figura de la palabra. Puesto que el espíritu ha estado ya siempre en el ser, su autorrealización tiene lugar desde el primer comienzo en la palabra. La unidad personal de acción y recepción de la libertad finita se interpreta siempre en la palabra al mismo tiempo a través de la vertical de su capacidad trascendental respecto al ser como amor y a través de la horizontal de su estar expuesto al mundo y a la historia de manera enajenada y encarnada. Lo que recibe el hombre en la vertical, proveniente del abismo de la autocomunicación divina en la palabra del ser, lo alcanza tanto por su acción como por su obediencia<sup>853</sup>.

---

<sup>851</sup> Cfr. *ibid.*, 748-749.

<sup>852</sup> BALTHASAR, *Herrlichkeit*, III.1, t.II, 961: “Die Nichtsubsistenz des Seinsaktes ist das für Gott adäquate Schöpfungsmedium, um sein kenotisches Wort”.

<sup>853</sup> Cfr. ULRICH 1967, 751-755.

## 10.2 El ser como amor que se da

Para Ulrich y Balthasar el Ser es don de Dios y amor de Dios. De hecho, Siewerth lo formula de manera muy precisa: “En este sentido, el amor es más englobante que el mismo ser, es *el Trascendental absoluto*, que sintetiza la realidad del ser, de la verdad y de la bondad”<sup>854</sup>. También Balthasar y Ulrich están convencidos de que el amor es la verdad del ser. Así se nos manifiesta la guía y pauta de toda la evolución que culminará en el ser humano y en la realidad de Cristo.

Pero, sólo corporalizándose (haciéndose pobre) recibe el espíritu la gloria del Ser, sólo así corresponde al Origen absoluto que se le regala. En consecuencia, la misma materia ha de ser comprendida y expuesta como fundamento de posibilidad del Ser como amor, porque se *es* por el haber-recibido el Ser como amor por parte del Tú divino.

El yo no dispone de sí mismo sino por el hecho de haber recibido el ser como amor. En el horizonte del absoluto ni siquiera el ser en cuanto imagen del absoluto puede apoyarse en sí mismo como si fuera un segundo Dios, sino que mediante lo otro debe asumir los fundamentos de posibilidad presupuestos (despojándose de su unidad), su no-subsistencia entre Dios y el mundo, y encontrarse a sí mismo en el ser-recibido<sup>855</sup>.

Si los entes finitos tienen el Ser regalado, ¿cómo pueden crecer por sí mismos, evolucionar verdaderamente y tender por su autorrealización a la plenitud de su existencia? La solución sólo es posible si ese *ser regalado* es “*completum et simplex, sed non subsistens*”.

La apertura del recibir posibilita una más profunda llegada del don del ser. De acuerdo con Ulrich<sup>856</sup>, no es la pobreza total la que permite una mayor recepción, pues esto sería ver el receptor y el donante como potencia y acto. Es más bien la pobreza del haber-ya-recibido y el agradecimiento del don recibido, lo que manifiesta la verdadera pobreza del ente y hace más gloriosa la donación que otorga el Origen, al tiempo que posibilita un verdadero ser-más de los entes. Entonces se comprende el crecimiento de los entes a partir de la sobreesencialidad del ser, de su donación como amor.

El ser se da desde el comienzo totalmente, no por partes, a lo largo del proceso de la evolución. El ser es siempre don regalado. El que evoluciona no tiene, por tanto, una causa final, una meta-hacia-donde, fuera de sí, que asegura su autosuperación. El ser tiene que darse *desde abajo* con toda su plenitud. Tampoco se puede atribuir a la pluralidad y diversidad de lo finito la capacidad de *generar* y proyectar el ser. En esta hipótesis, el ser quedaría hundido en la finitud como un *futuro vacío*. Ambas concepciones resultan ser una ilusión<sup>857</sup>. Al negarle al ser con su plenitud un *pasado*, todo el proceso de la evolución queda en manos de los entes finitos, que no tienen fuerza para hacer surgir de sí mismos la riqueza infinita de su futuro. Toda evolución sería una apariencia, pura función del *pasado*.

---

<sup>854</sup> SIEWERTH 1957, 63: “Liebe ist solchermassen umfassender als das Sein selbst, *das Transzendente schlechthin*, das die Wirklichkeit des Seins, der Wahrheit und der Güte, zusammenfaßt”.

<sup>855</sup> Cfr. ULRICH 1967, 764.

<sup>856</sup> Cfr. *Gallarate*, 287.

<sup>857</sup> Cfr. *ibid.*, 293-295.

Tampoco se puede aceptar la idea de un ser que se finitiza (desde arriba) y se vuelve a retirar a su propia infinitud (desde abajo), depotenciando a todo lo finito. El futuro del ser sólo se abre al ente finito como amor que hace-ser, libera, porque se da<sup>858</sup>. Ulrich observa que el ser como amor no se cierra en sí para luego darse, sino que descubre su futuro insuperable en el hecho de que ya siempre ha “sido” amor entregado.

El *ser-como-amor* es previo (en el movimiento de finitización del ser) y produce tanto la materia como las formas, despertando además en la materia un apetito de las formas tanto mayor cuanto más perfecta sea la forma. Así el ente más perfecto, el hombre, será el último fin del proceso, que desvelará que el espíritu (o plenitud del ser) se daba ya desde el comienzo.

El hombre no hace que llegue el ser como don del amor. Solo Dios puede darle al hombre la palabra que reúne en sí toda la plenitud y la pobreza del ser. El hablar finito no puede manifestar en sí mismo la palabra óptica sin aniquilarse a sí mismo<sup>859</sup>.

Esto explica que todo ente vivo sea dinámico y tienda a su perfección, y concretamente a la semejanza divina. Desde el comienzo, pues, ya queda anunciada esta autosuperación de todo ente vivo hacia la plenitud del ser sobreesencial. Todos los entes vivos irán superando, por tanto, sus formas esenciales.

Sin embargo, Ulrich recuerda en *Gegenwart der Freiheit*<sup>860</sup> que el ser como *don* (*Deus dat esse*) no significa que ser y gracia se identifiquen, sino que continúa prevaleciendo el adagio escolástico: «*gratia non destruit sed presupponit naturam et perficit eam*». Pues en la medida en que la gracia se manifiesta como el *corazón* del ser, se expresa el ser en la unidad de riqueza y pobreza, poder y servicio. Se presenta como riqueza y plenitud (*completum et simplex*), como semejanza del donante; y el don (*Gabe*) se convierte en tarea (*Aufgabe*) del pensar y del vivir. Pero al mismo tiempo se muestra esta riqueza del ser, en el elemento de la gracia, como no aferrada a sí misma (*non incurvatum in se ipsum*), como pobreza (*non subsistens*), como medio no hipostatizable entre el Absoluto y lo finito. De aquí resulta la finitización del don del ser en la pluralidad y la diversidad de los entes. Pero sólo en la gracia es realizable esta unidad de plenitud y pobreza del ser. La gracia deshipostatiza al ser fijado entre Dios y el mundo, y con esto abre al mismo tiempo la plenitud del ser.

Vemos, pues, que Balthasar asume de Ulrich el hecho de que el ser dado de Dios es a la vez plenitud (riqueza) y pobreza. Plenitud en cuanto ser sin límites, y pobreza en Dios mismo en cuanto modelo, pues él no sabe qué es aferrarse a sí mismo; y pobreza también en el *actus essendi* regalado, que en cuanto dado, se entrega a los seres finitos. No obstante, igualmente, los seres creados también son a la vez riqueza y pobreza. Riqueza en la fuerza capaz de guardar y proteger en sí el regalo de la plenitud del ser, aunque siempre tan pobre por estar limitado. Pobreza también en cuanto que experimenta la insatisfacción de no poder agotar *el mar del ser*, en palabras de Siewerth. Esto es lo que al final hace comprender que la suprema realización del ser finito es justamente seguir regalando ser. Aquí, a través de la

---

<sup>858</sup> Cfr. *ibid.*, 296.

<sup>859</sup> Cfr. ULRICH 1967, 792.

<sup>860</sup> Cfr. ULRICH 1974, 40-41, nota 14.

mayor semejanza entre ente finito y ente Infinito, aparece el aspecto positivo de la *analogia entis*, al que apuntaba Przywara, que hace de lo finito una huella, imagen y semejanza de lo Infinito.

En el ser se comunica de tal manera el misterio absoluto del origen, que este origen da todo precisamente allí donde considera a lo otro donado por él como ello mismo de manera ilimitada. Dios crea afirmándose a sí mismo. De esta manera, el ente recibe en el ser un sí sin fondo, no disponible, gracias al cual es llamado de la nada y comienza a ser él mismo. En la recepción se realiza a sí mismo. Y al contrario: allí donde realiza verdaderamente el sí donado del ser, se somete obedientemente a él. La pobreza de nuestro haber recibido de antemano se identifica con el poder ser de la libertad finita que se supera a sí mismo en dirección hacia la infinitud del origen<sup>861</sup>.

### 10.3 La libertad ontológica del ser como don

Como sabemos, la ontología de Santo Tomás es una metafísica de la creación. En la creación, que es la donación del *esse*, el ser procede de abajo, de los principios de la esencia, de la forma y la materia, como mostró Santo Tomás.

La creación significa la constitución de la substancia por la comunicación del ser (*esse commune*). El ser no es meramente otra cosa, sino aquello por lo que todo existe. No es subsistente sino inherente<sup>862</sup>. En el radicalismo de su presencia y su distinguido poder, este *esse commune* es una participación en el ser de Dios<sup>863</sup>. El *esse commune* es un don que no solo nos permite existir, sino también nos da acceso al origen de nuestro ser en su alteridad y libertad. Por esta razón, Siewerth habla de *unidad ejemplar* entre el creador y la creatura. Debido a esta unidad, cada ser es una expresión de la libertad amorosa de Dios. El ser humano encuentra en sí mismo la impronta y la presencia del darse al otro. Su ser entero es un testimonio para lo totalmente otro, la fuente de todo ser. Como advierte Bieler<sup>864</sup>, por la presencia de *lo totalmente otro* en nosotros (el Creador), podemos también ponernos *en marcha* hacia nosotros mismos, porque por esta presencia del Creador en nosotros, somos más que nosotros mismos; somos, parafraseando a Ulrich, *homo abyssus*.

Sin embargo, como bien matiza el reciente nombrado obispo de Passau, el teólogo alemán Stefan Oster (1965- )<sup>865</sup>, Ulrich no afirma que el ser produzca activamente la creación, o que la creación sea un don dado por el ser. Al contrario, el ser es un don por el cual el Donante absoluto (Dios) crea. El don del ser, como mediación del amor creativo de Dios, establece el receptor del don, como condición previa del mismo don. La idea de que la creación es una donación del ser es realmente la clave para una explicación de cómo el ser puede preceder y resultar de la substancia recipiente que es presupuesta por él.

---

<sup>861</sup> Cfr. ULRICH 1967, 753.

<sup>862</sup> Cfr. *De Potentia*, q.7, a.2.

<sup>863</sup> Cfr. *De div. nom.*, cap.5, lect.2.

<sup>864</sup> Cfr. BIELER 2011, 22.

<sup>865</sup> Cfr. OSTER 2010, 677.

La creación es la donación del ser que permite existir al recipiente de la donación. Y este permitir existir tiene que incluir el regalo de la libertad. El don del ser es, pues, el regalo de la libertad ontológica. Por su parte, la subsistencia es el inicio de una autorrealización en virtud del don, aunque la subsistencia no está todavía completa en el nivel infrahumano. Sólo la persona subsiste propiamente en sentido pleno, dado que la persona es el único subsistente de quien su propia existencia incluye la capacidad de tener conciencia de la donación de su propio ser como don.

La constitución ontológica del ente finito se expresa en la autocomunicación creadora de Dios a través del hablar y escuchar la palabra en el campo del yo y el tú a partir de su profundidad propia. Desde este punto de vista, debe entenderse e interpretarse siempre la fundamentación ontológica del ente a partir del ser. Por eso el acontecimiento de la creación adquiere en la palabra su imagen propia. El acontecimiento de la creación es la realización de la participación óptica del ente finito en el misterio del amor absoluto presente de una manera sin reservas en el don del ser; se simboliza por medio de la palabra, adoptando así su figura expresiva más originaria en el campo de la intersubjetividad humana<sup>866</sup>.

Dios es el Donante absoluto del ser creado como amor. Su acto de dar el ser es, al mismo tiempo, un acto de dar la libertad; es una liberación de la creatura en la autorrealización propia a él. El ser ha sido dado completamente (*completum*). De hecho, tanto es así que se abre un abismo en la diferencia entre Donante y don fuera de la libertad de fundamento del Creador y de la gratuidad de su don. Si se suprime la mediación enajenada del ser, la plenitud del ser se aísla de su pobreza. El ser como don permanece negado en el comienzo. Ya no transparenta el origen que se comunica en él. La diferencia negada del ser como amor liga, por tanto, la libertad a sí misma. Su existencia no se le comunica ya como regalo, por lo que no necesita ya afirmarse para el tú por el acto de su propia autosuperación<sup>867</sup>.

Amando, el hombre consigue su tarea como *Dasein*: la presencia personal (*Da*) del don de ser (*Sein*) finitizado, recibido y agradecido. La identificación del hombre con el otro es simultánea con el llegar a ser más él mismo. Así se completa lo que Santo Tomás llama “*reditio completa in seipsum*”<sup>868</sup>. El Donante absoluto está presente en su regalo, en su don.

Ulrich contempla esta libertad creada como el *ἀρχή* en el cual Dios mora; en él, la Palabra ha residido desde el inicio. Este comienzo es puro amor, *ex Deo*; la respuesta personal al Creador, sacada de la nada.

En el agradecimiento está superada la dialéctica mortal de la analogía rota del ser por la palabra nacida del silencio. La palabra es realmente el centro de la diferencia ontológica del ser que se limita a sí mismo. La plenitud sobreesencial del ser como amor es siempre pobre,

---

<sup>866</sup> Cfr. ULRICH 1967, 765-766.

<sup>867</sup> Cfr. *ibid.*, 773-774.

<sup>868</sup> Cfr. *S.Th.*, I, q.14, a.2: “Redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa” (“Para un cosa volver a su esencia no es otra cosa para ella que subsistir en sí misma”).

es decir, cuando se descubre como riqueza se regala plenamente y se fusiona con el fundamento de su recepción<sup>869</sup>.

#### 10.4 La ontología dinámica ascendente

Teilhard de Chardin entendió la evolución como un desarrollo ascendente (*hacia arriba*). Pero, la primera objeción de Balthasar<sup>870</sup> a Teilhard se centra en la observación supuestamente fenomenológica de que en el cosmos lo más sigue de lo menos. Balthasar arguye que la metafísica no es sino biología generalizada; por tanto la filosofía de la historia y, finalmente, la teología de la historia solo pueden ser entendidas como cosmobiología. Pero, Balthasar se pregunta si la necesidad del hecho de que lo más siga a lo menos implica que lo más derive de lo menos. Incluso si así fuera, se cuestiona si no es la tarea del filósofo más que del biólogo explicar cómo lo más estaba potencialmente presente en lo menos y cómo es así posible la discontinuidad en la evolución.

Por lo tanto, el hombre puede verse a sí mismo como la imagen suma y perfecta del cosmos. Todas las especies animales están referidas a él como formas de vida superadas en las que él puede reconocer aspectos de sí mismo. Balthasar subraya que incluso la embriología escolástica descubre que en su ontogénesis el hombre recapitula los estadios del desarrollo natural a partir de los que emerge, lo cual es confirmado por la paleontología moderna y la biología.

Con la emergencia del hombre de la naturaleza, hay simultáneamente un origen a partir de la materia y un origen del horizonte infinito del espíritu. Emerge así una relación dialéctica entre el espíritu y la naturaleza en la que el espíritu se propone llegar a ser consciente de sí mismo.

Balthasar entiende el espíritu como un estadio de la vida cualitativamente muy alto; así es más poderoso. Espíritu y cuerpo se solapan como dos esferas de poder en las que la mayor, la más fuerte, domina la menos fuerte. El alma y el cuerpo son los estadios y modos en los que el espíritu echa raíces en la materia, y la materia aflora en el espíritu. Por lo tanto, la corporalización del espíritu y la espiritualización del cuerpo no pueden existir una sin la otra<sup>871</sup>.

Balthasar desarrolló una concepción analógica de la interioridad del ser que tiene su graduación desde su nivel más bajo en la materia sin vida hasta su más alto nivel en el espíritu consciente. La característica intimidad del ser, que consigue la perfección en el espíritu consciente, tiene sus comienzos en la naturaleza no consciente. No hay existente alguno que no tenga a su disposición una íntima interioridad aunque solo sea rudimentaria.

Balthasar entendió la evolución universal en el contexto del desarrollo en el tiempo y el espacio de un logos universal en las diferentes culturas del mundo, un salto cualitativo que no implica necesariamente un mayor desarrollo a través del tiempo y, así, sitúa el evolucionismo en sentido estricto en un contexto intelectual más amplio. Pero, ¿cuál es la relación entre

---

<sup>869</sup> Cfr. ULRICH 1967, 779.

<sup>870</sup> Cfr. O'DONOVAN 1971, 602-603.

<sup>871</sup> Cfr. *ibid.*, 610.



evolución en sentido estricto y evolución en el sentido más general? Balthasar afirma repetidamente que la naturaleza está siempre orientada hacia el hombre, ya que nunca llegaría a su plenitud ideal sin él<sup>872</sup>.

No obstante, la pregunta que sigue es: ¿por qué y cómo puede una creación como autocomunicación del Dios trascendente posibilitar y liberar, en el don y entrega del ser que hace-ser y despierta a la vida y, por tanto, en su regalarse de *arriba hacia abajo*, precisamente un desarrollo y autotranscendencia del mundo finito de *abajo hacia arriba*? Parece, más bien, que la trascendencia, entendida así, hace imposible el dinámico devenir-más, crecer y dar fruto del ente creado. Pero, esta productividad de lo finito de *abajo a arriba* o *bottom-up*, su cada vez más profundo ser-más nos descubre el verdadero futuro del ser, que resulta no disponible para toda autosuperación evolutiva<sup>873</sup>. Esta metafísica dinámica *vertical* es lo que yo denomino una *ontología catalógica*.

La verdadera pobreza está, en cambio, en la capacidad de lo finito de captar y recibir el ser como don. El *tener ser* se consume en la participación en el acto creador del regalo del ser, mediante el cual éste es recibido. La esencia brota del Ser y el Ser *resulta* de la esencia. Ulrich nos lo explica así:

podemos decir que el ser *regalado* desde arriba en su finitización, mediante la cual el ente finito se agradece al Creador en la *eucaristía cósmica*, brota o resulta de abajo hacia arriba (...) el haber recibido y el consiguiente abrirse de la plenitud del Ser de abajo hacia arriba son, como la unidad del *agradecer*, la representación auténtica del acontecimiento de la creación<sup>874</sup>.

La autotranscendencia de lo finito, al negarse la “acción de gracias”, habría perdido la meta, el hacia-donde, que la mueve. El ser como don quedaría absorbido en su ser pasado. No es la *potentia pura realis* el presupuesto que hace posible la epifanía del poder absoluto de Dios, sino que es la libertad finita sana la que salvaguarda el extremo despojamiento del comienzo y, mediante él, la auténtica fecundidad de lo finito. Acontece realmente *acción de gracias* por el ser mediante obediencia al ser, cuando la comunicación del ser se atestigua en la autosuperación del que lo recibe, que lo hace crecer y llegar a ser más. Puede parecer que así afirmamos una emancipación del mundo frente a Dios, o de la evolución frente a la creación, pero la reflexión ontológica nos ha mostrado que se trata del fruto de la eterna anticipación del amor absoluto.

### 10.5 La autosuperación creativa

La autosuperación productiva de la materia (que está dirigida al acto de la forma cada vez más rico y capaz del Ser, en seguimiento de una forma esencial superior) es la condición de posibilidad para la autorrealización del espíritu *de abajo a arriba*.

---

<sup>872</sup> Cfr. *ibid.*, 623-624.

<sup>873</sup> Cfr. *Gallarate*, 292.

<sup>874</sup> *Ibid.*, 292: “Daher kann man sagen, dass das von oben her *geschenkte* sein in seiner Verendlichkeit, durch die sich das endliche Seiende in der «kosmischen Eucharistia» dem Schöpfer verdankt (...) das Empfangenhaben und das durch es entbundene Aufbrechen der Seinsfülle von unten nach oben ist als die Einheit des «Dankens» die eigentliche Repräsentation des Schöpfungsereignisses”.

El que esta tarea (*Aufgabe*) de la autotranscendencia comience en el *medium* de la materia, en el abismo de la separación y la contigüidad, no significa sino que el ser en el comienzo hace surgir no sólo la pluralidad de las formas esenciales (unificadas en sí), sino también esta dimensión de la posibilidad no esencial de su finitud, por causa de la epifanía de su verdadera enajenación<sup>875</sup>.

Para Ulrich, son insuficientes las explicaciones de Rahner sobre la autosuperación activa de las creaturas, sobre la acción de la causa primera a través de las causas segundas, o sobre la *afinidad* entre espíritu y materia (a saber, la materia como *espíritu congelado*). Ulrich ve el hombre como ente substancial y personal, dotado de un Ser sobreesencial y dinámico, que hace posible no sólo su crecimiento y desarrollo individual, sino también, en cuanto Ser de todos, la maduración de toda la especie humana a lo largo de la historia. Este déficit en la insuficiente diferenciación de espíritu y materia proviene a menudo de haber hipostasiado el ser, de haberlo tratado como *concepto*, cosa que parece hacer Rahner.

Ulrich critica desde ahí expresiones como: la materia como *frontera del espíritu*, como *espíritu congelado*, como multiplicidad y diversidad, siempre frente a la autoposición del espíritu. Luego, rechaza la idea de que todo ser realmente distinto de Dios es material. La materia, según Ulrich, no puede tener ya un ser previamente al *ser-cómo-amor* que se le da, sino que fuera de este ser sólo hay la nada. La materia no es una potencia ya existente que solo reciba luego el acto<sup>876</sup>.

No se puede, pues, contraponer la positividad del espíritu (que sería cabe-sí) a la *negatividad* de la materia. La encarnación del espíritu ha de ser experimentada como más radical que la simple autoalienación del espíritu que es cabe-sí. Materialidad es el lugar de la presencia del espíritu que se comunica hablando y amando.

La materia no se identifica con la finitud, ni ha de ser un contrapunto para asegurar las cualidades del espíritu. Es radicalmente diferente del espíritu, pero éste no le debe su finitud. Ambos proceden de la plenitud del ser como amor, que los ordena el uno al otro<sup>877</sup>.

La materia en su autosuperación, suscitada por el ser, desligándose de la unidad del comienzo que se ha hecho finita en ella, en el juego ontológico de la unidad en la diversidad, tiende hacia el espíritu como última forma suya que la llena<sup>878</sup>.

En virtud de este ser recibido sobreesencial puede el ente darse realmente, crecer y trascenderse. Por eso, podemos hablar en Ulrich de una autosuperación creativa del ente finito. Cuando Santo Tomás dice que “*creari proprie est rei subsistentis*”<sup>879</sup> o “propriamente no le corresponde más que a la realidad subsistente”<sup>880</sup> no se refiere sólo a los entes particulares, sino también a la totalidad del mundo creado. En él lo que recibe (sus fundamentos de

---

<sup>875</sup> Cfr. ULRICH 1967, 787.

<sup>876</sup> Cfr. *Gallarate*, 284.

<sup>877</sup> Cfr. *ibid.*, 286.

<sup>878</sup> Cfr. ULRICH 1967, 789.

<sup>879</sup> *De Veritate*, q.27, a.3.

<sup>880</sup> *S.Th.*, I, q.45, a.8: “non conveniat proprie nisi rei subsistenti”.

posibilitación) brota igualmente del acto de la donación del ser. Como veremos, Ulrich no defiende, por tanto, una metafísica estática de la substancia, sino una auténtica ontología de la evolución. Así lo expresa: “La evolución cósmica no es otra cosa que la figura ontológica de una acción de gracias sin fondo!”<sup>881</sup>

En cambio, si no se recibe nada, no hay nada que agradecer, y lo finito ya no experimenta la necesidad de autosuperarse hacia Dios. Si no capta la donación del comienzo (el ser como amor), tampoco él se puede dar, despojarse realmente.

Al poseerse Dios a sí mismo completamente, esto es, al ser amor donado eternamente, el ser como imagen de Dios se encuentra plenamente donado y se abre tan solo como la autosuperación de lo que se ha recibido a través de este don. Todo lo que puede surgir de esta dimensión material receptiva se encuentra sometido previamente a la responsabilidad libre de la finitud del ser. Por tanto, no se trata de ningún pasado puramente material, que como seno cósmico existente por sí mismo pudiera hacer nacer de sí por evolución el espíritu y la palabra. Hay que decir más bien que este pasado material ha sido superado ya originariamente desde el comienzo por la palabra<sup>882</sup>.

La evolución es ese brotar del Ser de abajo hacia arriba, del mismo Ser que nos ha sido regalado desde arriba. La materia y la forma son lo otro respecto del Ser, y ambas se originan a partir de él, pero de tal manera que la materia ya está siempre unida a una forma, ordenada y finalizada a ella.

Con la autosuperación de toda la realidad material en la evolución, todo viviente material ya se trasciende siempre a sí mismo en el apetito de la materia, porque es viviente en la fuerza de la plenitud del ser, que supera toda forma esencial. La materia tiene una apetencia, una necesidad, de las formas y del ser, para así poder constituirse el ente. Las nuevas formas superan a las anteriores en el proceso de autosuperación de los entes, desde las plantas, pasando por los animales, y llegando a los hombres. Hay, pues, una superación, una evolución de las esencias. Una esencia más perfecta supera la anterior y la sustituye. Así, la esencia del hombre es la esencia más perfecta. Ulrich explica en Gallarate que esta superación se da en un triple sentido:

- i) La nueva forma es siempre nueva y no una simple repetición de la pasada, en virtud de la tendencia de ésta última a la semejanza de Dios, pero también a la sobreesencialidad del ser.
- ii) La forma esencial es superada y al mismo tiempo conservada en la nueva, pues la nueva conserva la antigua y procede de ella (como don que se sigue regalando), pero no la repite.
- iii) Por tanto, la nueva forma eleva a la anterior, haciéndola ser-más. Así se muestra que el ser, en su finitización, no se hunde en la realidad material, sino que se hace presente en ella como unidad en la diversidad en la misma evolución. El hacerse-más de la

---

<sup>881</sup> Gallarate, 291: “Die kosmische Evolution ist somit nichts anderes als die ontologische Gestalt einer abgründigen *Dankagung!*”

<sup>882</sup> Cfr. ULRICH 1967, 788.

evolución cósmica realiza, por tanto, la mediación de plenitud y pobreza del ser como amor.

Como vemos, la meta de la evolución no es, pues, una unidad del ser cerrada en sí y unívoca, ni está fijada esencialmente fuera de la evolución, sino que es el mismo ser como amor, es decir, la concreta epifanía de esta dialéctica del comienzo como riqueza mediante pobreza<sup>883</sup>.

La experiencia del ser como sobreesencial abriría la mirada para una interpretación ontológica de los *saltos* en la evolución. No obstante, como señala Ulrich, la autotranscendencia evolutiva hay que discutirla en el ámbito de la interpersonalidad humana. En categorías personales se daría una comprensión de la evolución esencialmente mejor que en las categorías absolutizadas del pensar científico natural<sup>884</sup>.

Por otro lado, Balthasar destaca que la evolución es guiada por el Espíritu, que impulsa al mundo hacia su consumación. En *Teológica*<sup>885</sup>, explica como Calvino en su *Institutio*, describe al Espíritu de Dios como el que otorga al mundo su ordenada belleza; pues es él el que se extiende sobre todo, el que mantiene en la existencia todas las cosas del cielo y la tierra, las vivifica y les confiere su fuerza interior, con su poder para infundir a todos los seres el ser, la vida y el movimiento, demuestra patentemente su condición divina<sup>886</sup>. También allí cita Balthasar la pneumatología de Karl Barth, que describe al Espíritu Santo como la Persona divina que hace posible la existencia de la creatura como tal, que le permite existir, que la mantiene en su existir, de la que depende en su existir<sup>887</sup>. Barth interpreta la creación como una historia global de salvación que está orientada, de la evolución de la naturaleza, al hombre, y de éste a Cristo. Así ve Barth, y asume Balthasar, la *creatio continua*<sup>888</sup>. Para éste último, la autosuperación extática del hombre es participación en el Espíritu divino; pero el éxtasis pertenece a la esencia del espíritu humano<sup>889</sup>.

#### 10.5.1 El surgimiento de la materia prima

Crear es regalar el ser, y la creación tiene como término la perfección de lo real. Ahora bien, la materia en sí misma no tiene carácter entitativo, es *non ens, prope nihil* y, con Aristóteles *neque quid... neque qualitas*, pero tampoco es nada. La materia prima es pura potencia, así como el ser es puro acto. Dar un carácter entitativo a la materia prima implicaría hipostasiar el ser. También la materia es muestra de la bondad divina<sup>890</sup>.

---

<sup>883</sup> Cfr. Gallarate, 311-313.

<sup>884</sup> Cfr. *ibid.*, 320-321.

<sup>885</sup> Cfr. BALTHASAR, *Theologik*, III, 412-413.

<sup>886</sup> Cfr. CALVINO, *Institutio*, I, 13, 14.

<sup>887</sup> Cfr. BARTH 1951, 60.

<sup>888</sup> Cfr. BALTHASAR, *Theologik*, III, 414-415.

<sup>889</sup> Cfr. *ibid.*, 419.

<sup>890</sup> Cfr. OSTER 2004, 254.

El Ser hace brotar de sí la materia prima pero no se mantiene fuera de ella, sino que, como bien, la atrae provocando su apetito y la va llenando de sí a través de la pluralidad y diversidad de formas esenciales, de manera sucesiva.

La materia prima es pura potencia, así como el Ser es puro acto. La materia prima se origina a partir del Ser y que tiende, impulsada por el Ser y guiada por el amor del Donante, a la constitución de la substancia de los entes finitos.

La materia prima es, en sí misma, informe y el Ser es super-forme en su sobreesencialidad. La materia apetece la forma, gracias a la cual recibe el Ser (*forma dat esse*). De este modo, se inicia el proceso de perfeccionamiento de lo real *de abajo a arriba*, por medio de la pluralidad y diversidad de las formas, y por el proceso de la evolución, con las sucesivas formas que se substituyen (superándose y conservándose) las unas a las otras. Pero todo esto presupone la acción del Ser como amor que produce la materia (y la forma esencial) y la *atrae* (apetito) hacia sí, para *contraerse* en ellas, alcanzando así la subsistencia propia de las substancias finitas.

#### 10.5.2 La creación del alma humana como unión materia-forma

La materia prima es siempre *concreata*, pues recibe el ser por medio de la forma; en el caso del hombre, del alma. Pero el alma no puede generar a la materia, ni unirse con ella. Ambas brotan del ser y sólo Dios determina que sean mediante el ser y las une (también mediante el ser). Por eso, sólo Él es el creador.

De acuerdo con Ulrich, siempre la actuación del nuevo compuesto es cosa de Dios, que lo crea uniendo forma y materia (recuérdese el *creare est unire* de Teilhard de Chardin) mediante el ser. Se hace indispensable concebir la actuación de la causa primera, no junto a las causas segundas, sino a través de ellas. Dios, que es ante todo creador del ser, determina las esencias que han de existir (mediante el ser) y los entes particulares que han de ser creados (mediante el ser y mediante las causas segundas), pues, Ulrich considera que el alma tiene como elemento formal, la existencia, y como elemento material, la esencia.

Bieler<sup>891</sup> defiende que, según Santo Tomás, también el alma humana se origina de la acción conjunta de la causa primera y la causa segunda. Así, el hombre tiene un origen interpersonal, es decir, los padres son procreadores de todo el hombre, no solo del cuerpo. Pero esto no implica que el alma *educatur de potentia materiae*, ni que los padres produzcan el alma (*anima ex anima traducatur*), sino que engendran al hijo como tal, como compuesto. Sin embargo, la explicación de Tomás parece insuficiente y excesivamente dualista:

el que genera es causa de la unión de tal forma con la materia, por disponer la materia a la forma (...) la disposición del alma racional es consecuencia de la misma disposición del cuerpo, ya porque el alma racional recibe la influencia del cuerpo, ya porque a tenor de la diversidad de la materia se diversifican también las formas. Y éste es el motivo por el que los hijos se asemejan a los padres también en aquellas cosas que pertenecen al alma, y no porque el alma se transmita a partir de un alma<sup>892</sup>.

---

<sup>891</sup> Cfr. BIELER 1996, 307-308.

<sup>892</sup> *De Potentia*, q.3, a.9: “sufficit quod generans sit causa unionis talis formae ad materiam per hoc quod disponit materiam ad formam (...) Ipsam dispositionem corporis sequitur dispositio animae rationalis; tum quia anima

La acción de los progenitores se limitaría a la preparación o disposición de la *materia signata quantitate*, no actuando ellos en la unión de forma (alma) y materia (cuerpo) del nuevo ser.

Como ya vimos, Siewerth<sup>893</sup> recupera la plena unidad del ser humano, insistiendo en que el alma (forma substancial) penetra hasta el fondo todas las funciones corporales, y, como única forma, alcanza a la materia prima informe y receptiva, animándola y corporalizándose.

La postura de Bieler<sup>894</sup>, que sigue a Ulrich, no admite, por tanto, el neodarwinismo que lo reduce todo a la física, a la química y a la biología, pero reconoce como válido el evolucionismo. Bieler considera fundamental la teleología en la evolución, y le parece insuficiente reducir la acción de la causa primera a fundamentar la autotrascendencia de la causa segunda, como hace Rahner. Para Bieler, aludiendo a Ulrich, “la evolución es el camino concreto por el cual resulta el ser del ente a partir de los principios de la esencia, en el origen de un ser existente. El verdadero motor de la evolución es el movimiento de finitización del ser, por el cual son creadas creaturas que, por la participación en el ser, están abiertas a Aquél a partir del cual viene todo lo nuevo”<sup>895</sup>.

Ulrich, respondiendo a Rahner en la *XII Paulusgesellschaft*<sup>896</sup>, describe el camino equivocado del pensar de tal manera que parece incluir en él a la filosofía trascendental y, por tanto, la filosofía de Rahner.

Según Ulrich, en esta concepción se busca la pura idealidad y simplicidad del pensar, con lo cual en el fondo se niega la diferencia real entre el espíritu como acto y la profundidad receptora de la materia. Al prescindir el pensamiento de la mediación de la corporalidad, la razón se sitúa por encima de la diversidad de su facticidad material en el puro ser y tiende a hacer coincidir espíritu y materia o a separarlos radicalmente.

Ulrich alude a que sólo podemos aceptar la experiencia del ser como amor, si reconocemos la *kénosis* que nos ofrece. La separación vivida de espíritu y materia nos lleva a una identificación inadecuada de ambas dimensiones. En definitiva, la ontoteología se hace inevitable. Este es el error en el que cayó Heidegger. La ontoteología rechaza la verdadera epifanía del ser creado como semejanza del amor divino. La manifestación de Dios a través de la materialidad se hace imposible para la libertad finita que se ha emancipado como pura

---

rationalis accipit a corpore; tum quia secundum diversitatem materiae diversificantur et formae. Et ex hoc est quod filii simulantur parentibus etiam in his quae pertinent ad animam, non propter quod anima ex anima traducatur”.

<sup>893</sup> Cfr. SIEWERTH 1953, 11ss.

<sup>894</sup> Cfr. BIELER 1991, 398-317.

<sup>895</sup> *ibid.*, 316-317: “Die Evolution ist der konkrete Weg, auf dem das sein seienden aus den Prinzipien der Essenz bei der *Entstehung* eines Wesens resultiert. Der eigentliche Motor der Evolution ist die Verendlichungsbewegung des seins, durch die Geschöpfe geschaffen werden, die durch Partizipation am Sein (Reichtum) auf den hin offen sind (Armut), von dem her alles Neue kommt”.

<sup>896</sup> Cfr. *Paulusgesellschaft*.

espiritualidad. En definitiva, para evitar ese error se debe aceptar y reconocer que espíritu y materia se realizan plenamente el uno en el otro<sup>897</sup>.

### 10.6 La finitización como dialéctica personal del don

Como ya hemos dicho repetidamente, la tarea (*Aufgabe*) evolutiva *bottom-up* del Ser debe ser comprendida desde la dialéctica personal de riqueza y pobreza de la libertad amante. Ahí queda, sin duda, expresada y respetada la no-subsistencia del Ser como amor<sup>898</sup>. La evolución del cosmos material queda confiada, pues, en alguna medida a la responsabilidad humana, que ha de mantenerse fiel y obediente al Ser como semejanza de la bondad divina, o a Dios como amor providente<sup>899</sup>.

Cuanto más nítidamente mantenemos la no-subsistencia del ser creado, es decir, del don entre el que lo regala y el que lo recibe, tanto más inmediatamente es experimentada la presencia absoluta y creadora de Dios como aquella condición incondicional que otorga al ente finito su autotranscendencia, precisamente por medio del haber-recibido. Esta es la estructura fundamental del ser humano en su autorrealización, que nos descubre la pauta para comprender la evolución real de toda la creación.

Por otra parte, es verdad que solo corporalizándose (haciéndose pobre) percibe el espíritu la gloria del ser. El hecho de que el espíritu deba ceder a la dimensión de lo material el proceso evolutivo de la cosmogénesis como espacio de su propio venir-a-sí-mismo es el testimonio de que él está *reclamado* por el ser como amor. Cuanto más profundamente se introduzca él en este evolutivo venir-a-sí-mismo, abajándose, tanto más radicalmente se sabe él obligado y entregado al Origen absoluto, por cuyo don infinito él es lo que él es.

La materia, pues, ha de ser expuesta como fundamento de posibilitación del ser como amor en el horizonte de la interpersonalidad. No basta interpretar la materia exclusivamente en orden a la realización del espíritu en relación al mundo objetivo material. El hombre, por medio del ser recibido como don, lleva a cabo el proyecto de su autorrealización como acto de la autodonación del ser<sup>900</sup>.

Como señala Oster, “cada entidad, toda cosa-que-es, existe y opera en y a través del don de ser como amor. La finitización de ser como amor no destruye la plenitud de su unidad, sino al contrario, la limita, la desvela y la manifiesta epifánicamente”<sup>901</sup>.

En el acontecimiento de la creación se revela la unidad y diferencia de gloria y pobreza, de poder y obediencia del ser como amor. En este movimiento de finitización, el ser ha de hacer brotar de sí los fundamentos de posibilitación, y concretamente la materia, a los cuales habrá de *someterse* o en los cuales habrá de coartarse.

<sup>897</sup> Cfr. ULRICH 1965, 74-78.

<sup>898</sup> Cfr. *Gallarate*, 284.

<sup>899</sup> Cfr. *ibid.*, 286-287.

<sup>900</sup> Cfr. *ibid.*, 282.

<sup>901</sup> OSTER 2010, 674: “Every entity, everything thing-that-is, exists and operates in and through the gift of being as love. The finitization of being as gift... does not destroy the plenitude of its unity, but rather limits, unveils, and manifests it epiphatically”.

El tema fundamental de la autorrealización humana es el misterio de la magnificencia del ser como amor a través de la pobreza de su finitud. La filosofía denomina a este acontecimiento el despliegue de la diferencia ontológica entre el ser y el ente. Como semejanza creada de su origen, el ser es plenitud infinita y riqueza comunicada de la vida divina, que se posee absolutamente y no tiene necesidad de ninguna otra cosa ni es obstaculizado o limitado por nada. Por tanto, es una figura expresiva de la libertad de Dios. El ser, en cuanto semejanza del amor eterno, domina gracias a su pobreza. Manifiesta su riqueza no permaneciendo estancado como un punto intermedio entre Dios y el mundo. El ser como imagen de Dios surge de su origen, descubre su riqueza únicamente gracias al acto de su enajenación. Su plenitud presupone la pluralidad y multiplicidad infinitas de las formas esenciales y el abismo no esencial de la materia, como los fundamentos de posibilidad de su finitud, realmente distintos de ella. No son propiamente la forma esencial ni la materia las que reciben el ser, sino la sustancia finita<sup>902</sup>.

La pauta sana de la evolución se ha confiado sólo a la libertad obediente al ser. La *forma* de la libertad finita, como dialéctica de riqueza y pobreza del ser, no se encuentra como meta (causa final) ideal junto a o por encima de su autorrealización, sino que más bien se presenta o se expresa en medio de ésta<sup>903</sup>.

Pero nunca podemos *saltarnos* la diferencia ontológica del comienzo respecto de sus mediaciones finitas, de manera que, por mucha que sea la *presencia* del espíritu en el proceso de la evolución, siempre permanece abierta la diástasis de evolución y libertad, espíritu y materia, historia y desarrollo. Aunque queramos radicalizar la mediación material del espíritu finito, no podemos decir que cuerpo y espíritu son solo dos aspectos en el único y mismo ser del hombre concreto, como decía Rahner. La autosuperación productiva de la materia (que está dirigida al acto de la forma cada vez más rico y capaz del ser, en seguimiento de una forma esencial superior) es la condición de posibilidad para la autorrealización *bottom-up* del espíritu. Es decir, se pone como condición de la unidad de espíritu y materia la cada vez mayor capacidad ontológica del espíritu sobre la materia.

Aquello a lo que se entrega el ser nace de él, porque si no el origen estaría unido otra vez a una alteridad que desde fuera le exige y le limita. Absorbido por la finitud, el ser quedaría sometido a sus fundamentos de posibilidad, y precisamente así no podría ya ni ser recibido ni recibir las gracias. Por eso podemos decir que la unidad de la magnificencia y pobreza del ser como amor se manifiesta en la diferencia ontológica, en la que el ser presupone de tal forma su ser-recibido, el criterio de su pobreza y de su obediencia, que no considera el espacio de su autoafirmación finita meramente como una prolongación proyectada de sí mismo, sino que se configura de manera creadora. La dimensión receptiva de la autocomunicación creadora de Dios no se puede separar de su nacimiento de la plenitud del ser como don<sup>904</sup>.

---

<sup>902</sup> Cfr. ULRICH 1967, 755-757.

<sup>903</sup> Cfr. *Gallarate*, 315.

<sup>904</sup> Cfr. ULRICH 1967, 758.



Utilizando términos teilhardianos, para Ulrich, la energía tangencial de la cosmogénesis radica trascendentalmente en la pobreza del ser como don; en cambio, la energía radial, en su plenitud. Según Ulrich, se debería investigar por qué y cómo la unificación progresiva de la evolución material es solo la otra cara del acontecimiento creador, teniendo en cuenta la tesis de Teilhard de Chardin “*creare est unire*”.

### 10.7 La evolución como ontología del devenir

El proceso de la evolución culmina en el hombre, pues “el último fin de toda la generación es el alma humana y a ésta *tiende* la materia como a su última forma”<sup>905</sup>. Esto sólo es comprensible porque el Ser como amor atrae a la materia. Que la materia (o los entes materiales) pueda autosuperarse (de abajo a arriba) se debe a la autodonación por amor que el Ser ha hecho a lo otro respecto de sí. Al darse en la materia, puede el Ser manifestar su plena donación, y así puede darse lo espiritual en lo material<sup>906</sup>.

Como ya sabemos, materia y forma (o cuerpo y alma), se originan a partir del Ser. Se da una causalidad recíproca entre materia y forma en la constitución de la substancia; ambas, como principios esenciales del ente, necesitan recibir *activamente* el Ser, para existir como ente y como compuesto. Esta “recepción activa” explica que el Ser pueda resultar el motor de la evolución *bottom-up*. Así lo afirma Santo Tomás: “La forma y la materia son mutuamente causa la una de la otra, en cuanto al Ser. La forma de la materia, ciertamente, en cuanto le da el Ser en acto; pero también la materia de la forma en cuanto la sustenta”<sup>907</sup>.

Según Ulrich<sup>908</sup>, el *hacerse-más* de la evolución cósmica realiza, por tanto, la mediación de plenitud y pobreza del Ser como amor. El Ser como amor mantiene siempre la unidad de plenitud y pobreza (*completum et simplex, sed non subsistens*), sin aferrarse a sí mismo.

La afirmación de que el espíritu humano es lo *más tardío* en la evolución, conserva la positividad del comienzo como plenitud. Así el ente más perfecto, el ser humano, será el último fin del proceso, que desvelaría que el espíritu (*precontenido* en la plenitud del Ser, como el principal objeto del apetito de la materia), aunque aparezca como lo *más tardío*, se daba ya virtualmente desde el comienzo, y que, en cambio, la materia prima es sólo una pura potencia no-espiritual, por más que ella y la forma más perfecta constituyan al hombre.

En particular, el ente material viviente tiende siempre, en el *apetito* de la materia, a trascenderse más allá de sí mismo. Pero, no se da la aparición brusca de una forma y la desaparición de la anterior, con lo que el progresivo regalo del ser y su futurición se pondrían en cuestión. Se dan de hecho *formas intermedias* que constituyen el puente entre la primera figura viviente y la otra, posterior, más rica y compleja. Santo Tomás lo dice así: “Y no es obstáculo alguno si algún intermedio es engendrado e inmediatamente se interrumpe; porque

---

<sup>905</sup> ScG, III, cap.22: “Ultimus igitur finis generationis totius est anima humana, et in hanc tendit materia sicut in ultimam formam”.

<sup>906</sup> Cfr. OSTER 2004, 258-260.

<sup>907</sup> *Sententia libri Metaphysicae*, V, lect.2: “Forma autem et materia sibiinvicem sunt causa quantum ad esse. Forma quidem materiae inquantum dat ei esse actu; materia vero formae inquantum sustentat ipsam”.

<sup>908</sup> Cfr. *Gallarate*, 314.

los intermedios no tienen la especie completa, sino que están como en camino para adquirirla; por lo tanto, no son engendrados para que permanezcan”<sup>909</sup>. Las formas antropoides serían, en la filogénesis, unas tales formas intermedias, que han de ser consideradas en el acto del ser sobreesencial, pero que no están ordenadas a constituir especies nuevas de manera estable o definitiva. Cuanto más perfecta sea la forma que hay que alcanzar, tanto más pueden darse estas formas intermedias. Prosigue Tomás: “y por esto en la generación del animal y del hombre, en los cuales la forma es perfectísima, se dan muchas formas y generaciones intermedias, y en consecuencia, corrupciones, porque la generación de una es la corrupción de la otra”<sup>910</sup>.

Las formas intermedias, que no permanecen, son así un testimonio de la totalidad y plenitud de la forma deseada como fin. En el proceso evolutivo no se identifica la forma como acto con la materia, y la diferencia de acto y potencia se debe mantener abierta. Por esto, la forma obtiene su diferencia respecto de la materia a causa de la *kénosis* del ser como amor<sup>911</sup>.

La existencia de *formas intermedias* en orden a alcanzar la *hominización* no es una prueba del progresivo desarrollo del espíritu a partir de la materia, sino la demostración del dominio progresivo de la materia por parte del espíritu abierto al Ser. Ulrich<sup>912</sup> opina que lo que Tomás<sup>913</sup> afirma de la *ontogénesis* del hombre también es válido para toda *filogénesis*. Y así admite que la real autosuperación del ente vivo hacia algo *nuevo* precede a la nueva forma sustancial, no la sigue. Pero, hay que diferenciar ambos procesos. Una cosa es la filogénesis y otra el desarrollo individual. En la filogénesis se da un nuevo comienzo a un nivel de organización superior. Por tanto, no se trata de un retorno real al mismo comienzo, sino de una nueva posición desde una base totalmente distinta<sup>914</sup>.

La nueva forma sustancial, a la que tiende el proceso de la evolución, testimonia justamente su originación a partir de la finitización del Ser, su advenimiento como acto de Ser, abre la forma esencial actual hacia su autosuperación. Efectivamente, el Ser es para él no sólo *don* (*Gabe*), sino también *tarea* (*Aufgabe*). Coll<sup>915</sup> comenta que sí que se da una autosuperación activa del ente finito, incluso es verdad que ésta se explica por la acción de la Causa primera a través de las causas segundas. Pero, esto es posible gracias a la finitización del Ser sobreesencial, mediante el cual se originan tanto la materia como las sucesivas formas.

---

<sup>909</sup> *ScG*, II, cap.89: “Nec est inconveniens si aliquid intermediorum generatur et statim postmodum interrumpitur: quia intermedia non habent speciem completam, sed sunt in via ad speciem; et ideo non generatum perveniatur”.

<sup>910</sup> *Ibidem*: “Et ideo in generatione animalis et hominis, in quibus est forma perfectissima, sunt plurimae formae et generationes intermediae, et per consequens corrupciones, quia generatio unius est corruptio alterius”.

<sup>911</sup> Cfr. *Gallarate*, 317-319.

<sup>912</sup> Cfr. *ibid.*, 317.

<sup>913</sup> Cfr. *ScG*, II, cap.89.

<sup>914</sup> Cfr. *Gallarate*, 318.

<sup>915</sup> Cfr. *COLL* 2011, 203.

El espíritu finito, como hemos dicho, ya está actuando en el proceso de las formas inferiores o intermedias, pero esta progresión gradual en la perfección, interioridad y unidad de los seres vivos es una prueba y un resultado de lo que hemos llamado el *autorebajamiento* o *kénosis* del espíritu, en el cual irrumpe la diferencia entre espíritu y materia.

Contrariamente, la concepción pseudoplatónica y extrínsecista de un ser substanciado implicaría que Dios mueve la evolución del mundo como un motor *desde fuera*. El movimiento sería sólo repetición de lo pasado, pues el ser como don no se revelaría como plenitud infinita.

En cambio, el proceso de autosuperación y de una apertura siempre mayor culmina en la razón capaz del ser. En el hombre se hace explícito el sentido de la evolución cósmica. La guía de esta evolución cósmica es, pues, la razón humana obediente al ser. Al manifestarse el hombre, se libera la dinámica de toda autotranscendencia de los entes materiales, siempre sobre la base de un ser sobresencial que no se deja absorber por los elementos esenciales. El espíritu finito no viene desde fuera del ser, sino que ya siempre ha *sido* en él. La obediencia al ser queda garantizada precisamente por el acto de la autosuperación del cosmos en la evolución.

El acto de ser hace brotar de sí la materia como fundamento no-esencial (no-formal) de posibilitación. La materia posibilita, pues, el auténtico futuro ontológico del ser en su despojamiento. Ahora bien, “la potencialidad [de la materia] no puede pasar al acto toda ella al mismo tiempo... por lo tanto en virtud de su movimiento pasará de manera sucesiva al acto de las diversas formas”<sup>916</sup>.

Este apetito de la materia, que tiende a la diversidad de las formas, sólo es comprensible porque el ser como amor atrae a la materia. El ser como amor atrae a la pobreza de la materia. El ser hace brotar de sí la materia prima, pero no se mantiene fuera de ella, sino que como bien la atrae, provocando su apetito, y la va llenando de sí a través de la pluralidad y diversidad de formas esenciales, de manera sucesiva<sup>917</sup>.

El ser deja abierto el futuro a la autosuperación evolutiva del cosmos material: “el alma humana, y a ella tiende la materia como a su última forma... En consecuencia, el hombre es el fin de toda la generación”<sup>918</sup>. Con la forma esencial humana, el espíritu finito capaz del ser, resulta *saciada* la evolución material, ya que la materia recibe aquella forma mediante la cual ella se abre a la totalidad del ser. El espíritu finito está tan abierto a la plenitud del ser, que solo puede revelar la riqueza del comienzo creado mediante la pobreza de su finitización dirigida a la inmensa pluralidad y diversidad de las esencias materiales. Por esto, el espíritu encarnado o incorporado se relaciona con el ser de tal forma que él, aceptando la estructura del acontecimiento de la creación como el tema fundamental de su existencia, engloba en sí, al mismo tiempo, la pluralidad de todas las formas esenciales materiales, la sucesiva

---

<sup>916</sup> *ScG*, III, cap.39: “potentia tota non potest simul in actum reduci... unde per suum motum appetit successive in actum diversarum formarum exire”.

<sup>917</sup> Cfr. *Gallarate*, 299-300.

<sup>918</sup> *ScG*, III, cap.22: “anima humana et in hanc tendit materia sicut in ultimam formam... homo igitur est finis totius generationis”.

autosuperación de la evolución material<sup>919</sup>. Es así como debemos entender la creación por evolución.

De hecho, Joseph Ratzinger cuando explicaba en una entrevista radiofónica en los años 70 qué significa la fe en la creación con vistas a una comprensión evolutiva del mundo decía:

¿Qué idea se hace uno propiamente del mundo, si lo entiende en un sentido evolutivo? Para ello es sin duda esencial que ser y tiempo se encuentren en dependencia constante: el ser *es* tiempo, no *tiene* solamente tiempo. El ser se da únicamente evolucionando y se desarrolla en sí mismo. Según esto el ser se entiende en un sentido dinámico, como ser en movimiento y, bien entendido, no da siempre vueltas sobre sí mismo, sino que avanza. (...) Desde nuestra comprensión del mundo, la creación no es un comienzo lejano ni tampoco un comienzo repartido en varios estadios temporales, sino que afecta el ser como algo temporal que va cambiando: el ser temporal en su totalidad es abarcado por el único acto creador de Dios. (...) Asimismo se hace de este modo patente que la totalidad del movimiento del ser (no sólo su comienzo) es creación, y que igualmente la totalidad (no sólo lo que llegará más tarde) es realidad propia y movimiento propio<sup>920</sup>.

Dios otorga a los entes un ser regalado que hace capaz al hombre de autosuperarse. Ulrich explica también en *Gallarate* que el espíritu es el *ipsum esse* con plena capacidad de realizar todo lo que Dios quiere. El espíritu tiene necesidad de corporeizarse, de inmergirse en la materia. Se produce, pues, una materialización del espíritu. Luego, desde las raíces de la materia, el espíritu puede ir desarrollando la evolución.

Como ya sabemos desde Aristóteles, la materia siempre está acompañada de una forma sustancial, pero recibe primero una forma accidental (la cantidad) para poder ser principio de individuación de los entes. Dios da el ser a la materia, mediante la forma. Pero aquí Ulrich quiere dejar claro que la materia no se identifica con la finitud. Por tanto, el espíritu no le debe a ella su finitud.

Por otro lado, Ulrich también deja claro que el ser no tiene capacidad de decisión ni tampoco causalidad. Es decir, el ser no puede crear ni causar ni determinar nada porque no es subsistente. Sin embargo, Ulrich defiende que del ser surge una ontología de la evolución, una metafísica del devenir, pues todo *actus essendi* es por definición dinámico. Este dinamismo del ser se refleja en la realidad de los entes. Ahí está, según Ulrich, el gran error de la Escolástica: hipostatizar el ser, es decir, hacerlo concepto, cuya concepción del ser (y de Dios) como estáticos y no dinámicos lleva a la ontoteología.

---

<sup>919</sup> Cfr. *Gallarate*, 314.

<sup>920</sup> BENEDICTO XVI – RATZINGER 1973, 156-158: “Wie versteht man eigentlich die Welt, wenn man sie evolutiv auffaßt? Wesentlich dafür ist wohl, daß Sein und Zeit in eine feste Beziehung treten: Das Sein *ist* Zeit, es *hat* nicht bloß Zeit. Nur im Werden ist es und entfaltet es sich zu sich selbst. Demgemäß ist das Sein dynamisch verstanden, als Seinsbewegung, und es ist gerichtet verstanden: es kreist nicht im immer Gleichen, sondern schreitet voran. (...) Schöpfung ist, von unserem Weltverständnis her betrachtet, nicht ein ferner Anfang und auch nicht ein auf mehrere Stadien verteilter Anfang, sondern sie betrifft das Sein als zeitliches und werdendes: das zeitliche Sein ist als ganzes umspannt von dem einen schöpferischen Akt Gottes, (...) Und zugleich wird sichtbar, daß das Ganze der Seinsbewegung (nicht bloß das später Kommende) Eigenwirklichkeit und Eigenbewegung ist”.

Como bien afirma Sara, el *Epílogo* de la trilogía de Balthasar “expresa el todo del pensar balthasariano”<sup>921</sup>. Concretamente, en la segunda parte llamada *Umbral* (*Schwelle*), que versa sobre el ser del mundo, el ser mismo es percibido de manera intuitiva como siendo a la vez lo más rico, lo omnicomprendido, la plenitud por antonomasia y, simultáneamente, lo más pobre, que en su generalidad carece de toda determinación esencial. En el segundo capítulo de *Umbral* propone la afirmación fundamental de Santo Tomás, citada ya varias veces en esta tesis (*De Potentia*, q.1, a.1). Esta doctrina madura del ser de Santo Tomás fue asimilada por Balthasar en diálogo con la profunda reflexión metafísica de Siewerth y Ulrich sobre esta sentencia rectora de Santo Tomás de Aquino. Así, afirma Balthasar: “El todo de la realidad existe siempre ya en el fragmento de una esencia finita, pero el fragmento existiría si no fuera por el todo del ser-real”<sup>922</sup>. Pensar el ser mismo y su existir concreto en las esencias significa desde el inicio percibirlo y expresarlo como una forma: como el todo del *esse* en el fragmento. Ser y forma *convertuntur*. Así, para Balthasar, desde esta *forma essendi* originaria resultará todo el desarrollo posterior.

Al hablar de los trascendentales en el cuarto capítulo de *Umbral*, Balthasar antepone la unidad del ser (*unum*) a los otros tres trascendentales que estructuran su trilogía (*pulchrum, bonum, verum*). El *unum* es el transcendental preponderante, que introduce a los demás y sirve de guía en el desarrollo, pues la realidad (*esse*) solo puede ser una, en cuanto ella es *completum et simplex*. Pero por otra parte, ella no subsiste en sí sino en una multiplicidad de entes, y otorga a cada una de ellas su esencial unidad substancial. Así, ni el ser ni sus trascendentales podrán ser reducidos a un concepto unívoco. La diferencia es constitutiva de la identidad misma del ser.

Por consiguiente, la cumbre del desarrollo de la naturaleza, y por ende, el culmen de la evolución, se da cuando lo bello y lo bueno se pueden dar a conocer libremente desde su propia interioridad y autoconciencia: pueden *decirse*. Ésta manifestación es a través del lenguaje, que es más que un simple expresarse en el aparecer. Las formas todavía rudimentarias de belleza y bondad en la naturaleza son, de alguna manera, ya una palabra. Todo ser bello y bueno *dice* algo, a su modo. Pero, esto supone que toda la realidad ha sido creada en la Palabra, responde a un Logos. Una vez más, vemos que la entera “metafísica de los trascendentales del ser solo puede desarrollarse bajo la luz teológica de la creación del mundo en la Palabra de Dios”<sup>923</sup>. A partir de la polaridad estructural de la realidad, el lenguaje solo es posible si está abierto, en principio, a la autoconciencia del ser en su totalidad, a la realidad entera. Toda realidad cosmológica o existencial, por el hecho de existir, es lenguaje, tiene derecho a hablar, y solo en la escucha del mundo se desarrolla, puesto que como dice Balthasar, la existencia es palabra de Dios. Además, insiste en que todo ente mundano es epifánico, pues se expresa a sí mismo justamente en su aparición: “las cosas no solo se

---

<sup>921</sup> SARA 2000, 3.

<sup>922</sup> BALTHASAR, *Epilog*, 38: “Das Ganze der Wirklichkeit existiert nur je in Fragment eines endlichen Wesens, aber das Fragment existiert nicht, es sei denn durch das Ganze des Wirklichseins”.

<sup>923</sup> *Ibid.*, 59: “Metaphysik der Transzendentalien des Seins nur entfaltbar ist unter dem theologischen Licht der Welterschöpfung im Wort Gottes”.

expresan a sí mismas, sino que también expresan siempre a la realidad total presente en ellas, que (como *non subsistens*) remite a lo real subsistente”<sup>924</sup>.

Puesto que todo ente es epifánico, este carácter epifánico se muestra inicialmente en el mostrarse (*sichzeigen*) de la belleza, y se continúa en el darse (*sichgeben*) del bien y en el decirse (*sichsagen*) de la verdad. En *Epílogo*, Balthasar repiensa sintéticamente todo lo ya dicho en la trilogía, pero a partir del trascendental *unum*. En esa percepción sensible es notado que las esencias se iluminan y muestran gracias al acto de ser. Al reinar una *circumincessio* o unidad dinámica entre ser y trascendentales, reina a la vez también una entre ellos mismos.

Como hemos visto, para Ulrich, el hombre no solo tiene, sino que *es* la tarea de pensar el ser desde, en y con los entes concretos. Arriesgarse a esta tarea comporta situarse en el abismo. En Ulrich se conserva la positividad del ser, pero se profundiza en una radicalización del camino descendente del ser hacia el hombre, y en concreto, hacia y en su decisión por el sentido del ser como bien. Así pues, si Balthasar subraya la belleza divina como trascendental del ser, Siewerth destaca el carácter de *similitudo* e *imago Dei* del ser<sup>925</sup>, mientras que Ulrich destaca con más fuerza el hecho de que el ser es “*similitudo divinae bonitatis*”<sup>926</sup>, como asevera Santo Tomás, ya que el ser no puede captarse como concepto, sólo lo percibimos porque a través de él sentimos la bondad divina<sup>927</sup>. Aunque tanto Siewerth como Ulrich citan sobradamente el famoso fragmento de *De Potentia*, q.1, a.1, el primero no acaba de entender el significado pleno de esta sentencia de Santo Tomás, incluso al principio lo consideró una contradicción. Para el segundo, el ser es bondad; y la máxima bondad es el amor (que tiene como expresión más grande la kénosis). Entonces, el *esse* es plenitud o riqueza (*completum*) y perfección (*simplex*) pero a la vez es también pobreza (*non subsistens*). De este modo, Ulrich habla del *movimiento de subsistencia*, por el que el Ser, perfectísimo pero no subsistente, llega a ser subsistente sólo en los entes. Así, la ontología antropológica de Ulrich manifiesta la co-pertenencia originaria de ser y hombre. De este modo lo presenta él mismo en *Homo Abyssus*:

La concreta autoejecución del hombre, como desapropiación en el medio de la corporalidad en la vía de los sentidos hacia la exterioridad y regreso a sí mismo en la interioridad del espíritu, no es otra cosa que la concreta explicación del movimiento de finitización del ser, es decir de la diferencia ontológica ya desde siempre existente en la obediencia del ser<sup>928</sup>.

Ulrich explica la forma del ser mundano por la obediencia del hombre total como concretización y cumplimiento del sentido del ser. Esa forma acontece, pues, en la co-

---

<sup>924</sup> Ibid., 45-46: “die Dinge nicht nur sich selber, sondern immer auch das in ihnen wesende Gesamtwirkliche aussprechen, das (als *non subsistens*) auf das subsistierend Wirkliche verweist”.

<sup>925</sup> Cfr. CORONA 1984, 108-109.

<sup>926</sup> *De Veritate*, q.22, a.2.

<sup>927</sup> Esta diferencia entre Siewerth y Ulrich está explicada muy claramente en el excursus “Subsistenz bei G. Siewerth und F. Ulrich”, que hace Martin Bieler en su obra *Freiheit als Gabe*. Cfr. BIELER 1991, 261-266.

<sup>928</sup> ULRICH 1961, 264-265: “Deshalb wird sich später noch zeigen, dass der konkrete Selbstvollzug des Menschen als Entäußerung im Medium der Leiblichkeit auf dem Weg der Sinne in die äußerste Äusserlichkeit und als Rückkehr zu sich selbst in die innerste Innerlichkeit des Geistes nichts anderes ist: als die konkrete Auslegung der Verendlichungsbewegung des Seins, das heisst der im Seinsgehorsam je schon bestandenen ontologischen Differenz”.

pertenencia de la “forma fundamental del acontecimiento creacional”<sup>929</sup>, es decir, en la cooperación o intercesión mutua (*convertuntur*). A su vez, ambas formas, movimiento del ser y hombre, se unifican gracias a y en la fuerza originaria de Dios mismo. En este *convertuntur*, el hombre mismo es entonces la concreta forma fundamental del movimiento de finitización en Dios mismo.

La Creación de seres finitos debe entenderse, pues, como un movimiento hacia la finitización del ser entre Dios y la creación, que tiene tres fases, como señala Bieler<sup>930</sup> en la introducción al *Homo Abyssus* de Ulrich: idealidad, realidad y bondad. En la primera fase, el ser subsistente en Dios está como idea en la mente de Dios. En la segunda, el ser que llega a los entes se hace real. En la tercera fase, la meta a la que tiende el movimiento (la bondad) ilumina el camino. La Creación, pues, pone en marcha el movimiento de finitización, cuyo término es el ente concreto.

Para Ulrich, cuanto más originariamente es concebido el ser como plenitud compartida, tanto más intensivamente se ilumina su no subsistencia<sup>931</sup>. Ya hemos visto como Ulrich hace una lectura de la plenitud y no subsistencia del ser como unidad de riqueza (*Reichtum*) y pobreza (*Armut*), a lo largo de toda su obra. A partir de la unidad del movimiento de subsistencia se iluminan los trascendentales y el ser se representa en su más profunda mismidad, centrando la representación del ser en la substancia concreta. Ulrich centra la relación ser-esencia en ese movimiento de finitización del ser hacia el ente subsistente. Es por medio de la esencia que el ser llega a sí mismo. Para Ulrich, pues, la diferencia del ser al ente es la diferencia fundamental<sup>932</sup>.

El hombre conserva en sí la total dimensión de la participación del ser. Despertado por el ser, el espíritu finito vive a partir de la ejecución fundamental de ese movimiento y se desarrolla desde aquí en una plenitud abismal; de ahí que para Ulrich el hombre sea *homo abyssus*<sup>933</sup>. Al alma humana le es asignado el movimiento de finitización cósmico del ser. Pero, el alma intelectual humana, si bien es finita, está abierta por su misma esencia a la dimensión sobreesencial del ser. Los tres momentos del movimiento de finitización del ser, realidad, idealidad y bondad, devienen, por la autoejecución del espíritu finito, *res, verum, bonum*. Este desarrollo significa, pues, un progreso de desvelamiento de la interioridad del ser. Estos tres trascendentales son diversos aspectos del ser como constitutivo del hombre, y son el acceso por excelencia a Dios.

El primer trascendental, *res*, que incluye *aliquid* y *unum*, se dice a partir de la esencia<sup>934</sup>. Por medio de la esencia se afirma la positividad del ser. El recibir del ser por parte de la esencia constituye al trascendental *res*. Pero el recibir ser significa para la esencia lo mismo

<sup>929</sup> Ibid., 264: “grundgestalt des Schöpfungsereignis”.

<sup>930</sup> Cfr. *ibid.*, XXI y XXXVIII-XXXIX.

<sup>931</sup> Cfr. *ibid.*, 35.

<sup>932</sup> Cfr. *StG.*, II, cap.55: “substantia est proprium susceptivum eius quod est esse” y “substantia completa est susceptivum ipsius esse”.

<sup>933</sup> Cfr. ULRICH 1961, 218.

<sup>934</sup> Cfr. *De Veritate*, q.1, a.1: “nomen rei exprimit quidditatem sive essentiam entis”.

que ser creada por medio y con el ser. Antes que la esencia haya recibido al ser, ella es nada. A causa de esa sobreesencialidad del ser como *non-alind* creado, éste puede ser el origen de la posición positiva descendente de la *res*, y a la vez por el realismo fundamental puede no flotar en la pura idealidad sino surgir desde la esencia misma; es decir “ser constituido por medio de los principios de la esencia”<sup>935</sup>. El cumplimiento del desarrollo trascendental acontece en cuanto entra en juego el alma como la esencia del hombre total. El hombre es realmente hombre (o *Übermensch*, como dice Ulrich) cuando percibe de tal manera al ser como ser, o sea cuando ejecuta de tal manera el movimiento de finitización del ser como su tema existencial. Ello es posible sólo en cuanto el hombre percibe al ser como don. Aquí se cumple el trascendental *res*, y a la vez, se abre el camino perfeccionante a los restantes modos del ser, puesto que el hombre es más que su mera esencia humana.

Sin embargo, el desarrollo trascendental culmina en el bien. Según Ulrich, éste es principio y fin de todo el movimiento del ser. Ya que la autoejecución de Dios abrió la diferencia del ser (la sobreesencialidad del ser), ésta aparece en el *convertuntur* de movimiento catalógico del ser no subsistente y de concretización de esa diferencia en la esencia humana al sentido del ser. Como hemos visto, Ulrich piensa la diferencia positiva del *esse creatum* como *imago Trinitatis* y en esa unidad se realiza la simultaneidad de riqueza y pobreza del ser como amor<sup>936</sup>, reflejo de la *κωωνία* y *περιχώρησις* divinas.

---

<sup>935</sup> *Sententia libri Metaphysicae*, IV, lect.2: “constituitur per principia essentiae”.

<sup>936</sup> Cfr. SARA 2000, 84-86.



## **CONCLUSIONES**



1. En la Parte I de esta tesis nos hemos centrado en Santo Tomás de Aquino porque es quien recoge la doctrina de la Creación como heredero de la tradición cristiana de su tiempo, inspirada en Aristóteles y los filósofos árabes. Hemos resaltado y ampliado los puntos más importantes, a la vez que fecundos, de la obra tomasiana para un fundamento sólido de una filosofía de la evolución.

Comenzamos explicando el concepto tomasiano de *creación*, que nosotros hemos denominado «creación *stricto sensu*» inmediatamente *ex nihilo*, consistente en un tránsito inmediato de la nada al ente completo y subsistente únicamente por la fuerza creadora exclusiva de Dios, que hemos expuesto en el Capítulo 2. Esta bella elaboración a partir de la metafísica aristotélica concuerda con la idea tradicional de creación *ex nihilo*, procedente de la Biblia, la Patrología y los Concilios anteriores a Santo Tomás (descrita en el Capítulo 1), y es la única que se suele leer de la obra de Santo Tomás y a la que los filósofos tomistas aluden, pero que mostramos que evidentemente resulta incompatible con la evolución, porque

– en la práctica, se aplica en poquísimos casos de creación del universo material: según Santo Tomás tan sólo «*In principio*» (*Gn* 1,1) en la creación de la materia corporal y el tiempo, y ulteriormente en la creación del alma humana.

– Ese tipo de creación ciertamente no cabe relacionarla con una evolución progresiva de la naturaleza sino, a lo más, de la voluntad creadora de Dios. Pero con sólo ella tampoco puede defenderse la tesis primera de Santo Tomás de que «todas las creaturas han sido creadas».

2. Es por esto que en el Capítulo 3 hemos introducido explícitamente un segundo concepto tomasiano que hemos llamado «creación *lato sensu*» mediatamente *ex nihilo*, que acompaña normalmente a toda generación y que, como hemos mostrado en el capítulo 3 de esta tesis, es detalladamente explicada como *creación* por Santo Tomás y largamente tratada en sus obras principales, desde el *Comentario a las Sentencias* a la *Suma Teológica*. Pues, en ellas se describe cómo, junto a la función del generador creado, que de la materia prima creada educa la forma constituyendo así la esencia, se requiere necesariamente la intervención creadora de la Causa Primera que regale el *esse* (*creatum*) a ese compuesto esencial, para constituir el nuevo ser creado y subsistente. Y notemos que:

– describe en detalle esa intervención del generador, de la que Dios podría prescindir, pero no lo hace porque desea conceder ese poder a las causas creadas (y, sin él, el universo resultaría ocasionalista).

– utiliza también en otros contextos esa misma «creación *lato sensu*», describiendo la generación no unívoca sino equívoca, por ejemplo en la creación de los diversos seres vivos por «la fuerza generativa de la tierra o de las aguas» (la obra del ornato), y aun la formación de vida primitiva con «el instrumento de la potencia del sol», según las creencias de la época.

– A partir de este concepto de «creación *lato sensu*», es como hemos de elaborar una filosofía de la creación evolutiva, pues en ella hay una cooperación entre la Causa Primera y las causas segundas, que podemos concebir a modo de un especial concurso. Evidentemente, esta evolución, realizada a través de la «creación *lato sensu*», requiere generación y, por tanto, la existencia de causas y materia prima creadas por «creación *stricto sensu*».

3. Santo Tomás, oponiéndose a concepciones aristotélico-averroístas, defiende filosóficamente la no demostrabilidad aunque posibilidad de un universo *ab aeterno*, como hemos mostrado en el Capítulo 4. Pero, como hemos visto en nuestro capítulo 6 a propósito del descubrimiento de la evolución cósmica, se han llegado a descubrir unos hechos *científicos*

actuales, que dan un fundamento experimental de la existencia de una singularidad en el tiempo, que se interpreta como un origen de la evolución progresiva del universo hace miles de millones de años, según el modelo cosmológico estándar del *Big Bang*. Actualmente, resulta científicamente muy difícil obviar esa temporalidad elucubrando teorías de prehistoria del *Big Bang*.

Es cierto que Santo Tomás no concibe filosóficamente esa evolución progresiva; más aún, en el Capítulo 5 hemos presentado algunos pasajes de sus obras en que se muestra un cierto orden de la providencia divina en que las perfecciones descienden del vértice supremo de todas las cosas (Dios), de forma que «la totalidad de las creaturas resultara a partir de las cosas más altas y se complementara con las más bajas». Pero, como hemos visto también en el desarrollo de la evolución cósmica y biológica, resulta científicamente evidente que a lo largo de esos miles de millones de años, la evolución ha sido progresiva. Esto requiere, en una filosofía actual de la evolución, tener en cuenta una fundamentación científica, que era inimaginable en tiempos de Santo Tomás.

4. Por ese tipo de motivos, hemos introducido una Parte II en nuestra tesis filosófica sobre el proceso histórico por el que las ciencias, en el estudio de lo que hemos llamado la *cosmo-bio-antropo-evolución*, nos han conducido a una cierta cosmovisión filosófica actual que es evidentemente evolutiva y progresiva, y difiere en muchos aspectos de la cosmovisión fundada en la ciencia medieval, que presentamos en el Capítulo 6.

Los descubrimientos recientes en paleoantropología y, especialmente, en genética, a propósito de la secuenciación del genoma humano y su comparación con el de otros primates no homínidos, expuestos en el Capítulo 7, ha hecho evidente que la hominización, que filosóficamente exige un paso de seres materiales a espirituales, ha de verse inevitablemente como una emergencia más en ese progreso evolutivo. Esto nos fuerza a estudiar los diversos intentos de reflexión sobre la última explicación metafísica de la hominización, que permite una completa concepción teológica de la creación evolutiva.

5. En la Parte III hemos presentado en primer lugar el intento innovador de reflexión sobre la creación evolutiva que hace Pierre Teilhard de Chardin, desde sus perspectivas científica, filosófica y mística. En el Capítulo 8, explicamos que Teilhard define esta creación evolutiva como aquella en que «Dios, no tanto hace las cosas, cuanto hace que ellas se hagan». Con su *metafísica de la unión*, «ser más = estar más unido a partir de varios elementos». Esta metafísica, evidentemente, no es una metafísica del *esse* sino del *plus esse*, y en ella simplemente «Dios crea uniendo». Es así como en los seres de la naturaleza emerge una creciente centricidad. Para Teilhard, la fuerza responsable de esta creciente centricidad es una atracción a partir del centro unificador real y divino de su *Punto Omega*, que es Cristo. El desarrollo de esta creciente centricidad lo formula con su *ley de centro-complejidad*, la cual establece que, a la larga, la materia manifiesta la propiedad de organizarse de forma más y más compleja y, a la vez, de disponer entidades más y más conscientes. En este desarrollo destaca como punto clave el salto de la *biosfera* a la *noosfera*. Este salto del psiquismo animal a la inteligencia humana, esta metamorfosis hominizante, manifiesta la transformación de materia en espíritu, que Teilhard describe no como un simple cambio de grado sino como un cambio de naturaleza, por más que el espíritu haya estado siempre subyacente a la multiplicidad de la materia.

6. Hemos expuesto en el Capítulo 9, a continuación del de Teilhard, el intento de reflexión de Karl Rahner que en 1961 presentó para explicar la hominización por la *autotrascendencia activa* o *autosuperación* de las creaturas, de manera que no viole el postulado «de lo menos no sale lo más». Para eso hace falta una intervención de la Causa Primera. En nuestro capítulo 9 hemos condensado el razonamiento de Rahner dentro de la metafísica tomista para explicar esa intervención divina como un especialísimo concurso simultáneo a la acción de las creaturas en la generación. Este concurso divino ha de enriquecer la causalidad del agente creado (posibilitando así la superación creadora del efecto), pero no debe perturbar su esencia (permitiéndole así ser agente desde su propia naturaleza) para que sea verdaderamente *autosuperación*. Rahner acude a su metafísica tomista trascendental del conocimiento únicamente para probar la compatibilidad de esas dos condiciones, a saber, del enriquecimiento causal y la no perturbación del agente. Concretamente, en su metafísica del conocimiento, encuentra en el modelo de causalidad que proporciona la *producción* de un juicio objetivo a través de la *reditio*, su *anticipación* (*Vorgriff*), cuyo horizonte atemático y no objetivo (*Worauf*) resulta, a la vez, intrínseco al movimiento cognoscitivo y superior a él, es decir, que enriquece la causalidad cognoscitiva y, a la vez, no perturba el agente. Este concepto de *autosuperación* lo aplica Rahner al caso eminentemente singular de la hominización, basándose en su reflexión sobre la afinidad entre espíritu y materia. Esta afinidad la prueba no sólo teológicamente, por la creación de la materia por el Espíritu divino, la Encarnación del Logos y la consumación gloriosa del ser humano entero (material y espiritual), sino también filosóficamente, basándose en la doctrina tomista de la limitación del acto por la materia, que considera lo material como el ente limitado, cuyo ser en cuanto tal es el ser que, sustraído a tal limitación, significa actualidad, espíritu. Además,

– esa reflexión sobre la *autosuperación*, concebida para el caso singular de la hominización, la expone Rahner ulteriormente aplicada, en general, a todo el desarrollo evolutivo. Por nuestra parte, hemos defendido en esta tesis esa generalización de la autosuperación como fundamento clave de la creación evolutiva, y la proponemos como principio metafísico explicativo de la evolución.

– Hemos mostrado también que esta concepción de Rahner de la creación evolutiva se ha convertido en el tratamiento más común de la filosofía de la evolución que manejan los científicos que pretenden defender hoy en día la visión cristiana de *creación*.

– En su *Curso Fundamental sobre la Fe*, Rahner profundiza teológicamente su concepción de la creación evolutiva, combinando ese principio de *autotrascendencia activa* con su principio teológico central de la *autocomunicación de Dios*, que dirige como causa final todo el proceso evolutivo e incluso la vida temporal de la gracia y la vida eterna de la gloria, donde se realiza plenamente esa autocomunicación divina.

7. Por último, en el Capítulo 10, hemos querido mostrar cómo, particularmente, las ideas de Ferdinand Ulrich y Hans Urs von Balthasar son nucleares para entender la evolución en clave cristiana. Hemos mostrado cómo Balthasar y Ulrich añaden un nuevo aspecto al fundamento ontológico de la creación evolutiva, defendiendo que en la Creación hay una única acción trascendental de Dios, a saber, la que mantiene los seres creados en su ser, y las causas («*actio qua Deus dat esse*»). Todo ello, basado en la sentencia rectora de Santo Tomás en *De Potentia*, q.1, a.1: “*esse [creatum] est aliquid completum et simplex sed non subsistens*”. Además, Ulrich pone énfasis en *los trascendentales* para llegar a mostrar cómo el ser es un don gratuito de Dios, dado por amor, *ex amore*. Por esto, defendemos en esta tesis una *creatio ex amore*. De hecho, la base

de ello la volvemos a encontrar en Santo Tomás cuando en los artículos 6 y 7 de la más que citada cuestión 45 del tratado de la Creación de la *Suma Teológica* otorga a Dios el ordenar hacia el fin, el mover *por amor* y el congregar, es decir, unir todos los entes creados entre sí, que recoge la idea de Teilhard de Chardin: «ser más es estar más unido con varios elementos».

Según Ulrich, en el ser se percibe desde el inicio una dualidad o *polaridad* cualitativa: ser a la vez lo más pleno, fuera del cuál nada es, y a la vez estar desprovisto como tal de toda determinación esencial (unidad de riqueza y pobreza del ser). El ser se expresa escondiéndose en las esencias y da así, a su vez, a los entes finitos la capacidad de expresarse en el otro por sí mismo. Así como el ser al expresarse no sucumbe sino que se traspasa realmente al otro, y de este modo conserva su riqueza sobreesencial, así también las esencias reales expresándose en su aparición conservan su riqueza sobrefenoménica. Resaltamos que este dinamismo ontológico de aparición y ocultamiento genera, pues, la vida misma de la forma; allí el ser mundano se constituye como intrínsecamente epifánico. Balthasar interpreta la relación fundamental del ser y la esencia *ad modum recipiens*, como que el todo del ser (lo recibido) se expresa en el fragmento de la esencia (receptáculo), en cuanto a la vez permanece siempre sobre su aparición<sup>937</sup>. Hemos destacado que el todo mismo del ser es lo que es (*unum*), en cuanto se expresa en el otro (*verum*); él se realiza en cuanto se exterioriza (*pulchrum*), se conserva en cuanto se comparte (*bonum*). El otro necesita de *mi* espacio para la revelación de *sí*. No obstante, uno no necesita la llamada del otro para percibir su diferencia.

8. En conclusión, con la lectura y estudio de todos estos filósofos hemos podido establecer un hilo conductor, salvando las diferencias, entre las siguientes ideas y conceptos: *evolución global* (Darwin y las ciencias contemporáneas) – *creatio continua* (Santo Tomás) – *creación por unión* (Teilhard de Chardin) – *autotrascendencia activa* (Rahner) – *finitización y sobreesencialidad del ser* (Ulrich y Balthasar). Todos ellos han ayudado a configurar nuestra cosmovisión evolutiva actual de la realidad. En esta tesis, creemos haber mostrado cómo el pensamiento y las obras de estos filósofos cristianos (Teilhard de Chardin, Rahner, Balthasar y Ulrich) tienen muchas cosas en común, pues todos ellos, tomando como fundamento la metafísica tomasiana sobre la creación, proporcionan unas aportaciones muy provechosas para una perspectiva cristiana de la Teoría de la Evolución, en la que Darwin acabó excluyendo cualquier dimensión trascendental. Rahner propone la *autosuperación* como la intervención divina en la evolución sin romper las leyes de la naturaleza. Así, los seres personales tienen la capacidad de trascenderse a sí mismos sobre el fundamento último. Ésta es la esencia de los seres personales, pues la consumación del ser espiritual-material (que ha surgido del proceso evolutivo), que es el hombre, es, a la vez, inmanente y trascendente. Ya que en la realidad se da el hecho de la evolución –esto es innegable–, la filosofía *cristiana* (entendida de forma amplia) se ve interpelada a responder a la cuestión de la evolución y al problema de la hominización con argumentos metafísicos, como hemos hecho en esta tesis, para poder elaborar una filosofía de la evolución seria, que contemple la posibilidad de la *autosuperación* en el hacerse del mundo material. Por esta razón, hemos defendido la continuidad entre creación y evolución del mundo natural, como dos dimensiones paralelas a las dimensiones trascendente e inmanente del mismo, que nos permite así poder hablar de una *creación evolutiva*.

---

<sup>937</sup> Cfr. SARA 2000, 3-13.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### FUENTES Y OBRAS CLÁSICAS:

- ARÍSTIDES, 123-124: “Apología” en D. RUIZ BUENO, *Padres Apologistas Griegos (s.II)*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1954, n° 116, pp.117-132.
- ARISTÓTELES, 348-335 a.C.: *De Caelo*, III, ed. y trad. por J. Barthélémy Saint-Hilaire, *Traité du Ciel d’Aristote*, Librairie Philosophique de Ladgrange & A. Durand, París, 1866.
- , 348-322 a.C.: *Metafísica*, I, III, VII, VIII, XII, XIV, ed. y trad. por A. Pierron y C. Zévort, *La Métaphysique d’Aristote*, Ébrard & Joubert, París, 1840.
- , 335-322 a.C.: *Física*, I, II, ed. y trad. por J. Barthélémy Saint-Hilaire, *Physique d’Aristote ou leçons sur les principes généraux de la nature*, Librairie Philosophique de Ladgrange & A. Durand, París, 1861.
- , 335-322 a.C.: *Tópicos*, I, ed. y trad. por J. Barthélémy Saint-Hilaire, *Logique d’Aristote*, vol.IV, Librairie de Ladgrange, París, 1843.
- AVERROES, ca.1180: *Tabāfut al-Tabāfut*, ed. y trad. por S. van den Bergh, *The Incoherence of the incoherence*, Gibb Memorial Trust, Cambridge, 2008.
- AVICENA, 1027: *Kitab al-Shifā’ al-Ilahiyāt*, ed. y trad. por G. Anawati, *La Métaphysique du Shifā’*, Vrin, París, 1978.
- BALTHASAR H. U. VON, 1961-1969: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, vol.I-III, Johannes Verlag, Einsiedeln.
- , 1971-1983: *Theodramatik*, vol.I-IV, Johannes Verlag, Einsiedeln.
- , 1985-1987: *Theologik*, vol.I-III, Johannes Verlag, Einsiedeln.
- , 1987: *Epilog*, Trier, Einsiedeln.
- BARTH K., 1951: *Kirchliche Dogmatik*, vol.III, t.I, Theologischer Verlag Zürich, Zurich.
- BERGSON H., 1907: *L’évolution créatrice*, PUF, París.
- BIBLIA, 2000: *La Biblia de Jerusalén*, Desclée De Brouwer, Bilbao.
- BOECIO A. M. T. S., ca.524: *Consolatio Philosophiae*, edición crítica de H. F. Stewart, E. K. Rand, S. J. Tester, *Boethius tractates. The consolation of Philosophy*, Heinemann, Londres, 1973.
- CALVINO J., 1559: *Institutio christianae religionis*, Oliva Roberti Stephani, Ginebra.
- CICERÓN M. T., 44 a.C.: *De fato*, edición crítica de H. Rackham, Harvard University Press, Londres-Cambridge (Estados Unidos), 1942.
- DARWIN C. R., 1859: *On the origin of species by means of natural selection or the preservation of favoured races in the struggle for life*, John Murray, Londres. Las citas están tomadas de la 6ª edición de 1872, siguiendo la paginación de *The origin of species by means of natural selection*, Signet Classics, Nueva York, 2003.
- , 1871: *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, vol.I-II, John Murray, Londres.
- , 1875: *The Variation of Animals and Plants under Domestication*, II, 2ª edición, John Murray, Londres.

- , 1958: *The Autobiography of Charles Darwin*, ed. Nora Barlow, Londres.
- DENZINGER H. J. D., 1932: *Enchiridion symbolorum et definitionum*, Herder, Friburgo.
- , SCHÖNMETZGER A., 1963: *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Friburgo.
- DESCARTES R., 1637: *Le Discours de la Méthode*, IV-V, Leiden.
- , 1644: *Principia Philosophiae*, I, Amstelodami.
- , 1685: *Meditationes de Prima Philosophia*, III, Amstelodami.
- DIELS H. A. & KRANZ W., 1952: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6ª edición, Berlín.
- HEGEL G. W. F., 1807: *Phänomenologie des Geistes*, Joseph Anton Goebhardt, Bamberg y Würzburg (Confederación de estados del Rin).
- HEIDEGGER M., 1976: “Anmerkungen zu Karl Jaspers «Psychologie der Weltanschauungen»” en *Gesamtausgabe*, vol.9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- , 1977: “Sein und Zeit” en *Gesamtausgabe*, vol.2, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- KANT I., 1787: *Kritik der reinen Vernunft*, A-B, 2ª edición, Johann Friedrich Hartknoch, Riga (Rusia).
- LEIBNIZ G. W., 1710: *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, I, Troyel, Amsterdam.
- MAIMÓNIDES M., 1190: *Dalalat al-hā'irin*, II, edición crítica de S. Munk, *Le Guide des égarés: Traité de Théologie et de Philosophie*, 1856, París.
- MALEBRANCHE N., 1674-1675: *Recherche de la vérité*, VI, Ed. George André d'Olhopff, Estrasburgo.
- , 1711: *Entretiens sur la métaphysique, sur la religion et sur la mort*, VII, Vrin, París.
- OVERHAGE P., RAHNER K., 1961: *Das Problem der Hominisation. Über den biologischen Ursprung des Menschen*, Herder, col. Quaestiones Disputatae, Friburgo-Basilea-Viena.
- PASTOR DE HERMAS, 130-140: “Mandata” en D. RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1974, 3ª edición, nº65, pp.971-1006.
- , 130-140: “Visiones” en D. RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1974, 3ª edición, nº65, pp. 937-970.
- PEDRO LOMBARDO, ca.1150: *Libri Quatuor Sententiarum*, Quaracchi Editium 1882.
- PLATÓN, 369-362: *Sofista*, edición crítica de Burnet y Rivaud entre 1900-1907.
- , 361-347: *Timeo*, edición crítica de Burnet y Rivaud entre 1900-1907.
- PROCLO, ? : *Liber de Causis*, edición crítica de A. Pattin, Tijdschrift voor Filosofie, 1966, Lovaina.
- RAHNER K., 1954: *Schriften zur Theologie*, vol.I, Benziger, Einsiedeln-Zurich.
- , 1957: *Geist in Welt: Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, 2ª edición, Kösel-Verlag, Munich. (traducción castellana tomada de la edición española =



- Espíritu en el mundo: metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino*, trad. Alfonso Álvarez Bolado, Herder, Barcelona, 1963).
- , 1960: *Die evolutive Deutung der menschlichen Leiblichkeit*, Verlag Karl Alber, Friburgo-Munich.
- , 1961: “Die Hominisation als theologische Frage” en P. OVERHAGE & K. RAHNER, *Das Problem der Hominisation. Über den biologischen Ursprung des Menschen*, Herder, col. Quaestiones Disputatae, Friburgo-Basilea-Viena, pp.13-90.
- , 1962a: “Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung” en *Schriften zur Theologie*, vol.V, Benziger, Einsiedeln-Zurich, pp.183-221.
- , 1962b: “Über die Möglichkeit des Glaubens heute” en *Schriften zur Theologie*, vol.V, Benziger, Einsiedeln-Zurich, pp.11-32.
- , 1965: “Die Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis” en *Schriften zur Theologie*, vol.VI, Benziger Verlag, Einsiedeln-Zurich-Colonia, pp.185-214.
- , 1967: “Inmanente und transzendente Vollendung der Welt” en *Schriften zur Theologie*, vol.VIII, Benziger, Einsiedeln-Zurich, pp.593-609.
- , 1969: “The concept of existential philosophy in Heidegger”, *Philosophy Today*, 12, pp.126-137.
- , 1970: “Christologie im Rahmen des modernen Selbst- und Weltverständnisses” en *Schriften zur Theologie*, vol.IX, Benziger, Einsiedeln-Zurich, pp.227-241.
- , 1976: *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Herder, Friburgo de Brisgovia.
- , 1983: *Schriften zur Theologie*, vol.XV, Benziger Verlag, Einsiedeln-Zurich-Colonia.
- , 1990: “The importance of Thomas Aquinas: Interview with Jan van den Eijnden, Innsbruck (May 1982)” en P. IMHOF & H. BIALLOWONS (eds.), *Faith in a wintry season: Conversations and interviews with Karl Rahner in the last years of his life*, Crossroads, Nueva York.
- , P. OVERHAGE (eds.), 1967-1969: *Sacramentum Mundi: theologisches lexikon für die praxis*, vol.I-II, Herder, Friburgo de Brisgovia.
- RUFINO DE AQUILEA, 404: *Expositio Symboli*, edición crítica de J.-P. Migne, *Patrologia Latina*, vol.21, París, 1855.
- SAN AGUSTÍN DE HIPONA, 389-391: *De vera religione*, edición crítica de J.-P. Migne, *Patrologia Latina*, vol.34, París, 1855.
- , 397-400: *Confessiones*, XI, ed. y trad. por P. Knöll, *S. Aureli Augustini Confessionum*, B. G. Teubner, Lipsiae, 1898.
- , 399-420: *De Trinitate*, I, III, VI, XIV y XV, edición crítica de J.-P. Migne, *Patrologia Latina*, vol.42, París, 1855.
- , 401-415: *De Genesi ad litteram*, IV, V, VIII y IX, edición crítica de J.-P. Migne, *Patrologia Latina*, vol.34, París, 1855.
- , 413-426: *De Civitate Dei*, XII, edición crítica de J.-P. Migne, *Patrologia Latina*, vol.41, París, 1855.
- SAN ANSELMO DE CANTERBURY, 1077: *Monologium*, edición crítica de F. S. Schmitt, *Sancti Anselmi cantuariensis archiepiscopi opera omnia*, F. F. Verlag, 1968, Stuttgart-Bad Cannstatt (Alemania).

- SAN IRENEO DE LYÓN, 180: “Adversus Haereses” en J.-P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, vol.7, t.1, J.-P. Migne & Petit Montrouge, París, 1857.
- , 180: “Adversus Haereses” en W. W. HARVEY, *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis Libros quinque adversus haereses*, vol.2, Typis Academicis, 1857, Cambridge (Estados Unidos).
- SAN JUSTINO, 150-155: “Apologia”, I, en D. RUIZ BUENO, *Padres Apologístas Griegos (s.II)*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1954, nº 116, pp.182-260.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, 1252-1256: *Scriptum super libros Sententiarum Petri Lombardi*, I y II, edición parmesana, Parma, 1856.
- , 1256-1259: *Quaestiones Disputatae de Veritate*, edición leonina, Roma, 1970.
- , 1256-1259: *Super Boetium De Trinitate*, edición leonina, Roma, 1992.
- , 1258-1264: *Summa contra Gentiles*, I-IV, edición leonina enmendada por la edición taurina, 1961.
- , 1259-1264: *In De divinis nominibus*, edición taurina, 1950.
- , 1265-1266: *Quaestiones Disputatae de Potentia Dei*, edición taurina, 1953.
- , 1266-1268: *Summa Theologiae*, I, edición leonina, Roma, 1888.
- , 1269-1271: *Quaestiones Disputatae de Malo*, edición leonina, Roma, 1982.
- , 1269-1272: *Sententia libri Metaphysicae*, IV, V y XII, edición taurina, 1950.
- , 1269-1273: *Compendium Theologiae*, I, edición taurina, 1954.
- , 1269-1272: *Quaestiones Disputatae de Virtutibus in communi*, edición taurina, 1953.
- , 1270: *Quodlibetum tertium*, edición taurina, 1956.
- , 1270-1271: *Comentaria in Aristotelem In libros Physicorum*, VIII, edición leonina, 1884.
- , 1271: *De aeternitate mundi contra murmurantes*, edición leonina, Roma, 1976.
- , 1271-1273: *De substantiis separatis*, edición leonina, Roma, 1968.
- SIEWERTH G., 1953: *Der Mensch und sein Leib*, Johannes Verlag, Einsiedeln.
- , 1957: *Metaphysik der Kindheit*, Johannes Verlag, Einsiedeln.
- , 1963: *Grundfragen der Philosophie im Horizont der Seinsdifferenz*, Patmos, Düsseldorf.
- , 1979: *Gesammelte Werke*, vol.II, Patmos, Düsseldorf.
- SPINOZA B., 1677: *Ethica ordine geometrico demonstrata*, vol.I, en *Opera posthuma*, J. Jellis, Amsterdam.
- STOEGER W., 1995: “Describing God’s action in the world in light of scientific knowledge”, en R. J. RUSSELL, N. MURPHY, A. R. PEACOCKE (eds.), *Chaos and Complexity: Scientific perspective on divine action*, Vatican Observatory & Center for Theology and Natural Sciences, Roma y Berkeley (Estados Unidos).
- TEILHARD DE CHARDIN M.-J. P., 1955-1976: *Œuvres de Pierre Teilhard de Chardin*, vols.I-XIII, Le Seuil, París.
- , 1961: *Genèse d’une pensée. Lettres 1914-1919*, Bernard Grasset, París.
- , 1965: *Écrits du temps de la guerre (1916-1919)*, Bernard Grasset, París.
- , 1974: *Lettres intimes à Auguste Valensin, Bruno de Solages, Henri de Lubac (1919-1955)*, Aubier Montaigne, París.
- , 1975: *Journal. 26 août 1915 – 4 janvier 1919*, Fayard, París.
- TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, 180: “Ad Autolyicum”, en D. RUIZ BUENO, *Padres Apologístas Griegos (s.II)*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1954, nº 116, pp.755-873.

- ULRICH F., 1961: *Homo Abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage*, Johannes Verlag, Einsiedeln.
- , 1965: “Der Mensch. Geist und Materie” en *Dokumente der Paulus-Gesellschaft*, Paulusgesellschaft, Munich.
- , 1966: *Atheismus und Menschwerdung*, Johannes Verlag, Einsiedeln.
- , 1967: “Der Mensch und das Wort” en *Mysterium Salutis. Grundriss Heilsgeschichtlicher Dogmatik*, J. FEINER y M. LÖHRER (eds.), vol.II, Benzinger Verlag, Einsiedeln, pp.657-706. (citas tomadas de la edición española = “El hombre y la palabra” en *Mysterium Salutis*, vol.II, t.II, Cristiandad, Madrid, 1970, pp.735-793).
- , 1968: “Evolution-Geschichte-Transzendenz” en *Evoluzione e storia humana. Atti del XXI Convegno del Centro di Studi filosofici tra professori universitari di Gallarate*, Morcelliana, Brescia, pp.253-321.
- , 1974: *Gegenwart der Freiheit*, Johannes Verlag, Einsiedeln.
- , 1999: *Leben in der Einheit von Leben und Tod*, Johannes Verlag, Einsiedeln.

#### **BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA:**

- ACAR R., 2005: *Talking about God and talking about Creation: Avicenna's and Thomas Aquinas' positions*, Ed. E. J. Brill, Leiden y Boston.
- AERTSEN J. A., 2003: *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*, EUNSA, col. Pensamiento Medieval y Renacentista, n° 52, trad. Mónica Aguerri y María Idoya Zorroza.
- ALVIRA R., 1977: “Casus et fortuna en Sto. Tomás de Aquino”, *Anuario Filosófico*, n° 10, pp.27-69.
- ARNOLD M. L., SAPIR Y., MARTIN N. H., 2008: “Genetic exchange and the origin of adaptations: prokaryotes to primates”, *Philosophical Transactions of the Royal Society of London B Biological Sciences*, 363, pp.2813–2820.
- ARTOLA J. M., 1988a: “Tratado de la Creación o producción de todos los seres por Dios”, Introducción a las cuestiones 44 a 49, en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, Biblioteca de Autores Cristianos, col. Maior, Madrid, pp.425-439.
- , 1988b: “La conservación y gobierno de las cosas por Dios”, Introducción a las cuestiones 103 a 119, en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, Biblioteca de Autores Cristianos, col. Maior, Madrid, pp.873-881.
- ASFAW B., WHITE T. D., LOVEJOY O., LATIMER B., SIMPSON S., SUWA G., 1999: “*Australopithecus garhi*: A new species of early hominid from Ethiopia”, *Science*, 284, pp.629-635.
- AUBENQUE P., 2008: *El problema del ser en Aristóteles*, Escolar y Mayo Editores, Madrid, trad. Vidal Peña.
- AURELI F., 2000: “The role of emotion in conflict and conflict resolution” en *Natural conflict resolution*, F. AURELI, F. DE WAAL (eds.), University of California Press, Berkeley, pp.199-224.

- AYALA F. J., 1998: "Human nature: one evolutionist's view" en W. S. BROWN, N. MURPHY, H. N. MALONY (eds.), *Whatever happened to the soul? Scientific and theological portraits of human nature*, Fortress Press, Minneapolis (Estados Unidos), pp.31-48.
- BALDNER S. E. & CARROLL W. E., 1997: *Aquinas on Creation, Writings on the "Sentences" of Peter Lombard Book 2, Distinction 1, Question 1*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, col. Mediaeval sources in translation, n° 35, Toronto.
- BARBOUR I., 2000: *When Science meets Religion*, Society for Promoting Christian Knowledge, Londres.
- BARTHÉLÉMY-MADAULE M., 1963: *Bergson et Teilhard de Chardin*, Seuil, París.
- BENEDICTO XVI – RATZINGER J., 1973: *Dogma und Verkündigung*, Erich Wewel Verlag, Munich y Friburgo de Brisgovia.
- , 2008: *Discurso a la asamblea plenaria de la Academia Pontificia de las Ciencias*, discurso del 31 de octubre.
- , 2009: *Discurso a la asamblea ordinaria de la Academia Pontificia para la vida*, discurso del 21 de febrero.
- BERMÚDEZ DE CASTRO J. M., ARSUAGA J. L., CARBONELL E., ROSAS A., MARTÍNEZ I., MOSQUERA M., 1997: "A hominid from the Lower Pleistocene of Atapuerca, Spain: Possible ancestor to neanderthals and modern humans", *Science*, 276, pp.1392-1395.
- BEUCHOT M., 2010: "El concepto de Creación en Santo Tomás y algunos antecedentes suyos", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 17, pp.73-80.
- BIELER M., 1991: *Freiheit als Gabe. Ein schöpfungstheologischer Entwurf*, Herder-Verlag, Friburgo-Basilea-Viena.
- , 2011: "Attachment Theory and Aquinas's Metaphysics of Creation", *Analecta Hermeneutica*, 3, pp.1-25.
- BONDI H., 1960: *Cosmology*, 2ª ed., Cambridge University Press, Londres.
- BOROS L., 1961: "Evolution und Metaphysik", *Orientierung*, 25, pp.237-241.
- BOYD R., SILK J. B., 1997: *How humans evolved*, W. W. Norton & Company, Nueva York.
- BOWLER P. J., 1984: *Evolution: The History of an Idea*, University of California Press, Berkeley (Estados Unidos).
- , MORUS I. R., 2007: *Panorama general de la ciencia moderna*, trad. Joan Soler, Crítica, Barcelona.
- BRITO E., 1986: "Création et temps dans la philosophie de Schelling", *Revue Philosophique de Louvain*, 84, pp.362-384.
- BROOKS A. S., 2007: "What is a human? Archaeological perspectives on the origins of the humanness", en *What is our real knowledge of the human being?*, *Scripta Varia* 109, Pontificia Academia de las Ciencias, Ciudad del Vaticano, pp.21-35.
- BROWN P., SUTIKNA T., MORWOOD M. J., SOEJONO R. P., SAPTOMO E. W., DUE R. A., 2004: "A new small-bodied hominin from the late Pleistocene of Flores, Indonesia", *Nature*, 431, pp.1055-1061.

- BRUNET M., BEAUVILAIN A., COPPENS Y., HEINTZ E., MOUTAYE A. H. E., PILBEAM D., 1995: “The first australopithecine 2,500 kilometres west of the Rift Valley (Chad)”, *Nature*, 378, pp.233-240.
- , GUY F., PILBEAM D., MACKAYE H. T., LIKIUS A., AHOOUNTA D., BEAUVILAIN A., BLONDEL C., BOCHERENS H., BOISSERIE J.-R., DE BONIS L., COPPENS Y., DEJAX J., DENYS C., DURINGER P., EISENMANN V., FANONE G., FRONTY P., GERAADS D., LEHMANN T., LIHOREAU F., LOUCHART A., MAHAMAT A., MERCERON G., MOUCHELIN G., OTERO O., PELAEZ CAMPOMANES P., PONCE DE LEON M., RAGE J.-C., SAPANET M., SCHUSTER M., SUDRE J., TASSY P., VALENTIN X., VIGNAUD P., VIRIOT L., ZAZZO A., ZOLLOKOFER C., 2002: “A new hominid from the Upper Miocene of Chad, Central Africa”, *Nature*, 418, pp.145-151.
- BUKOWSKI T. P., 2004: “Beyond Aristotle... and beyond Newton: Thomas Aquinas on an infinite creation”, *The Thomist*, 68, pp.287-314.
- CABADA CASTRO M., 1971: *Sein und Gott bei Gustav Siewerth*, Patmos, Düsseldorf.
- CACHO I., 2008: “L’univers de Teilhard com a medi diví”, en M. G. DONCEL y J. M. ROMERO BARÓ (eds.), 2008: *Actualitat de Teilhard de Chardin*, Cruïlla & Fundació Joan Maragall, pp.59-100.
- CANTERA S., 2012: “San Agustín y la presencia del mal en la Historia”, *Espíritu*, 61, pp.225-246.
- CARELLI R., 2007: *L’uomo e la donna nella teologia di H. U. von Balthasar*, Eupress Facoltà di Teologia di Lugano, Lugano (Suiza).
- CARR A., 1977: *The Theological Method of Karl Rahner*, Scholars Press, Missoula (Estados Unidos).
- CARROLL W. E., 2000: “Creation, Evolution and Thomas Aquinas”, *Revue des Questions Scientifiques*, 171, pp.319-347.
- , 2003: *La Creación y las ciencias naturales: actualidad de Santo Tomás de Aquino*, trad. Óscar Velásquez, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile.
- , 2007: “Creation and Science in the Middle Ages”, *New Blackfriars*, 88, pp.678-689.
- , 2012a: “Cosmology and Creation: From Hawking to Aquinas”, *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture*, 15, pp.134-149.
- , 2012b: “Aquinas and contemporary cosmology: creation and beginnings”, *Science and Christian belief*, 24, pp.5-18.
- CASE-WINTERS A., 2001: “The Argument from Design. What Is At Stake Theologically?”, *Annals of the New York Academy of Sciences*, n° 950, pp.154-168.
- CENCILLO L., 1958: *Hyle. La materia en el corpus aristotelicum*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
- CLAYTON P., 2011: *En busca de la libertad. La emergencia del espíritu en el mundo natural*, Verbo Divino, Estella (Navarra).
- COLL J. M., 2008: “Una nueva metafísica”, *Gregorianum*, 89, pp.832-851.

- , 2011: “La metafísica de la evolución según Ferdinand Ulrich” en J. ROMERO MOÑIVAS (ed.), *De las ciencias a la teología. Ensayos interdisciplinares*, Editorial Verbo Divino, Estella, pp.189-213.
- COLLIN H., 1942-1943: *Manual de Filosofía Tomista*, vols.I-II, trad. Cipriano Montserrat, Ed. Luis Gili, Barcelona.
- CORDUAN W., 1978: “Hegel in Rahner: A study in philosophical hermeneutics”, *The Harvard Theological Review*, 71, pp.285-298.
- CORONA N. A., 1984: “El ser en el "sistema de identidad" según Gustav Siewerth (primera parte)”, *Stromata*, 40, pp.105-133.
- CROSS R., 2006: “The eternity of the world and the distinction between creation and conservation”, *Religious Studies*, 42, pp.403-416.
- CRUZ J., 2005: “El sentido original de la creación”, en *Tomás de Aquino, Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, II/I, col. Pensamiento Medieval y Renacentista, EUNSA, nº 37, Pamplona, Introducción, pp.17-58.
- CUÉNOT C., 1970: *Nuevo léxico de Teilhard de Chardin*, Taurus, Madrid.
- DART R. A., 1925: “*Australopithecus africanus*: The man-ape of South Africa”, *Nature*, 115, 195-199.
- DEACON T. W., 2011: *Incomplete Nature: How mind emerged from matter*, W. W. Norton & Company, Nueva York.
- DELIO I., 2003: “Does God ‘act’ in Creation? A Bonaventurian response”, *The Heythrop Journal*, 44, pp.328-344.
- DELSOL M., 1995: “La théorie synthétique de l’évolution. Essai d’analyse épistémologique”, *Revue Philosophique de Louvain*, 93, pp.93-110.
- DEWEY J., 1910: “The influence of Darwin on Philosophy” en *The influence of Darwin on Philosophy and other essays in contemporary thought*, H. Holt, Nueva York, pp.1-19.
- DÍEZ J. C., 2009: “La evolución humana”, conferencia pronunciada en el curso *Origen y desarrollo de las especies y de la raza humana: el libro del Génesis y la Biología de Darwin*, Universidad Pontificia de Salamanca, El Burgo de Osma-Atapuerca, 29 de julio.
- DINGLE H., 1950: “Does the ‘New Cosmology’ Exist?”, *The Listener*, 2 de noviembre, pp.456-457.
- DONCEL M. G., 2003: *El diálogo teología-ciencias hoy. II.Perspectivas científica y teológica*, Cuadernos del Institut de Teologia Fonamental, nº40, Cristianisme i Justícia, Barcelona.
- , 2007: “Teología de la evolución (I): La autotranscendencia activa. Karl Rahner, 1961”, *Pensamiento*, 63, serie especial nº1, pp.605-636.
- , 2008: “L’herència de Teilhard en el diàleg actual entre la teologia i les ciències”, en M. G. DONCEL y J. M. ROMERO BARÓ (eds.), 2008: *Actualitat de Teilhard de Chardin*, Cruïlla & Fundació Joan Maragall, pp.125-151.
- , 2009: “Teología de la evolución (III): el Espíritu Santo como fuente de la novedad emergente. Denis Edwards, 2004”, *Pensamiento*, 65, serie especial nº 3, pp.623-667.

- , 2011: “La técnica como factor humano de una «creación evolutiva»” en C. A. BEDATE (ed.), *Lo natural, lo artificial y la cultura*, Universidad Pontificia de Comillas, col. ASINJA, nº XXXVII, Madrid, pp.167-184.
- , 2014: “El concepto teológico de «creación evolutiva»” en E. MARLÉS (ed.) *Trinidad, universo, persona. Teología en cosmovisión evolutiva*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), cap.4.
- ECCLES J. C., 1989: *Evolution and the brain: creation of the self*, Routledge, Londres.
- EDELMAN G. M., 1992: *Bright air, brilliant fire: on the matter of the mind*, Basic Books, Nueva York.
- , TONONI G., 2002: *El universo de la conciencia: cómo la materia se convierte en imaginación*, trad. J. L. Riera Rey, Crítica & Drakontos, Barcelona.
- EDWARDS D., 1999: *The God of Evolution. A Trinitarian Theology*, Paulist Press, Nueva York.
- , 2004: *Breath of Life. A Theology of the Creator Spirit*, Orbis Books, Maryknoll (Nueva York).
- , 2006: “Resurrection of the body and transformation of the universe in the theology of Karl Rahner”, *Philosophy and Theology*, 18, pp.357-383.
- , 2010: “Teilhard’s vision as agenda for Rahner’s Christology”, *Pacifica*, 23, pp.233-245.
- EGIDO J., 2006: *Una biografía de Tomás de Aquino a la luz de su tiempo*, Encuentro, Madrid.
- ELDERS L. J., 1995: *La metafísica dell’essere di san Tommaso d’Aquino in una prospettiva storica*, vol. II, traducción de A. Cacopardo, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano.
- ELSTER J., 1983: *Explaining Technical Change. A Case Study in the Philosophy of Science*, Cambridge University Press, Londres.
- ERBRICH P., 2008: “Apuntes al problema «creación y evolución»”, en S. O. HORN y S. WIEDENHOFER (eds.), *Creación y evolución*, Claret, Barcelona, pp.65-78.
- ERICKSON M. J., 2001: *Christian Theology*, Baker Books, Grand Rapids (Estados Unidos).
- FABRO C., 2009: *Participación y Causalidad según Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, trad. M. L. Mujica Rivas.
- FARICY R. L., 1967: “Teilhard de Chardin on Creation and the christian life”, *Theology Today*, 23, pp.505-520.
- FEINER J., 1967: “El origen del hombre” en J. FEINER y M. LÖHRER (eds.), *Mysterium Salutis*, vol.II, Benzinger Verlag, Einsiedeln-Zurich-Colonia. (citas tomadas de la edición española: *Mysterium Salutis*, Cristiandad, Madrid, 1969, vol.2, t.2, pp.638-660).
- FERRATER MORA J., 1991: *Diccionario de Filosofía*, I, II, III, 6ª edición, Círculo de Lectores, Barcelona.
- , 2005: *Diccionario de Filosofía*, I, 6ª edición, RBA, Barcelona.
- , 2010: *Diccionario de Filosofía*, II, 6ª edición, RBA, Barcelona.
- FRANCISCO, 2014: *Discurso a la sesión plenaria de la Academia Pontificia de las Ciencias*, Ciudad del Vaticano, 27 de octubre de 2014.

- FRANCO ESPARZA J. A., 2002: *Líneas de fuerza emergentes del pensamiento de Teilhard (II)*, en <http://www.redcientifica.com/doc/doc200212020331.html> [consultada el 14 de octubre de 2011].
- FRIES H., 1979: *Conceptos fundamentales de la Teología*, vol.I, Cristiandad, 2ª edición, Madrid.
- GABUNIA L., DE LUMLEY M. A., VEKUA A., LORDKIPANIDZE D., DE LUMLEY H., 2002: “Discovery of a new hominid at Dmanisi (Transcaucasia, Georgia)”, *Comptes Rendus de l'Académie des Sciences de Paris, Palevo*, 1, pp.243-253.
- GALERA A., 2001: *Crear la evolución. El fundamento religioso del origen de las especies*, conferencia pronunciada en el coloquio internacional "A Criação", Lisboa.
- GALLUP G. G., 1970: “Self-Awareness in Primates”, *Science*, 67, pp.417-421.
- GARCÍA AZKONOBIEA T., 2005: *Evolución, desarrollo y (auto)organización. Un estudio sobre los principios filosóficos de la evo-devo*, Tesis doctoral, Universidad del País Vasco, San Sebastián.
- GARCÍA LÓPEZ J., 2001: *Metafísica tomista. Ontología, Gnoseología y Teología natural*, 2ª edición, col. Pensamiento Medieval y Renacentista, EUNSA, nº 14, Pamplona.
- GILSON E., 1932: *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, París.
- GORBUNOV D. S., RUBAKOV V. A., 2011: *Introduction to the Theory of the Early Universe. Hot Big Bang Theory*, World Scientific Publishing, Singapur.
- GRANT E. (ed.), 1974: *A source book in Medieval Science*, vol.1, Harvard University Press, Cambridge (Estados Unidos).
- GRASSE P.-P., 1973: *L'évolution du vivant*, Albin Michel, París.
- GREGERSEN N. H., 1998: “The idea of Creation and the Theory of Autopoietic Processes”, *Zygon*, 33, pp.333-367.
- GRIBBIN J. R., 2001: *Stardust: The cosmic recycling of stars, planets and people*, Penguin, Londres.
- GUERRA A., 2011: *Hombres de ciencia, hombres de fe*, Rialp, Madrid.
- GUITTON J., BOGDANOV G., BOGDANOV I., 1992: *Déu i la Ciència*, trad. Francesc Nicolau, Fundació Catalunya Cristiana, Barcelona.
- HAILE-SELASSIE Y., 2001: “Late Miocene hominids from the Middle Awash, Ethiopia”, *Nature*, 412, pp.178-181.
- , SUWA G., WHITE T. D., 2004: “Late Miocene Teeth from Middle Awash, Ethiopia, and Early Hominid Dental Evolution”, *Science*, 303, pp.1503-1505.
- HANBY M., 2008: “Triunity, creation and aesthetic rationality”, *American Theological Inquiry*, 1, pp.38-62.
- HANKEY W. J., 2007: “Ab uno simplici non est nisi unum: The place of natural and necessary emanation in Aquinas' doctrine of Creation” en W. H. OTTEN y M. W. TRESCHOW (eds.), *Brill's Studies in Intellectual History: Divine Creation in Ancient, Medieval and Early Modern Thought*, vol.151, pp.309-333.



- HEFNER P., 1993: *The Human Factor: Evolution, Culture and Religion*, Fortress Press, Minneapolis (Estados Unidos).
- HERMAN RANDALL JR. J., 1961: “The Changing Impact of Darwin on Philosophy”, *Journal of the History of Ideas*, 22, pp.435-462.
- HERSCHEL J. F. W., 1831: *Preliminary discourse on the study of Natural Philosophy*, Longman, Rees, Orme, Brown & Green, Londres.
- HORN S. O., WIEDENHOFER, S. (eds.), 2008: *Creación y evolución*, Claret, Barcelona, trad. Xavier Moll.
- HOYLE F., WICKRAMASINGHE N. CH., 1982: *La nube de la vida. Los orígenes de la vida en el universo*, trad. F. Vallespinós, Crítica, Barcelona.
- HÜTTER R., 2010: “Attending to the wisdom of God - from effect to cause, from creation to God: a relecture of the analogy of being according to Thomas Aquinas”, en T. J. WHITE (ed.), *The Analogy of Being. Invention of the Antichrist or the Wisdom of God?*, Eerdmans, Grand Rapids (Estados Unidos) y Cambridge (Gran Bretaña), pp.209-245.
- JÄNTTI L., 2006: “Proleptic Creation 1”, *Studia Theologica - Nordic Journal of Theology*, 60, pp.186-206.
- JEEVES M., BROWN W. S., 2010: *Neurociencia, psicología y religión. Ilusiones, espejismos y realidades acerca de la naturaleza humana*, Verbo Divino, Estella (Navarra).
- JOHNSON M. F., 1989: “Did Saint Thomas Attribute a Doctrine of Creation to Aristotle?”, *The New Scholasticism*, 63, pp.129-155.
- JOU D., 2014: “La evolución cósmica, biológica y antropológica” en E. MARLÉS (ed.), *Trinidad, universo, persona. Teología en cosmovisión evolutiva*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), cap.3.
- JUAN PABLO II, 1986a: “Creador del cielo y la tierra”, alocución del 15 de enero.  
 —, 1986b: “La Creación de la nada”, alocución del 29 de enero.  
 —, 1986c: “Legítima autonomía de las cosas creadas”, alocución del 2 de abril.  
 —, 1986d: “El hombre, imagen de Dios”, alocución del 9 de abril.  
 —, 1986e: “La Revelación de la Providencia”, alocución del 30 de abril.  
 —, 1986f: “La Providencia en la Biblia”, alocución del 7 de mayo.  
 —, 1986g: “La Providencia: poder y sabiduría amorosa”, alocución del 14 de mayo.  
 —, 1986h: “Providencia y libertad del hombre”, alocución del 21 de mayo.  
 —, 1986i: “Problema del mal y del sufrimiento”, alocución del 4 de junio.  
 —, 1996: “Sobre la teoría de la evolución”, mensaje a la Academia Pontificia de las Ciencias del 22 de octubre.
- KÁL HOPPÁL B., 2004: “Karl Rahner’s notion of *Vorgriff*”, *Verbum*, VI, pp.451-459.
- KAUFFMAN S. A., 1993: *The origins of order: Self-Organization and Selection in Evolution*, Oxford University Press, Oxford (Gran Bretaña).
- KEEFE D. J., 2003: “Creation as existential contingency”, *The Saint Anselm Journal*, 1, pp.32-64.

- KEPES T., 2006: “Toward a unified vision: The integration of Christian theology and evolution in Karl Rahner’s understanding of matter and spirit”, en *Annual Convention of Catholic Theological Society of America*, 8-11 de junio.
- KERN W., 1967: “Interpretación teológica de la fe en la creación” en J. FEINER & M. LÖHRER (eds.), *Mysterium Salutis*, vol.II, t.I, Benzinger, Einsiedeln-Zurich-Colonia. (citas tomadas de la edición española: *Mysterium Salutis*, Cristiandad, Madrid, 1969, vol.2, t.1, pp.514-601).
- KIDWELL M. G., LISCH D., 1997: “Transposable elements as sources of variation in animals and plants”, *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 94, pp.7704–7711.
- LADARIA L. F., 2005: *Antropología Teológica*, Casale Monferrato-Piemme – Pontificia Università Gregoriana, Roma.
- LAUGHLIN R. B., 1998: autobiografía en [http://nobelprize.org/nobel\\_prizes/physics/laureates/1998/laughlin-autobio.html](http://nobelprize.org/nobel_prizes/physics/laureates/1998/laughlin-autobio.html) [consultada el 18 de agosto de 2011].
- LAUGHLIN P., 2009: “Divine Necessity and Created Contingency in Aquinas”, *The Heythrop Journal*, 50, pp.648-657.
- LEAKEY M. G., WALKER A. C., FEIBEL C. S., MCDUGALL I., 1995: “New four-million-year-old hominid species from Kanapoi and Allia Bay, Kenya”, *Nature*, 376, pp.565-571.
- , SPOOR F., BROWN F. H., GATHOGO P. N., KIARIE C., LEAKEY L. N., MCDUGALL I., 2001: “New hominin genus from eastern Africa shows diverse middle Pliocene lineages”, *Nature*, 410, pp.433-440.
- LEAKEY R., 1994: *The origin of Humankind*, Phoenix, Londres.
- LEWONTIN R. C., 1970: “The units of selection”, *Annual Review of Ecology and Systematics*, 1, pp.1-18.
- LOZANO M., 2011: “De los quarks a las comunidades humanas, hacia el Dios trinitario. Un enfoque integral transdisciplinario de la creación evolutiva” en J. ROMERO MOÑIVAS (ed.), *De las ciencias a la teología. Ensayos interdisciplinares*, Verbo Divino, Estella (Navarra), pp.353-373.
- LUBAC H.-M. DE, 1962: *La pensée religieuse du Père Pierre Teilhard de Chardin*, Aubier Montaigne, París.
- LUYTEN N. A., 1968: “Die Materie, Quelle des Geistes? Das Entstehen des Geistes in der Evolution & Discussion” en *Teilhard de Chardin und das Problem des Weltbilddenkens, Naturwissenschaft und Theologie*, Karl Albert, Friburgo y Munich, pp.117-128.
- MALDAMÉ J.-M., 2011: *Création par évolution. Science, philosophie et théologie*, Cerf, París.
- MALLEGNI F., CARNIERI C., BISCONTI M., TARTARELLI G., RICCI S., BIDDITTO I., SEGRE A., 2003: “*Homo cepranensis*, sp. nov. and the evolution of African-European Middle Pleistocene hominids”, *Comptes Rendus de l’Académie des Sciences de Paris, Palevol*, 2, pp.153-159.

- MARGULIS L., SAGAN D., 2001: *Microcosmos. Cuatro mil años de evolución desde nuestros ancestros microbianos*, 2ª edición, Tusquets, Barcelona.
- , 2002: *Planeta simbiótico: Un nuevo punto de vista sobre la evolución*, Debate, Madrid.
- MARMELADA C. A., 2006: “Evolución humana: descubrimientos más recientes”, conferencia pronunciada en el curso *Ciencia, Razón y Fe*, Instituto Superior de Ciencias Religiosas de la Universidad de Navarra, Pamplona, 29 de agosto.
- MARTELET G., 2005: *Teilhard de Chardin prophète d'un Christ toujours plus grand. Primauté du Christ et transcendance de l'homme*, Lessius, Bruselas.
- , 2006: *Et si Teilhard disait vrai...*, Parole et Silence, París.
- MARTÍNEZ F. J., 1991: *Metafísica*, 2ª edición, UNED, Madrid.
- MAY G., 1978: *Schöpfung aus dem Nichts: Die Entstehung der Lebere von der creatio ex nihilo*, Walter de Gruyter, Berlín.
- MAYR E., 1982: *The growth of biological thought. Diversity, evolution and inheritance*, Harvard University Press, Cambridge (Estados Unidos).
- MCCLELLAND R. T., DELTETE R. J., 1999: “Creation, Co-Operation, and Causality: A replay to Gregersen”, *Zygon*, 34, pp.101-109.
- MELSEN A. G. M. V., 1967: *Evolution und Philosophie*, J. P. Bachem, Colonia (Alemania).
- MERRIELL D. J., 1990: *To the image of the Trinity. A study in the development of Aquinas' teaching*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, col. Studies and texts, Toronto (Canadá).
- MICHAUD D., 1994: “Karl Rahner (1904-1984)” en *Boston Collaborative Encyclopedia of Western Theology*, Wesley Wildman, <http://people.bu.edu/wwildman/bce> (consultada el 28 de octubre de 2015).
- MILLÁN A., 1984: *Léxico Filosófico*, Rialp, Madrid.
- MISHRA T. K., 2009: “Origin of Species and Darwinian Philosophy”, *Social Scientist*, 37, pp.55-63.
- MONOD J., 1981: *El azar y la necesidad*, Tusquets, Barcelona.
- MORA F., 2007: “Man and Neurology”, conferencia pronunciada en el congreso de SOPHIA-IBERIA IN EUROPE *Human Evolution: in search of our anthropic roots*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, el 7 de septiembre.
- MOYÀ SOLÀ S., KÖHLER M., MARTÍNEZ ALBA D., CASANOVAS I VILAR I., GALINDO I TORRES J., 2004: “*Pierolapithecus catalaunicus*, a new Middle Miocene great ape from Spain”, *Science*, 306, pp.1339-1344.
- MURPHY N., ELLIS F. R., 1996: *On the moral nature of the universe: Theology, Cosmology and Ethics*, Fortress Press, Minneapolis (Estados Unidos).
- NADLER S., 1998: “Continuous Creation and the Activity of the Soul: Louis de la Forge and the Development of Occasionalism”, *Journal of the History of Philosophy*, 36, pp.215-231.
- NEUMARK D., 1911: “Materie und Form bei Aristoteles”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 24, pp.271-322.

- NOVELLO H., 2011: "Heaven in evolutionary perspective: The New Creation in process", *Irish Theological Quarterly*, 76, pp.128-149.
- NÚÑEZ DE CASTRO I., 2008a: "The Bio-Philosophy of Teilhard de Chardin" en C. HELLER DEL RIEGO (ed.), *God seen by Science: Anthropie evolution of the universe*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, pp.99-126.
- , 2008b: "La nova imatge de Déu en Teilhard", en M. G. DONCEL y J. M. ROMERO BARÓ (eds.), 2008: *Actualitat de Teilhard de Chardin*, Cruïlla & Fundació Joan Maragall, pp.101-124.
- O'DONOVAN L. J., 1971: "Evolution under the sign of the cross", *Theological Studies*, 32, pp.602-626.
- OSTER S., 2004: *Mit-Mensch-Sein. Phänomenologie und ontologie der gabe bei Ferdinand Ulrich*, Karl Alber, Friburgo y Munich.
- , 2010: "Thinking love at the heart of things. The metaphysics of being as love in the work of Ferdinand Ulrich", *Communio: International Catholic Review*, 37, pp.660-700.
- OVERHAGE P., 1961: "Das Problem der Hominisation" en P. OVERHAGE & K. RAHNER, *Das Problem der Hominisation. Über den biologischen Ursprung des Menschen*, Herder, Friburgo de Brisgovia, pp.91-374.
- , 1968: "Hominisation: I. Naturwissenschaften" en K. RAHNER & P. OVERHAGE (eds.), *Sacramentum Mundi: theologisches lexikon für die praxis*, II, Herder, Friburgo de Brisgovia, cols.754-761.
- PANNENBERG W., 1991: *An Introduction of Systematic Theology*, Eerdmans, Grand Rapids (Estados Unidos).
- PEACOCKE A. R., 1984: *Intimations of reality: critical realism in science and religion*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Estados Unidos).
- PÉREZ GUERRERO, J., 1996: *La creación como asimilación a Dios. Un estudio desde Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona.
- PETERS T., HEWLETT M. J., 2008: *Theological and Scientific Commentary on Darwin's Origin of Species*, Abingdon Press, Nashville (Estados Unidos).
- PIAGGIO H. T. H., 1949: "Energy and Matter" (book review), *Nature*, 164, n° 4172, p.635.
- PICKFORD M., ISHIDA H., 1998: "A new late Miocene hominoid from Kenya: *Samburupithecus kiptalami* gen. et sp. nov.", *Comptes Rendus de l'Académie des Sciences de Paris*, 325, pp.823-839.
- PINEDA J. A. DE LA, 1982: *Antropología trascendental de Karl Rahner. Una teoría del conocimiento, de la evolución y de la historia*, Universidad de Oviedo, Oviedo.
- PLOTNIK J. M., DE WAAL F. B. M., REISS D., 2006: "Self-recognition in an Asian Elephant", *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 103, pp.17053-17057.
- POLANCO R., 2012: "Fundamentos filosófico-teológicos para una lectura teológica de la realidad según Hans Urs von Balthasar", *Teología y Vida*, 13, pp.259-279.

- POLKINGHORNE J., 1989: *Science and Providence*, Society for Promoting Christian Knowledge, Londres.
- POPPER K., 1957: *The poverty of historicism*, Routledge & Kegan Paul, Londres.
- , 1974: “Darwinism as a Metaphysical Research Programme” en P. A. SCHILPP (ed.), *The Philosophy of Karl Popper*, I, Open Court, LaSalle (Estados Unidos), pp.133-143.
- PRAETORIUS M., 2007: *Understanding reality: exploring the interaction between theology and science, with special reference to a theistic presupposition to certain worldviews*, tesis doctoral, University of Pretoria, Pretoria (Sudáfrica).
- PREMACK D., WOODRUFF G., 1979: “Does the Chimpanzee have a theory of mind?”, *Behavioral and Brain Sciences I*, 4, pp.515-526.
- PRIETO N., 2005: *La creación continuada en Francisco Suárez*, tesis doctoral, Facultad Eclesiástica de Filosofía, Universidad de Navarra, Pamplona.
- PUTZ O., 2005: “Evolutionary Biology in the Theology of Karl Rahner”, *Philosophy & Theology*, 17, pp.85-105.
- REIF W., JUNKER T., HÖBFELD U., 2000: “The synthetic theory of evolution: general problems and the German contribution to the synthesis”, *Theory in Biosciences*, 119, pp.41-91.
- REISS D., MARINO L., 2001: “Mirror self-recognition in the Bottlenose Dolphin: A case of cognitive convergence”, *Proceedings of the National Academy of Science of United States of America*, 98, pp.5937-5942.
- ROLSTON H. III, 2008: “Kénosis y naturaleza” en J. POLKINGHORNE (ed.), *La obra del amor. La creación como kénosis*, Verbo Divino, Estella (Navarra), pp.71-97.
- ROMAÑA A., 1966: *Idea sobre el estado actual de la Cosmología*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Publicaciones del Observatorio del Ebro, nº 12, Tortosa.
- ROMERO MOÑIVAS J., 2010: “Génesis y desarrollo de la metafísica (dinámica) de la unión de Teilhard de Chardin. Estudio histórico-sistemático”, *Estudios Filosóficos*, 59, pp.221-255.
- ROSEMANN P. W., 1990: “Évolution et fondements métaphysiques de la doctrine thomiste sur l’«imago Trinitatis»”, *Revue Philosophique de Louvain*, 2, pp.211-217.
- RUBENSTEIN R. E., 2003: *Aristotle’s Children. How Christians, Muslims and Jews rediscovered ancient wisdom and illuminated the dark ages*, Harcourt, Orlando (Estados Unidos).
- RUSE M., 1975: “Darwin’s debt to Philosophy: An examination of the influence of the philosophical ideas of John F. W. Herschel and William Whewell on the development of Charles Darwin’s Theory of Evolution”, *Studies in History and Philosophy of Science*, 6, pp.159-181.
- , 1977: “Karl Popper’s Philosophy of Biology”, *Philosophy of Science*, 44, pp.638-661.
- RUSSELL E. S., 1916: *Form and Function. A contribution to the History of Animal Morphology*, The University of Chicago Press, Chicago y Londres.

- SANZ S., 2007: “Metafísica de la Creación y Teología. La racionalidad de la idea cristiana de creación a la luz de Santo Tomás de Aquino”, *Cuadernos de Filosofía. Excerpta e Dissertationibus in Philosophia*, XVII.
- SARA J. M., 2000: *Forma y amor: Un estudio metafísico sobre la trilogía de Hans Urs von Balthasar*, Kempten, Kösel.
- SARANYANA J. I., 1976: “Santo Tomás. «De aeternitate mundi contra murmurantes»”, *Anuario Filosófico*, 9, pp.399-424.
- SAVAGE-RUMBAUGH S., LEVIN R., 1994: *Kanzi: The ape at the brink of the human mind*, John Wiley & Sons, Nueva York.
- SCHÖNBORN C., 2008: “Fides, Ratio, Scientia. En torno a la controversia sobre el evolucionismo”, en S. O. HORN y S. WIEDENHOFER (eds.), 2008: *Creación y evolución*, Claret, Barcelona, pp.79-100.
- SCHOONENBERG P., 1963: *Gottes werdende Welt*, Lahn-Verlag, Limburg.
- SCHULTE R., 1982: “Gottes Wirken in Welt und Geschichte: Offene Fragen – Erwartungen an ihre Lösung” en H. WALDENFELS (ed.), *Theologie – Grund und Grenzen. Festgabe für Heimo Dolch zur Vollendung des 70*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn-Munich-Viena-Zurich, pp.161-176.
- , 1987: “Über Gottes Wirken in Welt und Geschichte” en W. BAIER & S. O. HORN (ed.), *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt: Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60*, vol.I, EOS Verlag, St. Ottilien, pp.137-156.
- SCHUSTER P., 2008: “Evolución y diseño. Ensayo de inventario de la teoría de la evolución”, en S. O. HORN y S. WIEDENHOFER (eds.), 2008: *Creación y evolución*, Claret, Barcelona, pp.25-56.
- SEIDEL J., 2008: *Teilhard's concept of Evolution*, conferencia pronunciada en el congreso del Metanexus Institute *Subject, Self, and Soul: Transdisciplinary approaches to personhood*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, el 16 de julio.
- SENUT B., PICKFORD M., GOMMERY, D., MEIN, P., CHEBOI, K., COPPENS Y., 2001: “First hominid from the Miocene (Lukeino Formation, Kenya)”, *Comptes Rendus de l'Académie des Sciences de Paris*, 322, pp.137-144.
- SEQUEIROS L., 2008: “Teilhard de Chardin i la gènesi del seu pensament”, en M. G. DONCEL y J. M. ROMERO BARÓ (eds.), 2008: *Actualitat de Teilhard de Chardin*, Cruilla & Fundació Joan Maragall, pp.13-35.
- , 2009a: *El diseño chapucero. Darwin, la biología y Dios*, Khaf, Madrid.
- , 2009b: “Lo que fue y lo que significó el evolucionismo de Darwin en la ciencia, la cultura y la religión de su tiempo”, conferencia pronunciada en el curso *Origen y desarrollo de las especies y de la raza humana: el libro del Génesis y la Biología de Darwin*, Universidad Pontificia de Salamanca, El Burgo de Osma, 28 de julio.
- , 2009c: “La evolución y la actualidad de la biología evolucionista en el contexto de la ciencia actual”, conferencia pronunciada en el curso *Origen y desarrollo de las especies y de la raza humana: el libro del Génesis y la Biología de Darwin*, Universidad Pontificia de Salamanca, El Burgo de Osma, 28 de julio.

- SHEEHAN T., 1987: *Karl Rahner: The Philosophical foundations*, Ohio University, Athens (Estados Unidos)
- STAMOS D. N., 2007: *Darwin and the nature of species*, State University of New York Press, Albany (Nueva York).
- TEMPLE F., 1884: “Apparent conflict between religion and the doctrine of evolution”, en *The Relations Between Religion and Science*, Bampton Lectures, (Gran Bretaña).
- THERON S., 2007: “Creation *stricto sensu*”, *New Blackfriars*, 89, pp.194-213.
- TUCKER A., 2011: “Historical Science, Over- and Underdetermined: A Study of Darwin’s Inference of Origins”, *The British Journal for the Philosophy of Science*, 62, pp.805-829.
- UDÍAS A., 2007: “El pensamiento cristológico y la evolución en Teilhard de Chardin”, *Pensamiento*, 63, serie especial nº 1, pp.583-604.
- , 2008: “La concepció teilhardiana de la ciència i la convergència humana”, en M. G. DONCEL y J. M. ROMERO BARÓ (eds.), 2008: *Actualitat de Teilhard de Chardin*, Cruïlla & Fundació Joan Maragall, pp.37-57.
- WAAL F. DE, 2001: *The ape and the Sushi Master: cultural reflections of a primatologist*, Basic Books, Nueva York.
- WADE N., 1998: “Tree of life turns out to have surprisingly complex roots”, *New York Times*, 14 de abril, pp.B11-B14.
- WARNER B., 2009: “Charles Darwin and John Herschel”, *South African Journal of Science*, 105, pp.432-439.
- WATSON J. D., 1989: *Time Magazine*, Estados Unidos, el 20 de Marzo.
- WEED J. H., 2009: “Creation as a foundation of analogy in Aquinas”, en *Divine transcendence and immanence in the work of Thomas Aquinas*, H. Goris, H. Rikhof y H. J. M. Schoot (eds.), Peeters, Lovaina, pp.129-147.
- WEIGEL P., 2002: “Simplicity and Explanation in Aquinas’ God”, *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics*, 2, pp.77-86.
- WHITE T. D., ASFAW B., DEGUSTA D., GILBERT H., RICHARDS G. D., SUWA G., HOWELL F. C., 2003: “Pleistocene *Homo sapiens* from Middle Awash, Ethiopia”, *Nature*, 423, pp.742-747.
- WHITEHEAD A. N., 1929: *Process and Reality*, Macmillan, Nueva York.
- WHITEN A., BYRNE R., 1997: *Machiavellian intelligence II: Extensions and evaluations*, Cambridge University Press, Cambridge (Gran Bretaña).
- , GOODALL J., MCGREW W. C., NISHIDA T., REYNOLDS V., SUGIYAMA Y., TUTIN C. E. G., WRANGHAM R. W., BOESCH C., 1999: “Cultures in Chimpanzees”, *Nature*, 399, pp.682-685.
- , 2006: “The place of *deep social mind* in the evolution of human nature”, en M. JEEVES (ed.), *Human Nature*, The Royal Society of Edinburgh, Edinburgo.

- WING-KEE MOK A., 2006: “The Anthropic Principle and the *Logos* in Modern Cosmology”, *Australian EJournal of Theology*, n° 6, pp.1-12.
- WIPPEL J. F., 2007: *The Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, vol.II, The Catholic University of America Press, Washington.
- WORRALL R. L., 1948: *Energy and Matter*, Staples Press, Londres.
- WU G., 2011a: “On Thomas Aquinas’ conception of creation”, *Logos & Pneuma - Chinese Journal of Theology*, 35, pp.147-165.
- , 2011b: “Creation and Metaphysics: the way of Aquinas’ thought”, *Universitas - monthly review of Philosophy and Culture*, 38, pp.161-178.