

I. Magisterio respecto de la doctrina científica sobre la evolución.

A) Sobre la relación entre el conocimiento de la revelación y el de las ciencias profanas.

- 1) No hay absoluta autonomía del científico católico en sus resultados científicos.
 - a. porque no puede haber contradicción entre dos verdades
 - b. porque metódicamente no puede afirmar como cierto científicamente lo que ciertamente está ~~esta~~ en oposición con algo revelado.
- 2) No se evita el conflicto diciendo que ambas instancias tocan objetos materiales distintos, porque la revelación puede tocar siempre realidades que son también objeto de las ciencias.
 - b. Por eso mismo la pregunta por la competencia de la competencia: quien de las dos instancias se ha excedido en su competencia no se resuelve con una apelación apriorística a su propio objeto. Pertenece esa última competencia al magisterio que puede tratar también esos objetos aunque sub respectu salutis.
 - c. Aunque según a) y b) no se puede dar un conflicto objetivo entre las dos instancias, ni se puede decir justificadamente que se pueda dar ese conflicto, si es posible que no se vea por un tiempo la conciliación de un conflicto aparente.

(Uno puede sostener una verdad científica sin asentir al magisterio si es que la seguridad de su resultado la tiene por mayor que las de las razones que justifican para él la exigencia de aceptar lo que en ese caso dice el magisterio; porque ni se da doble verdad, ni a él se le permite una interpretación personal de los documentos del magisterio.)

Es el mismo caso de si un católico sin culpa en un caso particular puede estar sinceramente persuadido de que no puede seguir creyendo o aceptando al magisterio. Si es que puede darse realmente esto, en un caso singular es una cuestión abierta.)

- 3) Sin embargo se da una relativa autonomía de las ciencias profanas.
 - a. se da un ^{pluralismo} paralelismo de ciencias; en cierto sentido una ^{pluralidad} de las ciencias profanas. Por tanto métodos y objetos en sí profanos.
 - b. 1) Por más que la revelación sea la suprema instancia, ella no hace a su sujeto, sino que lo encuentra ya formado por un espontáneo y científico conocimiento y auto-posición.
 - 2) No todo puede deducirse ~~de~~ su facticidad de la revelación, de modo que no sólo las ciencias pueden servirse de la revelación sino también la revelación y la teología de la realidad natural que también viene de Dios.
 - c. 1) La revelación es norma negativa para la ciencia en el sentido de que puede decir que un resultado científico no es verdadero y así obligar al científico cristiano -y en ese sentido a la ciencia- a retractar científicamente el problema hasta que se de el caso 2) c) (lo que está entre paréntesis)
 - 2) No basta la solución de la norma negativa. ~~para-la-ciencia-en-el-sentido-de-que-puede-decir-que-un-r-sultado-científic~~

B) Principios concretos en relación con el evolucionismo.

1. Se rechaza un evolucionismo universal panteísta o monista o dialectico-materialista o que niega la diferencia entre espíritu y materia.
- 2.-El hombre es substancialmente uno y a esta unidad se orienta y subordina ontológicamente la pluralidad que hay en él.
 - En ese sentido una afirmación sobre una parte lo es sobre el todo.
 - De aquí que no se resuelve todo poniendo una evolución sólo en el cuerpo y no en el alma. Están ambos real-ontológicamente relacionados y sólo en esta relación se entiende como son.



- Esta unidad es verdad de fe y la base para entender verdades sustanciales del cristianismo.
 - Por eso la teología no puede sin más dejar el cuerpo a las ciencias.
3. -Se da una verdadera pluralidad en el hombre: ni lo que hay en él de materia es sólo fenómeno del espíritu ni viceversa. Ni uno puede deducirse del otro.
- Especialmente se señala al alma como esencialmente distinta de lo material. Y cada una exige una verdadera creación.
 - Como se admite una verdadera pluralidad irreductible dentro de una unidad en el hombre, también se debe admitir una pluralidad irreductible dentro de una unidad en las ciencias que tratan del hombre.
4. -El principio formal del hombre es el alma espiritual, simple, sustancial, esencialmente distinta e independiente de la materia, inmortal, que por su subsistencia espiritual sólo puede proceder por creación.
5. -El hombre está en conexión causal con el mundo material:
- La escritura y el magisterio afirman que el hombre procede de la tierra. Esta afirmación en sí importantísima abre las puertas a una antropología científica pues, pone al hombre a pesar de su origen divino como algo auténticamente terrenal. Este sustancial punto común debe valorarse más que diferencias subsidiarias en la explicación de esa solución.
 - La teología debe meditar mucho más sobre esa frase de que el hombre procede de la tierra. No contentarse con decir que su cuerpo en el esquema superficial que se tiene de lo que eso es, proviene de la tierra.
 - Es el hombre el que procede de la tierra aunque de distinta forma en cuanto a su cuerpo y en cuanto a su alma, pero entendiendo que el hombre es una unidad sustancial y esto es lo primero en él, y que no se puede pensar en el alma como algo independiente sino como el nombre de un momento en la intrínseca diferenciación del hombre uno
 - De aquí que la antropología sea una verdadera ciencia porque procede de donde el hombre procede y no es una verdadera somatología, allí donde reconoce su parcialidad y su subordinación, si es que tiene en cuenta que el origen de su pregunta por el cuerpo es el espíritu.
6. a) En cuanto al modo de la relación concreta del hombre con el mundo material, el magisterio con la reserva de que pudiera hablar más tarde sobre eso, con que se mantenga la inmediata creación del alma por parte de Dios, admite también la posible relación entre el cuerpo y el reino animal.
- Por un lado hay que evitar la actitud de tener el evolucionismo respecto del cuerpo como "iam certa omnino ac demonstrata" y claramente fuera de la competencia del magisterio; por otro lado los documentos anteriores hay que interpretarlos conforme a este nuevo punto de vista de la Humani Generis.
- b) Sin embargo al permitir que el científico funde el evolucionismo aun respecto del hombre ya no se puede negar que éste lo vea como pragmáticamente cierto dentro de su estimación científica. Porque el magisterio donde el magisterio ha dicho que al menos provisionalmente no se ve contradicción de eso con la revelación, ya no tiene competencia para juzgar el grado de certeza de lo que ha dicho no contradecir con la revelación, pues sólo tiene competencia sobre lo científico cuando entra en pugna directa o indirecta con la revelación.
- En ese caso el magisterio "informa" sobre lo que las ciencias le dicen y por tanto hay que seguir estando a lo que éstas dicen, sobre el grado de certitud de sus afirmaciones.
 - El científico puede pues atribuirle la certeza que en su ámbito le corresponde, aunque una tal que excluya toda posibilidad de intervención del magisterio cuando este viere que esa afirmación no esta en consonancia con la revelación.
- c) Practicamente no se puede esperar ya una revisión de este lugar de la Enciclica considerado por ella misma como revisible, porque de las ciencias no se puede esperar que venga un cambio en este sentido respecto de la seguridad; y porque los conocimientos ^{científicos} son ocasión para que el Magisterio revise sus ideas y no propia causa de nuevas. La ver-



dad teológica es compatible con errores científicos; porque ese cambio no es de esperarlo de la misma teología: ya que un proceso de rechazado, admitido por el mismo Magisterio y rechazado parece no poder darse pues no es el caso de un natural crecimiento lento, sino una vacilación demasiado importante.

Porque después de 80 años de discusión no es presumible mejor claridad teológica. Lo mismo en exegesis.

Por tanto la reserva de la Humani Generis más puede considerarse como principiativa que como aplicada a este caso concreto. Algo parecido en la cuestión de auxiliis, del atricism, coma yoaanneo.

7. - La opinión de los teólogos de hoy:

- Desde 1850-1940 (?) rechazado casi por todos; por algunos como herético, apoyados en la interpretación literal del Gen. y en el decreto de la comisión bíblica 1909.
- La evolución se lleva a cabo no por los libros expresos de teología.
- Todavía hoy se dan los que niegan la conciliabilidad del transformismo moderado con la Revelación: Ruffini, Ternus, Boyer, Sagües
- Pero ya no es sentencia común ni en la exegesis ni en los dogmáticos.
- La mayoría no desearía una restricción del evolucionismo.
- No es de los teólogos discutir el evolucionismo, sino sólo ver si se les aparece contrario a lo que la fe y la teología afirman con certeza.

II. Lo que dicen las fuentes de la Revelación sobre el comienzo del hombre.

- 1) Preguntamos ahora por las fuentes que han movido al Magisterio a tomar su posición. El punto capital es Gen. 1-3 en el que hay que discutir el contenido de sus afirmaciones y el modo de sus afirmaciones. El criterio objetivo para esa distinción es la determinación de su género literario. Este es el de una etiología histórica popularmente presentada.

2) Preámbulo metódico: lo revelado mediata e inmediatamente:

- a. -En una frase revelada hay que preguntarse si, como está, reproduce la comunicación de Dios o es la elaboración, garantizada por Dios, de algo propiamente revelado. Son también revelados, caen bajo la inspiración -que formalmente no es lo mismo que revelación- pero no son la revelación primigenia.
- Por eso puede preguntarse de dónde, cómo y en dónde se han conocido esas frases, sin tener que responder exclusivamente por Dios.
- b. -En nuestro caso: Gen. 1-3 no es un reportaje inmediato de alguien que vió -sea Dios, sea Adán- el curso real de los acontecimientos y la cuenta como la vió en su fenomenalidad efectiva. Ya que en es caso fuera más fácil e inteligible, contar lo que pasó que no encubrirlo en imágenes.
- Por tanto lo que aquí se dice es acertado porque Dios lo ha revelado en cuanto a su contenido: pero esto no significa que lo que aquí se cuenta ha sido así contado por Dios en el sentido de un reportaje de lo que efectivamente pasó.

¿. Entonces ¿de dónde sabe el autor del Gen. o sus fuentes lo que cuenta? Resp. Lo sabe como etiología histórica.

3) El concepto de etiología histórica:

- a. Etiología en sentido amplio: mostrar la causa de otra realidad; en un sentido estricto: mostrar un suceso anterior como razón de una situación experimentada o de un acontecimiento en el ámbito humano de modo que esta situación sea la razón de conocer la causa.
- b. Esta retroreferencia puede llevarse a cabo:
- Por la plastificación de una causa que en el fondo no es sino plastificación de la situación presente: etiología mitológica. Y esto tén-gase ^{o no} conciencia de que sucedió o no efectivamente así. Se pretende así sustantivizar ese suceso.
 - Por la deducción justificada y objetiva de una causa partiendo de la situación presente que se aclare además desde aquella. La concreción



de esa causa puede llegarse a conocer en distintos grados y los modos de su expresión pueden tener distinta plastificación no tomada del suceso en sí sino del mundo del etiólogo sin que el objeto pretendido tenga sólo un carácter mitológico: etiología histórica.

4. Su aplicación al relato del Génesis:

- a. La exegesis protestante tiende a ver en él una etiología mitológica. Se trata de afirmaciones siempre válidas para el hombre en general que son históricas porque no expresan una esencia necesaria del hombre, sino lo que siempre sucede, aunque no tiene por qué ser así: Protophthora, superhistoria, etc.
- b. Los católicos: en lo efectivamente dicho por esas afirmaciones se trata de algo sucedido históricamente, en ese sentido irreplicable, en un determinado punto del espacio y del tiempo.
- c. Pero esto puede entenderse como etiología histórica: el autor con la asistencia de Dios reflexionando sobre su situación deduce cómo fué el comienzo. Esto puede aplicarse a los puntos que han de tenerse por históricos: creación especial, creación del hombre, igualdad del sexo, unidad del género humano, estado primitivo. Respecto del pecado original aun la teología medieval lo tuvo por conjeturable.
- d. Comprobaciones:
 - No se trata de una reflexión sobre la naturaleza pura del hombre, sino sobre una realidad concreta, desde la que se pueden deducir causas más concretas,
 - La seguridad de la deducción racional se aumenta bajo la luz de la fe y de la inspiración, como en el caso de las deducciones de la ley natural.
 - Con esta interpretación se aclara por qué se ha usado de plastificaciones y por qué aparece el hombre en ella como es ahora y siempre.
 - Se tiene un criterio fijo para discernir lo dicho del modo de decirlo.
 - Esta teoría no niega una tradición de una primitiva revelación sino que explica cómo se conservó por miles de años y por qué aparece con el vestido del tiempo en que el autor lo escribió.

5. Conclusiones sobre el contenido del Gen. desde ese punto de vista.

- a. El propio contenido es sólo lo que de la realidad concreta, también por tanto lo que de la historia de la salvación sobrenatural y de la gracia, puede alcanzarse como principio del hombre en esa deducción etiológica.
- b. En concreto:
 - El hombre como socio de Dios, dialogante con él en la unidad de su esencia corporal, de un modo radicalmente distinto al de los otros seres terrenales, aunque él también procede de la tierra.
 - Desde su comienzo existe en dos sexos, que están tallados de la misma madera, con la misma proximidad a la acción creadora de Dios y distancia del animal.
 - Esta inmediatez respecto a Dios no quita su terrenalidad, su estar experimentando y amenazados por los poderes de este mundo.
 - Esta inmediatez en la relación del hombre con Dios pertenece a los ineludibles existenciales del hombre que este puede negar pero no destruir; porque es efectivamente su comienzo, su ser inicial. Así sabe el hombre lo que es en su propio principio. No se trata de algo pasado sino del arranque de su existencia, lo que la fundamenta. Y por haber pasado una vez es ya su presente como es.
- c.-En cambio no se sabe, por qué con este proceso etiológico no se puede saber el cómo de esta creación. Sólo que se creó al hombre sobre un mundo preexistente. En qué relación está ese sustrato con el hombre no lo sabe el autor sagrado y como tal no tiene gran importancia religiosa.

Lo que hay de importancia en el modo de esa relación si es que ha de entenderse de un modo real-ontológico: el estar expuesto a las fuerzas de esta tierra, la tentación del hombre de realizarse de abajo arriba, esto lo veía también el autor del Gen. Sobre el cómo se habían originado estos existenciales no lo sabía.



- d. Si no se lo lee bajo este género de etiología histórica no se le entiende más literalmente sino que se le malentiende. El que descubre el verdadero género literario es el que entiende más lateralmente.
- e. Una auténtica metafísica de la historia del principio de una auténtica historia humana y una auténtica teología de la experiencia del propio ser como caído que no pudo ser así al principio, mostraría que el comienzo aun en su pureza e inocencia tiene en sí lo que ha de hacerse. Lo nuevo no hay que explicarlo simplemente como venido totalmente de fuera ni la plenitud del fin se explica mejor por el vacío del principio. Por eso en las tesis de la teología anterior y del dogma hay también mucho aprovechable.
- Pero en eso también hay que purificar muchos aspectos imaginativos; por ejemplo, hay que dejar abierta la cuestión de si la historia del origen de la humanidad conocida por nosotros ~~tiene~~ ^{tiene} en sí o no rasgos, que sólo después de la caída del primer hombre pueden pensarse como preponderancia de su pasada prehumano y de su mundo frente a la no protegida abertura al mundo y no adaptación a un determinado medio por la integridad. Por razones teológicas parece menos probable que traiga en sí esos rasgos.

III Preguntas teológico-filosóficas.

La paz entre el Magisterio-Revelación y el transformismo no es la solución definitiva sino el suelo en el que esa puede encontrarse. A continuación se esboza por dónde debe ir esa solución que esta todavía en sus comienzos no sólo por lo que a la paleontología atañe sino sobre todo a la filosofía y teología de la naturaleza.

1. Espíritu y materia

(Es necesario decir algo sobre lo que son y sus relaciones porque en relación con la procedencia del hombre da la tierra el Magisterio define la irreductibilidad y por tanto la improvenencia del espíritu respecto de la materia.)

a. Diferencia de espíritu y materia:

- aa) -Lo que es espiritual es un dato apriorístico del conocimiento humano anterior al concepto de la materia. No es verdad que primero captemos lo que es la materia y luego con muchas elucubraciones lo que es el espíritu.
- El materialista que dice que todo es materia no sabe decir lo que es esa materia. Científicamente se pueden establecer relaciones entre fenómenos. Si se dice que "todo" es materia científicamente no se puede determinar qué es ese "todo" y por tanto qué es materia.
- La identificación materia=todo, a lo más llega a decir que la esencia de la materia es el puro formalismo de esta red de afirmaciones funcionales. Pero esto es una interpretación idealista a la que se puede objetar si no es una interpretación del sujeto y no una realidad en sí, y si la esencia de la materia está sólo en los datos empíricos que se ordenan en relaciones funcionales matematizadas. Pero entonces no son afirmaciones sobre la materia pues no hay nada unitario. El científico pues no puede decir lo que es materia.
- Se dice apriorísticamente que es un contrasentido metafísico que se de una pluralidad bajo ningún aspecto reductible a uno, y que sin embargo sea objeto del conocimiento de uno y el mismo hombre, esto es verdad. Pero entonces decir que ese uno y ese todo es materia no es sino identificarla apriorísticamente y terminológicamente con "ente".
- Con esto no se dice sino que se da el ente y que todo lo real puede reducirse a la unidad.
- Se podría recomendar ese modo de hablar con la doctrina escolástica de que *primum et adaequatum obiectum nostrae cognitionis est sensibile* y por tanto lo material.
- Pero esto hay que responder primero, que con esa frase no se niegan diferencias esenciales en lo percibido y segundo que lo dato primamente, propiamente propiamente, primeramente es la unidad de relación de un sujeto interrogante en un ilimitado horizonte del preguntar con un objeto que se muestra sensitiva y aposteriorísticamente



y que se la capta dentro de ese horizonte pero que no es deducible de ese objeto.

- Por tanto la realidad originaria de-esa-realidad es esa unidad que permite la real relacionabilidad de sujeto y objeto pero no interpretarla en sentido pansíquico ni materialista-dialéctico o por paralelismo sicofísico que llevaría a un processus in infinitum que no explica esa unidad.
 - Por tanto no es acertado subsumir bajo la palabra "materia" la subjetividad que se presenta dentro de la unidad, con clara diferencia respecto del objeto, sin que esto suponga entender el término "espíritu" en un sentido platónico ni decidir si hay en el mundo experimentable objetos que bajo ninguna aspecto caigan bajo las leyes que descubrimos en nuestra realidad empíricamente conocida.
- bb) -No hay por qué entender el espíritu al modo en que Dios es espíritu que por ser el fundamento último de la unidad está más allá de toda dualidad de subjetividad y objetividad, de nuestro espíritu y de la materia; que sólo puede llamarse espíritu porque el nuestro incluye al contrario de la materia una infinidad intencional que apunta a la infinidad de Dios.
- Ni hay en el magisterio nada que obligue a considerar a los ángeles como absolutamente independientes del mundo material, que de ningún modo están determinados por éste en su ser y obrar. Y por tanto la frase de que se dan realidades finitas que no tienen nada que ver con la materia no es algo que obligue a sostener el magisterio. Pero tampoco se puede sostener que todo es materia pues la primera y original realidad que encontramos es la unidad relativa del conocimiento y del objeto que se muestra aposteriorísticamente.
- cc) -Lo que primero se conoce es el espíritu y no la materia pues en el mismo preguntar por el espíritu se lo ~~lee~~ ^{experimenta} y se lo experimenta en su esencia y desde esa pregunta puede desarrollarse en una deducción trascendental.
- Desde lo que es el espíritu se conoce lo que es materia como lo cerrado en la transcendencia del ser en general.
- dd) -Porque el espíritu se nos da originariamente como una auténtica e insoluble realidad en una experiencia trascendental, en la que el hombre se experimenta como un ente espiritual-corporal, tiene el hombre una ~~esencia~~ ^{esencia} indeducible que sólo puede darse como un todo y que es o necesario o eterno, o creado por una causa absoluta, pero nunca puede ser resultado de una combinación de partes elementales predadas e independientes.

b. Unidad de espíritu y materia

- aa) Si la esencia del hombre es algo originario e indeducible de otras cosas y con todo un momento en la historia del mundo que tiene su origen dentro de la totalidad de este mundo no puede entenderse espíritu y materia como dos magnitudes disparatadas.
- Porque entonces ~~espíritu-y-materia-son-objeto-de-un-mismo-conocimiento~~ la unidad dialéctica propuesta o es un compromiso meramente verbal o el hombre no sería realmente uno.
- Porque espíritu y materia son objeto de un mismo conocimiento lo cual sólo es posible si se unen bajo determinados principios formales comunes. Además el conocimiento no es un proceso captativo de un objeto exterior sino que presupone como su posibilidad la comunicación real entre realidad y conocimiento o es tal comunicación por lo menos en la forma original que no es mediada por otra; en este caso el objeto tiene que introducirse real ontológicamente en el conocimiento. Pero esto exige un parentesco entre lo conocido y lo cognoscente y tanto más cuanto que lo primero conocido por el hombre es lo material. Ni vale decir que se recibe en la sensibilidad, pues si se entiende esta como material y consciente ya se concede lo que tratamos. Y además la sensibilidad humana hay que entenderla tan solo como condición de posibilidad del conocimiento espiritual, que éste se forma apartándola de sí y que, por tanto, exige de nuevo el parentesco de espíritu y materia.
- bb) Este parentesco lo ha sostenido siempre la filosofía y teología cristianas: aun la materia ha sido creada por el espíritu que es Dios, y aunque

no en el sentido de una emanación, tampoco puede ser algo totalmente sistinto de su causa. Sobre todo si consideramos que la materialidad se ha creado por causa del espíritu. Un mundo material sin relación al espíritu no tendría sentido. Por tanto lo material hay que entenderlo como momento del espíritu.

- cc) Por eso la filosofía tomista entiende lo material como el ente limitado cuyo ser en cuanto tal (prescindiendo de su real negatividad y ~~que en sí y de por sí~~ ~~ne-implica~~ y limitación por la materia prima, que es sólo lo real negatividad, y que en sí y de por sí no implica ningún acto propio ni positividad alguna) es precisamente aquel ser, que independientemente de tal limitación y fuera de ella, corresponde al espíritu, al ser-consigo, al conocimiento.
- dd) Por tanto no se puede decir que la filosofía cristiana sólo ha trabajado la diferencia entre el espíritu y materia y no su intrínseco parentesco como dos grados de mayor o menor limitación de un mismo ser. El espíritu finito hay que concebirlo como la limitación en lo material del ser que da a lo material toda su positividad, y lo material como el espíritu-ser-acto limitado y por así decirlo congelado.
- ee) Esta limitación es de índole metafísica. Esta negatividad no puede borrarse del ente material de modo que pase a ser espíritu en un devenir puramente intramundano, porque esa negatividad se debe a la causalidad trascendente de Dios, y por tanto pertenece a su esencia, de modo que toda acción suya tendrá esa limitación esencial. No hay pues posibilidad de que lo material salte a la "noosfera".
- ff) Pero esta deslimitación de lo limitado puede darse precisamente en el espíritu que se relaciona con la materia como un momento del todo que es el hombre. Lo que es así des-limitado es la realidad espiritual de lo material, un momento del espíritu y ~~de~~ su plenitud de ser. Así se debe entender el que el alma intellectualis sea per se ipsam forma y acto de la materia prima como dice el tomismo. En esta interpretación lo que de positivo, de contenido y de real hay en el cuerpo hasta lo más material es la realidad de la espiritualidad finita humana, acto del alma. Es decir todo lo que de positivo hay en lo material viene de lo que es acto en el hombre, es decir, del alma, del espíritu. Es pues la materia un momento limitado en este mismo espíritu, que diferenciándolo de sí mismo lo pone en causalidad formal como posibilidad de su llegar-a-sí-mismo, de la realización de su esencia. Pues el alma es una ~~da~~ sus dos funciones de espíritu y forma del cuerpo, y por tanto su corporeidad es necesariamente un momento de su espiritualización.

Y esto vale también del resto de lo material si lo consideramos como mundo circundante, como corporeidad ampliada del espíritu, sobre todo si consideramos que no es cierto que Dios hubiera podido crear el mundo material sin que al mismo tiempo por intrínseca necesidad crear aquel modo del espíritu que llamamos ángeles, que no son materia pero que no por eso hay que concebirlos sin relación alguna con la materia.

- gg) También por otras razones se desprende la espiritualidad propia de la materia como lo material del espíritu: si se da una consumación de la realidad no divina, en que por un lado permanece lo material en su ser formal, todo lo transformado que se quiera, y esta consumación es la del espíritu de modo que no se dan dos consumaciones una junto a otra sino una sola (de lo contrario no se vería por qué y cómo según la escatología cristiana la consumación de lo material deba depender esencialmente de la historia del espíritu y de la libertad), entonces la materialidad consumada debe ser un momento en la consumación del espíritu. Por tanto no se puede concebir la perfección⁽⁴⁾ de lo material; lo cual a su vez supone que esas dos realidades estén íntimamente unidas.

Por eso el espíritu humano hay que entenderlo como "espíritu en el mundo" y aun la espiritualidad angélica habría que ponerla en relación con el mundo.

Todo esto se hace más claro desde la "encarnación del Logos". Hay que preguntarse porqué cuando el Logos quiere entrar en la esfera de lo finito y manifestar su propia esencia se hace material y conserva esta materialidad en su eterna glorificación. No se puede sin más interpretarlo como una asunción de realidades preexistentes, sino que se debe entender la

(4) del espíritu como una ~~triple~~ ~~de~~ ~~la~~ ~~materia~~, ~~al~~ ~~modo~~ ~~platonico~~ ~~como~~ ~~por~~ ~~la~~ ~~perfección~~.



creación

de esto que va a ser asumido como una manifestación y expresión de la esencia del Logos en lo otro. En este caso también la materia tenía que ser asumida y glorificada como manifestación del Logos, del espíritu cuando se manifiesta en lo finito.

- hh) Por tanto la materia es la apertura y el llegar a manifestarse del espíritu personal en la finitud y así por su mismo origen algo emparentado con el espíritu, de hecho momento del Logos. Y así de nuevo se ve que según las verdades más capitales del cristianismo espíritu y materia están intrínsecamente relacionados y no son dos cosas totalmente independientes. Su aplicación al transformismo se hará más tarde.

2. Problemática filosófica del concepto de devenir

a. El problema:

- aa) La solución adecuada del transformismo no está dada con el hecho de decir que el Magisterio no la rechaza si se reduce al cuerpo, dejándolo por lo mismo en manos de los científicos que sólo preguntan por la realidad biológica del hombre en la que ven una dependencia real del animal sin con ello pretender formular una afirmación adecuada sobre toda la realidad del hombre.

Porque la teología y la filosofía hablan de una creación del alma y por otra parte hemos visto que ésta está en unión esencial con el cuerpo. Por tanto una afirmación sobre el cuerpo lo es sobre el alma y viceversa. La historia del alma singular empieza con su creación pero su prehistoria empieza antes porque la concreción de la actualidad de la forma está codeterminada por la peculiaridad de la causa material: el efecto formal no es totalmente extrínseco a la causa formal, depende también de la causa material.

- bb) Esta "prehistoria" lo es la de una persona espiritual. ¿Cómo puede ser esto si a lo que apunta ese elemento prehistórico es algo absoluto e irreductiblemente nuevo, a lo que no puede alcanzar la materia por sus propias fuerzas?

Si se dice que esta orientación viene de Dios de todos modos hay que conceder que alcanza un punto en que es la apropiada causa material de un principio espiritual. Pero entonces si no se quiere poner una serie arbitraria de intervenciones divinas hay que ver a la materia como desarrollándose desde sí hacia ese punto, lo cual por ahora no quiere significar sino que la misma realidad material se orienta hacia un punto que está en relación con el espíritu muy distinto a cualquiera otro de sus momentos anteriores.

Pero entonces vuelve la pregunta de cómo puede concebirse un ente que sólo tiene sentido para otro que lo supera y se le diferencia esencialmente, cómo puede pensarse una evolución que consiste en su propia superación o que apunta a ella.

- cc) Por otro lado desde el punto de vista de la metafísica y de las ciencias naturales hay que entender a Dios como el fundamento transcendental de toda realidad en su ser y actual, como la realidad primigenia que lo abarca todo y todo lo sustenta pero que por lo mismo no puede concebirse como un momento parcial de la realidad que a nosotros se nos enfrenta ni como un miembro más en una serie de causas. No la última causa con la que sólo tiene inmediata relación la penúltima sino la inmediata condición de posibilidad de todo ente, de tal modo que la prueba de la existencia de Dios y de la conservación y el concurso inmediato es del lado de Dios la misma prueba. Es asimismo la condición de posibilidad del todo en cuanto tal.

Por eso su actividad no es un momento de nuestra experiencia sino el fundamento implícitamente confirmado de toda realidad afirmada como el ser y fundamento de los entes que sólo mediado por lo finito se hace presente. Y esa concepción está conforme con la de los científicos que pretenden explicar un fenómeno experimentado por otro anterior del mismo orden de experiencia. El recurso a Dios no tiene sentido dentro del método científico natural.

Sin embargo parecería que en el paso del animal a un modo de ser superior habría que reconocer una intervención categorial de la omnipotencia creadora.



¿No se sustituye así la causalidad de las causas segundas? ¿No se le hace a Dios un demiurgo? ¿No se da un milagro? ¿No crea aquí Dios con el mundo en lugar de sostener creadoramente el mundo? ¿No se ve el crear de Dios en vez de lo creado por Dios? ¿No se nivela así lo profano y natural en cuanto a inmediatez de la intervención divina? ¿No es esto un escándalo para el científico? No hay que sostener que la acción de Dios precisamente por ser divina y no finita, siempre que se trata de una causalidad inarmónica, tiene que estar representada por una causa finita que hay que buscar, de modo que no valga decir que relampaguea porque Dios ha creado el relámpago? ¿No habrá que decir que Dios causa también el alma ya que es causa de todo, con un modo de causalidad, de ser causa que a El sólo conviene y que no tiene por qué ser distinto al de otras intervenciones suyas por el mero hecho de que se aplique a un determinado sitio y momento?.

No se resuelve nada diciendo que lo mismo ocurre con la creación de cada alma donde se da una inmediata intervención creadora de Dios como la que se postula para el primer paso de la materia al espíritu. Pues aquellas preguntas son también válidas para el caso de las almas y no hace sino ampliar el problema, no resolverlo.

- dd) El problema es este: La creación del alma al principio de la humanidad y en el caso de cada hombre tal como debe concebirse desde la filosofía cristiana y desde la revelación. ¿Es un acontecimiento excepcional que contradice a todo lo dicho sobre la relación de la causa primera con las segundas o se puede explicar como un caso de devenir tal como éste debe entenderse rectamente? Ciertamente "terminativamente" la relación creadora de Dios con el alma es distinta de la que tiene con otro ser material porque ambos son esencialmente distintos. Pero con esto no queda decidido que en ambos casos se trata de una relación creadora que es "en sí" "específicamente" distinta, no queda decidido si la relación de Dios con el alma se da en otros estratos de la naturaleza.
- ee) Resumiendo y anticipando lo que sigue: Hay que explicar el concepto de la actividad divina como un activo y permanente sostener de la realidad del mundo de modo que éste obrar aparezca como la posibilidad activa de la transcendencia autoactiva del ente finito por sí mismo, de tal suerte que este concepto general valga también de la creación del alma. Y conforme a esto debe aparecer el devenir de lo finito, por lo menos en algunos casos, como el activo acercamiento asintótico a lo más alto que lo que es él mismo por la activa autotranscendencia de la propia esencia en la que un ente en su propia acción como acción de Dios se supera hacia arriba.
- b. Puntos de partida en la filosofía y teología escolásticas.
(se trata de presentar algunos puntos de la escolástica en lo referente al devenir que pueden ayudar a la solución de nuestro problema)
- aa) La filosofía escolástica se enfrenta con hechos que le parecen indudables y entonces intenta su explicación metafísica. Por ej. en el caso de la eductio a potentia materiae se acepta el que una causa eficiente produzca un nuevo principio substancial de ser en una potencia: estos conceptos son posibles porque el hecho se da. Pero poco a poco entra la duda de si se dan nuevas formas en los anorgánicos; si se dan en los orgánicos no humanos depende primero de si en ellos deba admitirse un principio sustancial esencialmente distinto o superior al de los anorgánicos. Pero aun aceptando este vitalismo de un principio vital esencialmente superior todavía hay que decir que en el devenir de una nueva esencia vital, aun donde el principio vital debe entenderse como simple e indivisible, sólo se da una eductio a potentia materiae si se excluye una creación como la del alma y una mera extensión del mismo principio a una otra materia de manera que crecimiento y generación no serían dos procesos absolutamente distintos.
- bb) Pero a pesar de todas esas dificultades el concepto tradicional es útil. contiene radicalmente la afirmación de que la creatura puede producir una nueva realidad. No es esto tan obvio porque un devenir no exige a priori

mera vista un propio crecimiento en el ser sino que puede ser un puro hacerse otra cosa sin que ésta sea algo más en la línea del ser sino lo mismo de otro modo.

-Con todo estamos justificados en una primera descripción del fenómeno a distinguir entre un "hacerse de otro modo" y un "hacerse más". Por un lado en el movimiento local en cuanto tal no cambia sino su "lugar" por otro del mismo rango ontológico y puede concebirse a lo más como un transitus ab actu in actum. De todos modos aunque quisiera verse alguna novedad en el mero "ser de otro modo" es totalmente distinta a una verdadera "eductio" e potentia materiae.

-La diferencia está en que en la adquisición de una nueva forma sustancial no se da una pérdida correspondiente de otra realidad, de modo que se da un verdadero crecimiento en el ser y no dos aspectos valiosos igualmente de una misma realidad.

cc) Entonces se plantea la cuestión: en un devenir que efectivamente aumenta la realidad de ser ¿Se explica este aumento por la potencia activa finita?

-Con esto no se postula una causalidad divina que sustituya la finita y sea el intermedio entre ella y el crecimiento de ser, porque entonces la causa finita no sería ya causa, ni se entendería propiamente lo que es la causalidad transcendental de Dios, ni se resolvería el problema, ya que ese intermedio puesto por Dios - p.ej. una praemoti physica - no es todavía el nuevo acto, para pasar a ese efectivo "nuevo más", necesitaría de otro y así in infinitum.

-Pero tampoco ese aumento puede explicarse por la sola causa finita, pues se contradiría el principio de razón suficiente, sino que requiere conservación y un concurso que continúa la conservación en la dimensión del acto. No vale decir contra esto que ese más que recibe en la potencia de la cual saca el efecto de modo que la causa no tiene propiamente ninguna más. A esto hay que responder que la causalidad transeunte no es sino un caso deficiente de la immanente. Además en la producción se da una autorealización, una actualización nueva que supone un verdadero crecimiento de ser.

-Por tanto si de lo menos no puede venir lo más tiene que recurrir al ser infinito como fundamento de la posibilidad de ese crecimiento. No como una nueva causa parcial categorial, sino como momento del actuante finito que sin embargo lo trasciende no perteneciendo a la "esencia" en cuanto causa finita sino que trasciende "su naturaleza" y así puede pertenecer a ella como un fundamento en cuanto ente operante. Es algo que tiene el ser finito pero sin ser momento intrínseco suvo y lo tiene en su conservación y en su acción.

dd) -También es útil el concepto de concurso, según el cual Dios es la fundamentación del acto del ente finito, porque toda realidad tiene que ser sustentada por la omnipotencia divina. En este sentido no es sino un caso de la conservación.

-El concurso simultáneo si se lo toma con el acto ya actuado en cuanto que es relacionado con la causalidad de Dios, no explica el "más" del acto. Porque esto no explica cómo la creatura se puede dar a sí misma el acto como una nueva realidad de ser y al mismo tiempo como la determinación del que la realiza, lo cual es un verdadero "más".

-Ni esto se explica con decir que es posible porque la absoluta e infinita actividad de Dios se "termina" en este acto. Pero esto aclara que se de un "más" pero no aclara que este "más" sea de la creatura no sólo porque lo recibe sino porque procede de ella. Para explicar esto hay que mostrar cómo la causalidad divina pertenece a la "constitución" de la causalidad finita sin hacerse por ello en un momento de la esencia de esa naturaleza.

-Esto lo ve en parte la "praemoti physica" en cuanto que Dios sin formar parte del ente que actúa, como momento interno de su esencia, da la posibilidad de que el actuante actúe, de que pase de la potencia al acto de modo que se de una unidad de Dios y de la causa segunda allí donde se produzca algo realmente nuevo. Pero esta concepción no es fiel a sí misma cuando concibe a la praemoti terminative como una realidad creada entre la potencia de la creatura y su acto. Pues entonces no se ve por qué no se le da a la causa permanentemente tal entidad creada, por qué una potencia activa no puede pasar por sí sola al acto.



Además del paso de la praemotio a la actualidad se da otra vez un crecimiento del ser lo cual requeriría otra praemotio y así sucesivamente; si no se da nada nuevo no se ve qué sea el acto producido. Tiene pues el defecto de ser concebida demasiado estática y objetivísticamente, explica lo categorial por algo de nuevo categorial, algo muy separado de Dios y de la creatura. Exige la actuación de Dios y luego la sustituye por algo ~~causado~~, pone otra causa categorial que no se ve por qué ha de estar más próxima a Dios que la otra causa finita; no explica cómo ese acto es un acto de su potencia siendo ella también causa categorial de ese acto en cuanto puesto o producido, cómo ese crecimiento haya de atribuirlo precisamente a la potencia.

- ee) - Para la solución hay que admitir que la causa infinita que como acto puro precontiene en sí toda realidad pertenece a la constitución de la causa finita en cuanto tal, in actu sin ser un momento de ella en cuanto ente. Así se entiende por lo primero que la causa finita puede realmente superarse en cuanto su acción y su efecto son algo más que sí mismo y sin embargo procede de sí; por lo segundo se explica que haya verdadera superación, lo cual no sucedería si perteneciera a su esencia como ente.
- La cuestión es: ¿Es un tal concepto de causa, al que como momento constituyente pertenece la realidad infinita del acto puro, sin que éste sea momento de la causa como ente, sino sólo el fundamento y la razón real del devenir del finito que se trasciende a sí mismo, un concepto de causa objetivo o una composición contradictoria? ¿Dónde se puede probar la necesidad y validez ontológica de un tal concepto?

c. El lugar de origen transcendental del concepto de causa auténticamente metafísico.

aa) - Ante todo se presuponen aquí dos tesis sin casi probarlas:

- 1) Un concepto auténticamente metafísico hay que probarlo en su validez por medio de una deducción transcendental. Es decir se muestra su validez cuando se muestra que se lo tiene que afirmar implícitamente como válido cuando se pregunta por él, ~~sea~~ cuando se lo niega o pone en duda.
- 2) El caso de ente dado al hombre como ontológicamente primero y fundamentalmente, lo mismo que de sus determinaciones, es el ente cognoscente y sus realizaciones.

Lo que "ser", "obrar", "causa", sobre todo las determinaciones transcendentales de un ente, se conoce originariamente en el sujeto en su propia realización y en su autoposición. No intencionalmente sino realmente en esa autorealización cognoscente se conoce y se realiza lo que realmente es. Lo que no es espíritu, lo que no es ~~cabe~~ si no es el paradigma de lo que es la realidad sino un modo deficiente de la misma, de modo que se debe valorarla como un modo deficiente de aquel ente y aquel ser, que se alcanza a sí mismo y así conoce su esencia como la de un ente. De aquí se sigue que lo que propiamente es el devenir se alcanza en el obrar que es el conocimiento. No en aquello que está meramente dado, sino dado de tal manera que aun en su negación aparezca implícitamente como dado como transcendentamente necesario. Así se ve lo que es el obrar del espíritu y de ahí el obrar del ser en general.

- bb) ¿Cuál es la esencia del obrar y devenir ontológico del espíritu, que se muestra a sí mismo en necesidad transcendental? (aquí no se va a responder sino en cuanto es indispensable para nuestra cuestión.)

El cognoscente finito que es el hombre, es un ente que "es cabe sí" en cuanto está cabe otro ente que se le presenta y se le muestra, de modo que, y porque, él anticipa y apunta al ser en general. La transcendencia al ser en general y con ello al ser en absoluto es la condición de posibilidad de la vuelta consciente a sí mismo y de la representación diferenciante y objetivante del objeto singular conocido, y con ello de la unidad de estos dos momentos. El "hacia donde" de esta transcendencia no puede entenderse como un objeto más entre otros objetos, sino como horizonte, como condición de posibilidad del conocimiento de un objeto, de la vuelta a sí y de la libertad. No es pues un objeto propio del conocimiento aunque en una reflexión puede captarse bajo la especie de objeto. Este in-objetivo "hacia donde" de la transcendencia puede determinarse más:

- 1) Es un momento esencial del conocimiento espiritual sin el que éste no



se concibe en su verdadero ser, porque el movimiento del ~~conocer~~ no sólo se mueve hacia él de hecho, sino que en absoluto no puede darse ese movimiento hacia un objeto concreto sino en cuanto está orientado a ese "hacia donde".

- 2) Este "hacia donde" de la trascendencia es del tal modo intrínseco a este movimiento que esta interioridad la tiene sólo en cuanto está sobre el movimiento y sobre la pluralidad de objetos, cuya condición de posibilidad es. Hay una unidad y relatividad en estos dos momentos de interioridad y superioridad propios de la trascendencia del "hacia donde": no son dos momentos previos que se unen, sino que lo originario es su unidad: está en el movimiento precisamente en cuanto sobre él separándolo de sí. No es un sentido idealístico de modo que el movimiento sea un momento del "hacia donde" como espíritu absoluto, pero tampoco como algo exterior a él que tendería a él pero por un impulso ajeno a él. La formulación fiel al fenómeno tiene que ser que el "hacia donde" está sobre el movimiento (del conocer) en él como un momento constitutivo.

- 3) Este "hacia donde" es el que mueve. No es sólo el fin del movimiento sino el fundamento causal del movimiento, que no sólo se mueve hacia sino que es movido por él. No podemos eludir lo dado ~~ontológicamente~~ de manera ontológicamente originaria atribuyendo al sujeto un ímpetu que lleva al "hacia donde" de la trascendencia. Ciertamente el espíritu posee de sí una fuerza motora un intellectus agens, ya que la asimilación del objeto finito en el horizonte de la trascendencia es en cuanto tal una actividad, que no es idéntica con la de la transcendencia. Pero tampoco el movimiento propio de la transcendencia cabe atribuirlo a ese ímpetu que sería arrastrado por el objeto conocido en cuanto tal a modo de causa final, porque no se trata sólo de un objeto sino de causal condición de posibilidad del conocimiento en general, por tanto también del poder actuarse de una propia causalidad final. Además sería explicar una realización ontológica por sí misma comprensible por algo meramente óntico como sería el impulso inconsciente del sujeto que impulsaría el movimiento.

Por tanto no hay sino formular el fenómeno como se presenta: el "hacia donde" de la trascendencia mueve el movimiento del espíritu, es la causa y el fundamento originario que fundamenta el espíritu en su movimiento transcendental; en cuanto el "ser" se ofrece posibilita su captación como horizonte de la trascendencia. En cuanto es lo incaptable que está sobre el espíritu se hace a sí mismo causa de este movimiento transcendente.

Pues bien ^{en} la unidad de la experiencia de la autorealización operante del sujeto cognoscente en y bajo el estar movido por el "hacia donde" que ~~le~~ supera, se nos da la experiencia originaria y transcendental de lo que es causa y potencia activa en general. Porque toda pregunta sobre otra causa se da ya en este movimiento y toda duda de tal movimiento afirma implícitamente lo que duda o niega. Todas las demás causalidades deben entenderse metafísica y ontológicamente como deficientes modos de esta causalidad originaria, lo mismo que lo que es el ente, y el ser sólo puede lograrse en el sujeto cognoscente, por lo que implícitamente afirma en cada uno de sus objetos conocidos.

d. Conclusiones ontológicas sobre el concepto de devenir, de causa y de obrar.

- 1) El devenir es siempre por su esencia autosuperación y no replicación de lo mismo. Es una autotranscendencia y la autosuperación operada por la causa a partir de algo más bajo. Su paradigma originario es el acto de conocer donde se da un autotranscenderse real porque la posesión del ser que no se puede trivializar, diciendo que es intencional es una determinación del sujeto, de modo que lo producido es recibido por el mismo sujeto al que determina.
- 2) Esta autosuperación se da porque el absoluto ser es causa y fundamento originario de este movimiento automovimiento, porque es momento intrínseco del mismo de modo que sea una verdadera autosuperación y no un pasivo ser superado sin que sea sin embargo el devenir del ser absoluto, que está sobre el ser que se supera moviéndolo sin ser movido. De aquí se sigue que el movimiento no cesa de ser automovimiento cuando es autosuperación, sino que entonces cumple su verdadera esencia.



Previamente porque el ser en su interioridad-superioridad hace que la causa sea tal, sea autosuperación, la causalidad se atribuye con toda razón al ente finito y por eso puede decirse que un ente finito puede producir más de lo que es. Una autosuperación que sólo es posible por la autosuminisión al ser absoluto.

- 3) La "esencia" del ente que se trasciende no es propiamente la frontera de lo que puede autosuperarse pero sí signo del límite de la potencia, del tener todavía que devenir, y de que el punto de partida es siempre una ley limitativa de lo que puede llegar a ser la autosuperación. Nuestra explicación no justifica que de cualquier cosa pueda provenir cualquier cosa, sino que se puede decir negativamente: esto no puede de inmediato producir esto otro. Esto vale sobre todo donde por "el ontológico no ser dado del ser absoluto" (como es el caso de los entes no espirituales) una autosuperación es siempre en sentido propio una autosuperación esencial. No se puede tener por imposible en principio, una tal autosuperación esencial, sobre todo en una ontología tomista en que se dan las distintas esencias como distintos grados de la limitación del ser. Si se supera esencialmente la esencia inferior no pasa a otra esencia totalmente opuesta con la que no tiene nada que ver, de modo que puede conservar en la nueva esencia todas sus realidades positivas (p.e. el hombre conserva en sí realidades inferiores.) Esta autosuperación está con todo limitada por su punto de partida como lo que está también lo que el hombre puede conocer en cada caso apesar de su apertura trascendente al ser en general. La posibilidad de la autosuperación por fuerza del ser absoluto incluye etapas y un orden en ellas. Sólo a posteriori puede determinarse cuál puede ser ese orden. Porque por un lado esa autosuperación incluye necesariamente una discontinuidad y por otro lado está condicionada por el límite de la potencia. Donde no se observa tal autotranscendencia y tal vez no se ha observado más que en el caso de la generación del hombre, hay que contar metódicamente con la posibilidad del salto y por tanto no exige una absoluta continuidad, pero hay también que tratar de buscar primero todos los pasos intermedios.
- 4) Todo esto puede aplicarse a la evolución de lo material hacia el espíritu. Si el devenir es realmente autotranscendencia que puede llegar en ocasiones a una nueva esencia, aunque sólo por la dinámica del ser absoluto cuyo influjo no quita que se de una verdadera autotranscendencia; si materia y espíritu no son dos magnitudes entre sí totalmente disparatadas sino que la materia es en cierto modo espíritu congelado, entonces no es un concepto irrealizable el de la evolución de la materia hacia el espíritu. (ultimus generationis totius gradus est anima humana, et in hanc tendit sicut i materia sicut in ultimam formam. S. Tomás S. c. g. III, 22) Si se da en lo material esta autosuperación por el ser absoluto que es espíritu, tiene que ser en dirección al espíritu. Lo cual no es tan ajeno a la tradición cristiana que siempre ha visto en la generación paterna, aunque sea sólo un suceso biológico, está orientada al hombre, de modo que los padres procrean realmente un hombre.

3. Creación del alma

(Se va a aplicar lo anterior a la creación del alma, para mostrar cómo evita dificultades que no puede salvar la teología tradicional. Por otro lado este punto de la creación de cada alma individual tiene gran relación e ilumina el devenir del principio espiritual del primer hombre.

Al parecer se da una gran diferencia porque en el primer hombre se trata del paso de un animal a hombre, y en el de las almas al nuevo hombre lo generan ya hombres. Pero se puede preguntar si lo que los padres hacen en la generación no puede llevarse a cabo fuera del organismo humano en un animal. Porque si se vuelve a admitir la hipótesis de que la animación espiritual no viene inmediatamente después de la fecundación, tendríamos una serie de estadios embrionales que no serían humanos ni potencia inmediatamente próxima del espíritu. En este caso el paralelismo con el del primer hombre sería mayor: un organismo biológico todavía no humano se orienta hacia una situación, en la que la aparición del alma tiene ya un estrato biológico suficiente).

a) El problema.

aa) Pío XII ha cualificado como doctrina católica la creación inmediata por parte de Dios de las almas. Como también se rechaza una preexistencia de las almas, esta creación inmediata hay que ponerla en relación con el hacerse del hombre, pero sin determinar en qué punto del proceso embrional sucede esto.

bb) Esto parece evidente para quien sostiene con el Magisterio la espiritualidad, simplicidad sustancial e individualidad espiritual del alma humana, pues no puede concebirse ni como parte del alma de los padres ni como originada en el fenómeno biológico de la generación.

cc) Pero esto parece presentar a Dios en una manera de creación activa que no aparece en la metafísica, que muestra a Dios como el fundamento transcendente y sustentante de todo y no como demiurgo, cuya obra sucede dentro del mundo, como fundamento del mundo y no como causa junto a otras causas en el mundo. Parece que la causalidad de Dios localizada temporal-espacialmente es la característica diferenciativa de lo sobrenatural. Además metódicamente parece que se debe postular a todo efecto mundano una causa mundana, porque Dios en la esfera intramundana opera siempre por las causas segundas.

- Toda esta concepción parece venirse abajo con la creación inmediata del alma donde todo se muestra con el carácter de lo milagroso, siendo ésta la única excepción. (También los vitalistas tendrían que exigir una intervención categorial de Dios en el origen de la vida, si es que no quieren admitir que la vida fué creada desde un principio o que la materia tuvo desde un principio la razón seminal de la vida. Esto no necesariamente vale de los vivos intramundanos, porque no es totalmente reprochable el pensar que el principio formal sustancial vivo que sería uno en un sentido metafísico especial siendo uno y el mismo se desarrollaría y aparecería varias veces tempo-espacialm. en distintos puntos materiales espacio-temporales. (A Rahner esto le parece lo más probable basado en la poca diferencia esencial que hay entre el crecimiento vital y la multiplicación del mismo organismo).

b) Para la solución del problema del obrar categorial de Dios en la creación de las almas humanas individuales.

aa) la acción de Dios en la creación del alma pierde su carácter categorial si se le entiende como un caso del concepto de devenir antes desarrollado. Sería categorial si la aparición del alma no pudiera adscribirse también a una causa finita. Esta causa finita son los padres como causas del hombre uno y total, por tanto también de su alma, pero de modo que los padres sólo pueden ser causa del alma en cuanto originan el nuevo hombre por el poder de Dios que posibilita esta atosuperación y es interior a ella sin pertenecer a la esencia.

bb) Por tanto la frase: Dios crea el alma humana inmediatamente no niega que los padres engendran al hombre, sino que la precisan, diciendo que esta generación pertenece a aquella clase de causalidad creadora, en la que el producente supera los límites impuestos por su esencia, los supera esencialmente en el poder de la causalidad divina.

- Si esta causalidad especial sólo la atribuye el magisterio a este caso, no quiere decir que no se da en otra parte. Naturalmente los otros casos se diferencian "terminativamente". Pero esto no excluye que este mismo concepto se de formalmente en otras partes, p.e. en el origen de la vida en la materia muerta ya preparada.

- Con todo la atosuperación que se da en el caso de la creación del alma tiene una característica singularidad porque se dirige a un ente absolutam. individual de singularidad espiritual.

+ Se puede aceptar que este modo de devenir no se da dentro de lo puro material en cuanto tal. Aun en los otros seres vivos, que no son el hombre, una atosuperación de un ser en otro de especie superior tal vez no se trata sino de la ampliación a nuevos puntos del espacio y del tiempo y no el origen de un principio formal nuevo en el que sus individuos se diferenciaren esencialmente del principio formal de donde procedió.

En esta concepción la creación del alma pierde su carácter milagroso y categorial.



4. La prhistoria bíblica y la teoría de la evolución. (El problema es ver como pueden conciliarse la representación de los comienzos humanos tal como los ve la ciencia y como los enseña la Biblia. Para el científico el comienzo es un vacío que representa el punto más bajo de una curva ascendente, para la Biblia el punto máximo del que empieza el descenso; para el científico es un comienzo del que la evolución se aleja cada vez más, para la Biblia un comienzo que debe volver a ser alcanzado al correr de la historia; para aquél el paraíso está al comienzo, para éste al fin).

a) Lo que dice la Biblia.

aa) Lo que dice la Biblia hay que interpretarlo conforme al género literario antes expuesto, y no confundir lo que dice con la forma de decirlo. No sabemos más que que el hombre fué creado por Dios con relación personal con El en una historia de salvación y condenación, que la concupiscencia y la muerte no pertenecen al hombre tal como lo quiere Dios sino en cuanto pecador, que el primer hombre fué el primer culpable ante Dios, cuyo pecado como existencial históricamente operado por el hombre pertenece a la situación de toda la humanidad ^{subsiguiente}.

- Cómo sucedió ésto no lo sabemos, y en este sentido no puede haber propia comparación con lo que dicen las ciencias.

bb) Para una metafísica tomista el pecado original no puede concebirse sino como el primer acto libre del hombre, porque un acto bueno hubiera significado sin más la confirmación en gracia, supuesto un espíritu no sometido a la concupiscencia. Si se presupone ésto la protohistoria del hombre no puede pensarse como un largo permanecer en el comienzo en el ser del hombre hecho por Dios. Con lo que varias cosas que intuitivam. ponemos en el primer hombre pertenecen más a lo que debió haber sido más que a lo que fué.

- La inmortalidad no hace falta poder captarla empíricam., pues más bien es lo que hubiera sido si no hubiera pecado. Lo mismo vale de la libertad de las pasiones, rechazada en la primera decisión.

- Precisamente el hombre gracias a su integridad pudo elegir una decisión que iba a determinar todo el futuro y pudo determinar todo el futuro porque fué tomada esa decisión con esa absoluta libertad posibilidad por la integridad. Pero se perdió en ese primer momento en que se le había ofrecido. Hoy el hombre en este tiempo, condeterminado por las circunstancias externas, no puede disponer sobre sí en libertad total sino que en cada una de esas decisiones libres suyas encuentra la oposición de su corporeidad. Con ésto no se niega que el hombre pueda tener algunas situaciones en que vuelva a gozar de la total disposición de su libertad, que pueda comportarse como si fuera íntegro. No necesita ser una situación como situación excepcional, sino que es pensable en aquel momento en que el hombre tuvo que tomar sobre sí por primera vez en libertad su ser espiritual personal, sin que por ésto al primer hombre le apareciera esta situación empíricamente como muy diversa de lo que pasa cuando hoy se hace ésto. De los datos que propone el magisterio de la historia de Adán hasta su pecado no se puede probar que su situación empíricam. captable tuviese que ser muy distinta de la nuestra.

cc) Además aun teológicam. el comienzo del primer hombre aun siendo sin pecado hay que considerarlo como el principio de un ~~existente~~ estadio que avanzaría en su propia historia y en la de la humanidad, pues tenía que multiplicarse para someter la tierra. Muchas especulaciones medievales son proyecciones de lo que va a ser la consumación sobre el principio.

dd) El comienzo de una historia que en su más intrínseca esencia es libre autodesarrollo, de la que por tanto lo más propio viene de dentro y no de fuera tiene que tener, y no en pura y vacía potencialidad, lo que más tarde va a actuarse y desarrollarse. Por eso puede entenderse bien esta teología que ha visto ya en el comienzo lo que efectivamente le está ahí predado en forma potencial, de manera con todo que su realización perfecta sólo se logrará a lo largo de la historia.

b) Las afirmaciones científicas.

+ No estamos ni parece que estaremos en condiciones para llegar a una represen-



tación concreta de la situación interior y exterior del primer hombre, pues la frontera entre el animal y el hombre por lo que respecta a su forma externa y a su modo de vivir biológico tiene tales pasos que es imposible una discriminación clara.

+ Con todo no se puede decir que el hombre es sólo un animal algo distinto y más complicado. La máxima diferencia esencial en lo finito se da ~~entre el espíritu y el no espíritu~~ entre la transcendencia de amplitud indefinida como condición de posibilidad de la vida más primitiva del hombre y la finitud por principio del horizonte consciente, finitud que se oculta a sí misma. Si se da esa transcendencia se da el hombre, si no se da tenemos el animal por muy inteligente que parezca.

+ Donde se da la transcendencia se da, aunque tal vez sólo de modo atemático, el conocimiento de Dios y la libertad. Con ésto es ya posible lo que efectivamente dice la Biblia del primer hombre.

+ La forma, la reflexión temática de ésta toma de la existencia en el horizonte de la absoluta transcendencia puede ser tan poco aparente que hoy no podamos ya captarla. Podemos aun hoy observar cómo las decisiones propias del hombre pueden darse muy atemáticamente en un 'engagement globale' en una decisión fundamental respecto de una objetivación, que en apariencia está muy alejada de Dios y de los principios morales, mientras que en apariencias más religiosas y morales sólo se dan un impedimento de esas decisiones auténticas. La auténtica afirmación fundamental de Dios y de la obligación absoluta no se da fuera de toda objetivación (sinque tenga que ser explícitamente una de Dios o de lo moral), pero el ámbito, la articulación y la claridad refleja de esta conceptualización objetivada no tiene una relación clara con la claridad no refleja y la absolutez de la decisión auténtica en el fondo del ser espiritual. De lo contrario el sabio tendría muchos más chances que el hombre pequeño, al parecer perdido en afanes biológicos, pero que en realidad es lo que el hombre siempre e ineludiblemente es.

c) La relación de ambos grupos de afirmaciones.

aa) Con ésto no quiere decirse que pueden ensamblarse positivamente las afirmaciones de la teología y de las ciencias de modo que se pueda construir un cuadro concreto de cómo sucedieron las cosas.

bb) Pero tampoco se puede hablar de una contradicción. Cualquier afirmación sobre un comienzo que es obtenida etiológicamente es por su misma naturaleza dialéctica: tiene que hablar del comienzo como un puro comienzo, que es algo menos de lo que va a venir; y tiene que hablar de él, de modo que se haga inteligible, lo que tras él viene de él, si es que efectivamente es su principio. Por eso para todo pensar metafísico todo lo que viene del principio es como un descubrimiento de la plenitud escondida de ese principio. Cuanta más evolución se dé, mejor se puede comprender lo que efectivamente estaba incluido en el principio.

- Por eso no hay peligro si se piensa bien de que el evolucionismo enseñe menos del hombre primitivo de lo que hasta aquí se pensó. El hombre que hoy conocemos con todos sus conocimientos y técnicas, con la recepción de la gracia etc. fué el que entonces comenzó. Lo que hoy aparece como objetivación histórica entonces estaba dado como posibilidad y tarea. Y porque le está dado lo biológico, lo espiritual y lo divino, también entonces. Si parece difícil incluirlo de una vez en el primer hombre, hay que pensar en lo difícil que hoy les parece a muchos, de modo que una dimensión, piensan, no puede realizarse sin el ~~acortamiento~~ acortamiento de las otras.

cc) La mayor dificultad de la pregunta por la hominización del hombre está precisamente en la necesidad de ver al hombre en la ineludible plenitud de su esencia de su historia y de su determinación sin acortamientos. Esto mismo muestra cómo la solución no puede simplificarse sino que tiene que ser compleja y llena de matices.

