

LA HIPÓTESIS DEL EVOLUCIONISMO GENERALIZADO Y EL TOMISMO

I. EL EVOLUCIONISMO GENERALIZADO COMO HIPOTESIS

Por “evolucionismo generalizado” entendemos la teoría que pretende explicar el cosmos por un cambio “ascendente”, continuo o a saltos, desde la más ínfima partícula de la materia hasta el hombre, e incluso más allá. No cabe duda de que tal doctrina ha llegado a constituirse en “forma mentis” del hombre común de hoy. No obstante, no deja de ser una *hipótesis*, pues no es susceptible de “verificación” (o “confirmación”) en el sentido en que usan esas palabras los científicos positivos de hoy. Por ejemplo, el propio Padre Teilhard de Chardin reconoce que todos los “eslabones intermedios” en esa evolución que llegaría hasta el hombre se han perdido, por lo que la línea ascendente y continua de la evolución tiene que ser completada por el intelecto humano. Esto revela que se emplea allí esa clase de proceso racional que Santo Tomás llama *dialéctica* (lógica de la probabilidad y de la opinión, también llamada “lógica inventiva”, por oposición a la “lógica judicativa”, generadora de necesidad y certeza). Asimismo, desde el mero plano científico-positivo, tal teoría pan-evolucionista recibió los rudos golpes de Vialleton en la segunda década de este siglo, y no hace mucho demostró Georges Sallet su extrema improbabilidad matemática, de cuyos trabajos se hizo eco entre nosotros el notable físico Julio Garrido. Otra crítica de tal evolucionismo es la reciente de Gilson, en su obra *D’Aristote á Darwin. Aller et retour*.

Está de más decir que la “evolución generalizada” es una (legítima) *hipótesis* siempre que *no niegue* —afírmelo o no— la intervención de causas trascendentes en tal proceso del mundo corpóreo y en la aparición del alma intelectual en el hombre; es decir, que no niegue la influencia de una Causa Universal, Dios.

Porque si se niegan tales influencias, la evolución generalizada ya no es una *hipótesis*, sino una falsedad e imposibilidad metafísicas, pues implicaría que lo *menos perfecto*, por sí sólo, produciría lo *más*

perfecto, y, por tanto, que lo *más potencial* (la materia prima o la materia segunda en su ínfimo estado de partícula intraatómica) podría darse a sí mismo aquello mismo de que carecía: los sucesivos actos o actualizaciones que en el curso de la evolución van apareciendo: vida, sensibilidad, inteligencia e incluso (en Teilhard de Chardin) gracia (Cfr. R. P. R. Garrigou-Lagrange, *Dios, su existencia, su naturaleza*; el mismo, *El sentido común, la filosofía del ser y las fórmulas dogmáticas*; Mons. Fulton Sheen, *God and Intelligence in the modern Philosophy*; J. A. Casaubon, *Imposibilidad del evolucionismo absoluto*, Xenium, II, 3, págs. 33-38, Córdoba, 1958, etc.).

II. EL TOMISMO Y LA HIPOTESIS EVOLUCIONISTA

Es muy común oponer al tomismo y a la teología tradicional de la Iglesia Católica el hecho —o la teoría, convertida en *doxa* del hombre actual— de la evolución. Así, entre muchos, el P. Edward Hallows en el libro colectivo *Fidélité et Ouverture*¹.

Pero esto es un grave error si se entiende el tomismo profundamente y en su espíritu, y si no se hace de la evolución un “Dios” que sería, a la vez, *materia prima*, *motus ascendens* y *Actus Purus*. Se trata empero de un error muy difundido, que ha causado el abandono del tomismo en muchos seminarios y Universidades católicas, y la disminución, desviación o pérdida de la Fe en sacerdotes y laicos, o, cuando menos, su paso al “progresismo” y al “tercermundismo” más extremados.

1) *El tomismo y el papel de las hipótesis en general*²

No sólo todos los filósofos y aficionados a la filosofía no tomista, sino también no pocos tomistas suelen ignorar que hay en Santo Tomás toda una teoría del conocimiento hipotético, meramente probable y opinable, y una parte de la lógica que le corresponde.

Ya Aristóteles decía con respecto a los cuerpos celestes que “lo que aparece a los sentidos es suficiente para convencernos al menos con una fe (*pistis*) humana. Porque siempre —por lo menos en la medida en que los documentos llegados a nosotros lo atestigian— ningún cambio parece haber tenido lugar ni en el sistema total del cielo más alejado, ni en ninguna de sus partes propias”³. Santo Tomás comenta este texto haciendo ver que ello es meramente probable: “Empero, ello no es necesario, sino solamente probable. En efecto,

¹ *Fidélité et Ouverture* (obra colectiva), París, Mame, 1972, p. 121.

² Reproducimos aquí textos y citas de nuestro artículo “Las relaciones entre la Ciencia y la Filosofía”, *SAPIENTIA*, 1969, XXIV, pp. 89-122.

³ *De Caelo*, I, c. 3, 270 b, 11-15.

cuando más larga es la duración de una cosa, más tiempo es necesario para percibir su cambio; así, el cambio que acontece en el hombre no se percibe en un lapso de dos o tres años tanto como el cambio de un perro en el mismo tiempo, o el de un animal de vida más breve. Se podría, por tanto, decir siempre que, aunque el cielo fuera naturalmente corruptible, tiene tan larga duración que todo el tiempo de que tenemos memoria no es suficiente para percibir su cambio".⁴

Veamos otro texto de Aristóteles, referente a las teorías sobre la formación de los cometas: "... para estas cosas, que no pueden ser percibidas por los sentidos, estimamos haber proporcionado una explicación racional suficiente cuando hemos llegado a mostrar su posibilidad; y así ocurre sobre todo en cuanto a los fenómenos que son el objeto de nuestro presente estudio"⁵. Otro texto del Estagirita: "Admitimos que ése sea el número de las esferas: habrá por lo tanto un número igual de substancias y de principios inmóviles. Eso es lo que puede pensarse con consecuencia; pero el que deba admitírsele necesariamente, dejo la decisión a otros más hábiles que yo"⁶

Afirma por su parte Santo Tomás: "Dos son las maneras como interviene la razón para explicar una cosa: de un modo, para probar suficientemente una tesis, y es así como en las ciencias naturales se dan razones suficientes para probar que el cielo se mueve con velocidad uniforme⁷. De otro modo, cuando se alegan razones, no como suficientes para probar una tesis, sino tales que, supuesta esa tesis, muestra su congruencia con los efectos subsiguientes, y de este modo se habla en astronomía de excéntricas y de epiciclos, porque, hecha esa suposición, se pueden explicar las apariencias sensibles (*salvare apparentia sensibilia*) de los movimientos del cielo; y sin embargo esta razón no es demostrativa, porque tal vez pudieran explicarse también a partir de otras hipótesis"⁸.

Cabe hacer notar que es precisamente este último texto el alegado por el moderno neopositivista Philip Frank para distinguir el tipo filosófico del tipo científico de explicación⁹.

Tanto Aristóteles como Santo Tomás habían desarrollado con plena conciencia la *metodología general* o *lógica de ambos tipos de fundamentación*. Sobre Aristóteles puede leerse el erudito libro del P. L. M. Régis, *L'opinion selon Aristote*; y de Santo Tomás cabe alegar entre muchos otros el siguiente pasaje: "Existe cierto proceso

⁴ In I. De Caelo, lect. 7, n. 6.

⁵ Meteorol., I, c. 7, 344 a, 5-9.

⁶ Metaph., XII, c. 8, 1074 a, 14-17.

⁷ Movimiento uniforme *aparente*, se ha dicho con posterioridad por Copérnico y Galileo; lo que se mueve con movimiento uniforme *real* es la Tierra misma.

⁸ S. Theol., I, 32, 1, ad 2. Se ve que Santo Tomás con toda probabilidad no habría caído en el error de los que condenaron a Galileo.

⁹ *Filosofía de la Ciencia*, ed. castell. Herrero Hnos., México, 1965, cap. I, nº 7, p. 15.

de la razón que implica necesidad, en el cual no puede introducirse un defecto en cuanto a la verdad; por tal proceso se adquiere la certeza de la ciencia (...). La parte de la lógica que está consagrada a este proceso se llama *judicativa*, porque el juicio¹⁰ implica certeza de ciencia. Y, dado que no se puede tener un juicio cierto sobre los efectos sino resolviéndolos en los primeros principios, por eso esta parte se llama también *analítica*, es decir, *resolutoria* (...). Existe otro proceso de la razón en el que se concluye algo verdadero las más de las veces, pero ello no posee sin embargo necesidad (...). A este segundo proceso de la razón está consagrada otra parte de la lógica, llamada *inventiva*, porque la invención¹¹ no siempre se hace con certeza, por lo cual, sobre aquello que ha sido descubierto, se requiere luego un juicio para que posea certeza (...). Mediante dicho proceso, a veces, aunque no se haga ciencia, se alcanza cierta fe¹² u opinión debido a la probabilidad de las proposiciones a partir de las cuales se procede (...), y a esto se ordena la *tópica* o *dialéctica*, dado que el silogismo dialéctico procede a partir de lo probable, y de él trata Aristóteles en su libro sobre los *Tópicos*¹³.

Lo mismo surge de este otro texto del Aquinate: "El último término al que debe conducir la inquisición de la razón es a la intelección de los principios, en los que resolvemos toda otra verdad al juzgarla, y cuando ello ocurre (...) se habla de *demostración*. A veces, empero, la inquisición de la razón no conduce hasta el último término, sino que permanece en la inquisición misma, lo que ocurre cuando al investigador le queda todavía vía abierta hacia opuestas explicaciones; y ello ocurre cuando se procede según razones probables, que son capaces de producir opinión o fe¹⁴, no ciencia"¹⁵.

Es que el saber humano se adquiere y se posee en dos tiempos, la *investigación* y la *verificación*¹⁶, llamadas por los antiguos "acquisitio" (o "inquisitio" o "inventio", *lato sensu*) y "iudicium".

La "acquisitio" o "inquisitio", a su vez, puede hacerse por tres vías o caminos: 1) la vía *doctrinae et disciplinae*, o sea la enseñanza y, respectivamente, el aprendizaje, colocándose el alumno bajo el magisterio de un profesor; 2) la vía *disputationis*, o sea mediante la

¹⁰ Santo Tomás generalmente no llama "juicio" a cualquier afirmación o negación, como los modernos, sino que aplica dicha palabra a las afirmaciones y negaciones *ciertas y necesarias*, inferidas de primeros principios. A las afirmaciones y negaciones en general las llama *compositiones et divisiones*.

¹¹ "Invención" no tiene aquí el sentido moderno de creación de un nuevo instrumento técnico, sino el etimológico de descubrimiento (*in venire*).

¹² Fe humana, no la teologal o divina.

¹³ *In Post. Analyt.*, lect. I, nn. 5-6.

¹⁴ Lo mismo que en la nota 12.

¹⁵ *In Boeth. De Trinit.*, p. 6, a. 1, ad 1.

¹⁶ Cfr. W. SALMON, *Logic*, Prentice Hall, N. J., 1965, n. 3, p. 10-14.

discusión de diversas tesis sobre la materia de que se trate, ya anteriores, ya contemporáneas, con el fin de quedarse con la que parezca verdadera o concebir otra que así lo semeje (y esta vía *aporética* es la seguida por Aristóteles en el comienzo de sus grandes obras, como la *Física* el *De Anima* y la *Metafísica*; 3) la *inventio propria*, es decir, la investigación personal y autónoma, en que el pensador se enfrenta con las cosas mismas y con los problemas que éstas le plantean. Es ésta la vía más perfecta para la adquisición de conocimientos; pero también la más difícil, y es normalmente sólo accesible a los que han pasado por las otras dos.

Mas todas estas vías de adquisición del saber sólo pueden dar una hipótesis, más o menos probable, objeto de fe humana u "opinión". Cabe aún preguntarse: eso así hallado, ¿es la razón *real* de tal efecto, fenómeno o propiedad? ¿Es la única posible? ¿Es, pues, necesariamente verdadera? ¿Puede, por tanto, ser fundada en principios primeros y evidentes, de los que pueda deducirse con rigor, y en los cuales pueda resolverse, mostrándose incluida en ellos y llegando así a participar de su evidencia? El examinar si es así constituye la "inquisitio resolvens" —que no debe confundirse con la anterior "inquisitio acquisitiva"—, esto es, el movimiento de la razón que busca fundar las hipótesis en sus principios propios, primeros y evidentes. Si tal "inquisitio" halla éxito, y si se ve que la hipótesis se halla subsumida bajo tales principios evidenciantes, entonces se consuma el "iudicium", llegando a su término la "via iudicii".

Debe admitirse que tal verificación necesitante es posible en filosofía; pero que no puede llevarse a su término en las llamadas ciencias positivas, por el carácter no perfectamente abstraíble, más particular e inmerso en la materia, en lo indeterminado y contingente, de sus objetos específicos.

Por eso, en las ciencias positivas se debe hablar más de *confirmación* y de "*falsación*" que de verificación¹⁷.

De allí que en ellas la "via iudicii" no llegue a su término: la "inquisitio resolvens" no consigue subsumir las leyes científicas bajo axiomas evidentes, y la ciencia queda en probabilidad, opinión, dialéctica, dándose exactamente el caso ya previsto por Santo Tomás: "A veces, empero, la inquisición de la razón no puede conducir hasta el último término (esto es, hasta el "intellectus principiorum"), sino que permanece en la inquisición misma, y entonces, al investigador le quedan vías abiertas hacia distintas soluciones; y esto ocurre cuando se procede por razones probables, las cuales por naturaleza producen opinión o fe (humana), no ciencia; y así este proceso ra-

¹⁷ Cfr. R. CARNAP, "Testability and Meaning", *Phil. of Science*, 1963, III y IV. Cfr. K. R. POPPER, *La lógica de la investigación científica*, ed. castell. Tecnos, Madrid, 1962, pp. 39 y sigs. y 75 y sigs.

cional se opone al demostrativo". (*In Boeth de Trinitate*, 9. 6, a. 1, ad 1).

Llegando de este modo las ciencias positivas sólo a *hipótesis* (de allí el cambio histórico de sus leyes y axiomas), cae de su peso que la *evolución generalizada* es y será una de esas hipótesis.

Veamos ahora si y cómo el tomismo puede dar razón de tal *hipótesis* —pero dejándola en hipótesis—, esto es, del evolucionismo generalizado.

2) *El tomismo y la evolución del mundo corpóreo.*

Existen textos de Santo Tomás muy aptos para ser aplicados a una concepción hipotética evolucionista del cosmos material. Veamos algunos: "Como dice el Filósofo (Aristóteles) en el séptimo libro de su *Historia de los Animales*, la naturaleza pasa desde los entes inanimados a los animados paulatinamente, de tal manera que el género de los inanimados aparece primero que el género de las plantas, las cuales, comparadas con otros cuerpos, parecen ser animadas, pero comparadas con el género de los animales, parecen inanimadas. Y de un modo semejante se progresa de las plantas a los animales, mediante un orden continuo, porque ciertos animales inmóviles, que adhieren a la tierra, parecen diferir poco de las plantas. Así también en el progreso desde los animales hacia el hombre, se encuentran algunos (animales) en los que aparece alguna semejanza de la razón"¹⁸.

En otro pasaje dice el Angélico: "en las cosas naturales las especies parecen estar ordenadas gradualmente: así las mixtas parecen ser más perfectas que los elementos, y las plantas más que los cuerpos minerales, y los animales que las plantas, y el hombre más que otros animales; y en cada uno de estos (géneros) se encuentra una especie más perfecta que las otras" (*S. Theol.* I, 47, 2).

Dice Santo Tomás en otro lugar: "En los actos de las formas se encuentra cierta graduación. En efecto, la materia prima está en potencia primeramente para la forma de los elementos; existiendo bajo la forma de los elementos, está en potencia hacia la forma de los mixtos, por lo cual los elementos son materia de los mixtos; considerada bajo la forma de los mixtos, está en potencia hacia el alma vegetativa: efectivamente, el alma es el acto de tales cuerpos. De la misma manera, el alma vegetativa está en potencia para la sensitiva, y la sensitiva para la intelectual, como se muestra en el proceso de la generación"¹⁹. En efecto, en la generación, primero el feto vive una vida de planta, después una vida animal, por último una vida de hombre. Más allá de esta forma (humana) no se encuentra en los entes gene-

¹⁸ *In De Mem. et Reminisc.*, lect. I, n. 298.

¹⁹ Es decir: "la ontogenia compendia la filogenia" (Haeckel).

rables y corruptibles otra forma posterior y más digna. Por tanto, el último grado de toda la generación es el alma humana, y hacia ésta tiende la materia como hacia su última forma.

“Por lo tanto, los elementos existen para los cuerpos mixtos, éstos para los vivientes, en los cuales las plantas existen para los animales, y los animales para los hombres; el hombre, en efecto, es el fin de toda la generación”²⁰.

En estos textos sólo falta la *afirmación explícita* de un paso *real* de una esencia inferior a otra superior, para tener una perfecta teoría evolucionista. Paso real en el que —digámoslo incidentalmente— el propio Hegel *no creía*.

Por otra parte, es sabido que Santo Tomás admitía la “*generatio aequivoca*”, es decir la generación “espontánea” de la vida, a partir de entes no vivientes; así, al observar en el cadáver en putrefacción un pulular de gusanos, los creía engendrados por las sustancias en que se descomponía el cadáver; pero no sin que influencias vitales o supravitales del cosmos entero (y ante todo de los astros), y de Dios como Primer Motor y Vida por Esencia hicieran posible ese tránsito, evitando la contradicción del evolucionismo moderno, ateo, panteísta o agnóstico, que se ve condenado a admitir que *lo menos*, en cuanto menos, pueda producir *lo más*; que lo que no tiene aún algo (potencia) *se lo dé a sí mismo* (acto); que la materia prima se dé sus propias formas elementales; y que las materias segundas más imperfectas se den las formas superiores que van apareciendo.

O bien, para evitar dicha contradicción, caen los modernos en el error tanto o más grave de que en el cosmos —comprendido el hombre— no hay nada más o menos perfecto; lo que llevaría a sostener que los autores de la *Suma Teológica*, de la catedral de Chartres, de la *Divina Comedia*, de la *Fenomenología del Espíritu* o de la IX Sinfonía no fueron más perfectos que las partículas elementales más primarias. Y no vale, con el marxismo, sostener que *a saltos* aparecen formas más y más perfectas; porque el salto es *el hecho*, pero no la *explicación del hecho*, de la aparición de ese “plus” en el curso evolutivo.

O contradicción, pues, o desvalorización total del cosmos y de la vida humana, contra toda experiencia. Por otra parte, si el hombre vive valores, tiende hacia bienes y juzga sobre valores y bienes, a tal punto que su vida es un continuo valorar; si ese hombre no es más perfecto que la materia ínfima, ¿cómo la vivencia del valor, el deseo del bien y el juzgar sobre valores y bienes pudieron surgir en él?

3) *El tomismo y la evolución humana histórico-cultural.*

No faltan católicos, e incluso sacerdotes y religiosos que niegan que el tomismo haya captado lo peculiar de la historia y del ente

²⁰ *C. Gent.*, III, 22, 1, 3; Cfr. *In Ethic. Arist.* 1. I, lect. 1, nn. 1-2.

histórico²¹. Sin embargo, un no-católico, pero gran historiador de la filosofía, Rodolfo Mondolfo, ha mostrado en su libro *Momentos del pensamiento griego y cristiano* todo lo contrario, en un capítulo intitulado *Veritas filia temporis en Santo Tomás*, que sigue a otro intitulado *Veritas filia temporis en Aristóteles*²².

Esta obra de Mondolfo nos servirá para citar los principales textos de Santo Tomás al respecto. Sin duda, el Aquinate no admite cambios en cuanto a la *verdad de las cosas (veritas rerum)* en lo que de necesario tengan (aunque sí en lo que tengan de contingente: *veritas creata est mutabilis*). Por eso concibe así el quehacer de la filosofía: *El estudio de la filosofía no tiene por fin saber lo que opinaron los hombres, sino cómo sea la verdad de las cosas*²³.

Pero el *conocimiento humano* de la verdad de las cosas, eso sí deviene y es susceptible de progreso.

Dice Santo Tomás: "*Es necesario recoger las opiniones de los cualesquiera sean. Y esto también será útil para dos fines. Primero, porque acogeremos en nuestra ayuda lo que ha sido expresado justamente por ellos. Segundo, porque nos defenderemos de lo que han enunciado mal*"²⁴.

Y comenta Mondolfo: "Semejante concepto de la doble contribución que ofrecen las investigaciones antecedentes para el progreso de los conocimientos —ya por medio de las verdades logradas, ya por vía de los errores cometidos— se encuentra desarrollado más ampliamente en otro lugar, que destaca al mismo tiempo tanto la exigencia de una revisión activa que debe sustituir la recepción pasiva de los resultados anteriores, como la continuidad del proceso por el cual cada investigador nuevo se vincula con sus antecesores y depende de ellos. De este modo resulta la concepción esencial del progreso, que implica conjuntamente la tradición y su superación, esto es, la continuidad del desarrollo, aceptación de las verdades descubiertas y suma de otras nuevas, y su realización por medio de una sucesión de momentos antitéticos (negación de los errores, estimulada por su antecedente afirmación, que actúa como impulso para el ejercicio de la actividad crítica de la inteligencia). De todo esto procede —en Santo Tomás como ya en Aristóteles— una concepción de nuestra dependencia histórica y de nuestro deber de gratitud hacia las generaciones anteriores"²⁵.

Afirma Santo Tomás: "La ayuda que se dan los hombres unos a otros para la consideración de la verdad es de doble manera: una,

²¹ Como ocurre con el P. G. FESSARD en su interesante obra *De l'actualité historique*, Desclé, París, 1960, p. 19 y sigs., vol. I.

²² R. MONDOLFO, *Momentos del pensamiento griego y cristiano*, ed. Paidós, Bs. Aires.

²³ *In De Caelo et Mundo*, I, lect. 23.

²⁴ *In De Anima*, lib. I, lect. 2.

²⁵ *Op. cit.*, pp. 34-35.

directa, otra, indirecta. Directamente uno extrae provecho de los que encontraron una verdad; porque, según se dijo, mientras que cada uno de los antecedentes encontró algo acerca de la verdad, (todos sus descubrimientos) recogidos juntamente en un único conjunto, introducen a los hombres posteriores en un grandioso conocimiento de la verdad. Indirectamente, en cambio, en tanto los anteriores que se han equivocado acerca de la verdad, ofrecieron a sus sucesores (mediante su error) la oportunidad del ejercicio (crítico), de modo que realizada una discusión diligente, la verdad les resulta más clara. Es justo pues que demos las gracias a quienes nos ayudaron en un bien tan grande como el conocimiento de la verdad. Y por eso dice (Aristóteles) que es justo estar agradecido no sólo a aquéllos respecto de los que uno piensa haber encontrado la verdad y cuyas opiniones comparte y sigue, sino aun a los que hablaron superficialmente en su investigación de la verdad, a pesar de que rechazamos sus opiniones; porque éstos también nos ofrecen algo. Nos han procurado, en efecto, un ejercicio (crítico) acerca de la investigación de la verdad. Y lo mismo hay que decir de los filósofos que han enunciado de manera universal la verdad de las cosas. De algunos de nuestros antecesores, en efecto, recogimos ciertas opiniones acerca de la verdad de las cosas en que creemos que se han expresado bien, dejando de lado otras opiniones suyas. Y a su vez aquéllos de quienes nosotros recibimos, encontraron algunos predecesores de quienes recibieron, y que les fueron causa de instrucción”²⁶.

Pero este proceso no es meramente individual; necesita de la cooperación de otros, y se hace así un proceso social. Por eso dice Mondolfo: “En semejante continuidad de la obra, Santo Tomás destaca más de lo que hace luego Bruno ²⁷ —aseverador de la magnitud de los espíritus elegidos— la necesidad de la cooperación, que convierte al conocimiento humano en una grandiosa edificación colectiva, para la cual cada trabajador puede llevar su ladrillo. Pero al confluír las contribuciones individuales, que no sólo se acumulan como materia inerte, sino que se articulan recíprocamente como órganos vivientes y activos, se constituye la grandiosidad del resultado”²⁸.

Dice al respecto Santo Tomás: “Pese al hecho de que lo que un hombre solo puede introducir o agregar al conocimiento de la verdad, mediante el propio estudio e ingenio, sea algo pequeño en comparación con la consideración total de la verdad, sin embargo, lo que se acumula por vía de todas estas contribuciones que se articulan entre ellas y son investigadas y recogidas juntamente, resulta algo grandioso, tal como puede aparecer en cada una de las artes (técni-

²⁶ *In Metaph.*, lib. II, lect. 1.

²⁷ Se refiere Mondolfo a Giordano Bruno.

²⁸ R. MONDOLFO, *Op. cit.*

cas), que por los estudios de los ingenios de diferentes cultivadores llevaron a un incremento admirable”²⁹.

Por otra parte, para quien no olvide que para Santo Tomás, como para Aristóteles, el hombre no es sólo *social*, sino también *político*; para quien recuerde su tesis sobre la primacía del bien común sobre el bien individual³⁰, y vincule con ello los textos más arriba transcritos sobre el progreso de las ciencias y de las técnicas, le será imposible negar que Santo Tomás conociera la *historicidad* humana y, por lo tanto, la “evolución autoconducida”.

El P. Fessard cree hallar una muestra del desconocimiento por el Santo de esa historicidad, en el hecho de que los tomistas, con su maestro, dividen el ente en *ens naturae* y *ens rationis*. Faltaría el *ens historicum*³¹. Pero ya vimos que no hay tal desconocimiento de este último tipo de ente; y, si él no figura en la división mencionada, no es porque fuera ignorado, sino porque la expresión “ens naturae”, en Santo Tomás y en sus mejores discípulos, abarca, no sólo el ente físico en sentido moderno, sino *todo ente* que no se reduzca al modo de ser del *ens rationis*, que tiene sólo existencia objetiva en el entendimiento³². Y es indudable que la historicidad humana, vista ya como un desarrollo del sujeto, ya desde el punto de vista del objeto, no se reduce por cierto al débil existir de los *entia rationis*. Es indudable que el ser humano histórico y sus creaciones diferían profundamente, para Santo Tomás, del ente físico en sentido estrecho. Pues la inteligencia y la voluntad humana, para el santo doctor tenían una apertura trascendental al todo del ente y al todo del bien³³. Y dicha voluntad gozaba también de libre albedrío³⁴. Combinando todo ello con la socialidad y el progreso ya mentados, tenemos materia más que suficiente para una teoría del ente histórico. Así lo ha hecho, por otro lado, Antonio Millán Puelles, en su *Ontología de la existencia histórica*³⁵.

Finalmente, cabe indicar que Santo Tomás no podía ignorar la historia, porque creía en la *historia sobrenatural del hombre*, con

²⁹ In *Metaph.*, loc. cit.

³⁰ Ch. DE KONINCK, *De la primacía del bien común contra los personalistas*, ed. castell., Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1952, *passim*.

³¹ P. FESSARD, *Op. et loc. cit.*, en nota 21.

³² In *Metaph.*, IV, lect. 4, n. 574; In *Anal. Post.*, I, lect. 20, n. 5; lect. 1, n. 6; In *Ethic.*, I, lect. 1, n. 1 sigs.

³³ *De Verit.*, q. I, c. 1; cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, Achte Auflage, 1957, p. 14; edic. castell., *El ser y el tiempo*, 2ª edic., 1962, Fondo de Cultura Económica, México, p. 24: “Se trata (en Sto. Tomás, siguiendo a Aristóteles) de una deducción de los “trascendentales”, es decir, de los caracteres de ser que están por encima aun de toda posible determinación genérico-material de un ente, de todo *modus specialis entis* y que convienen necesariamente a toda cosa, cualquiera que sea. Pues bien, “también el ser *verum* es un *trascendens* de éstos. Se demuestra apelando a un ente que “tiene, por su misma forma de ser, la peculiaridad de “convenir” con cualquier otro ente. “Este señalado ente, el *ens*, *quod natum est convenire cum omni ente*, es el alma (*anima*)”.

³⁴ SANTO TOMÁS, *De Malo*, 6; *S. Theol.*, I, 59, 3; I, 83, 1.

³⁵ Edit. Rialp, Madrid.

sus etapas de Creación, Caída, estado de pecado, Encarnación y Redención, todo ello en camino hacia la *Parusia* final, en contraste con el tiempo cíclico de los griegos y otros paganos.

4) *El tomismo y la evolución en la vida sobrenatural*³⁶.

También de una manera evolutiva consideran Santo Tomás y los tomistas la vida sobrenatural, a partir de aquello de que "la gracia es semilla de la gloria"³⁷.

Por eso dice el Santo Doctor: "Aquel que bebiere del agua viva de la gracia que da el Salvador, no deseará ya ninguna otra, sino que sólo anhelará recibirla en mayor abundancia (...) Además, mientras que el agua material desciende, el agua espiritual se eleva siempre. Es un agua viva, siempre unida a la fuente, y mana hasta la vida eterna que nos hace merecer"³⁸.

Toda la Ila.-Ilae. de la Suma Teológica es un estudio de las virtudes y de los dones, y los ve Santo Tomás, en el buen cristiano, creciendo continuamente hasta la unión (por connaturalidad) con Dios ya en esta vida: es la vida mística.

Como lo han demostrado los PP. Arintero, Garrigou-Lagrange³⁹ y otros, para el Aquinate, como para todos los místicos antiguos y medievales y del Siglo de Oro español, todo cristiano está llamado a la perfección y por tanto a la vida mística. La ascética es sólo una preparación para ésta. Solamente en el s. XVIII Scaramelli, seguido luego por tantos, penetrado quizá del racionalismo de su siglo o temiendo los excesos y aberraciones de los "alumbrados" y "quietistas", distingue para el cristiano dos vías paralelas: para el común de los cristianos, la vida simplemente ascética; para algunos pocos dotados de gracias extraordinarias, la vida mística, siempre rara y peligrosa (y confundida con algunos hechos extraordinarios como la levitación, los estigmas, etc., que no constituyen su esencia).

Sobre la base de Santo Tomás y de otros doctores y místicos, especialmente San Juan de la Cruz, teólogos contemporáneos como los ya mencionados PP. Arintero, Garrigou-Lagrange y otros, vuelven a considerar que la vida mística es ofrecida por Dios a todos, y que consta de tres "vías" o etapas, no paralelas, sino sucesivas: la purgativa, la iluminativa y la unitiva.

³⁶ Aunque SAPIENTIA es una revista de filosofía, no hesitamos en incluir en este trabajo consideraciones que atañen al orden sobrenatural, ya para hacer ver la amplitud analógica y sobre-analógica del concepto de evolución, ya porque muchos evolucionistas, como Teilhard de Chardin y Alexander, llevan la evolución hasta más allá del hombre; hasta lo "Cristico" y el "Punto Omega", el primero.

³⁷ Cfr. *S. Theol.*, II-II, q. 24, 3 ad 3; I-II, q. 111, 3 ad 2.

³⁸ *Comm. In Joan.*, IV, 3 sigs.

³⁹ ARINTERO, O. P., en *La evolución mística y Cuestiones místicas*, B.A.C., Madrid; GARRIGOU-LAGRANGE, O. P. en sus libros *Las tres edades de la vida interior*, ed. castell., Descée, Bs. Aires; y *Las tres vías y las tres conversiones*, ed. castell. Descée, Bs. Aires.

Decíamos al respecto en nuestro trabajo *El error inicial, el error terminal y las raíces del progresismo cristiano*⁴⁰: “Sobre la base de esos datos revelados, y sobre las doctrinas y vivencias de los Padres de la Iglesia y de los místicos, la teología católica elaboró la doctrina del proceso místico, o sea del camino de esa edificación. Tal proceso (...) consta de tres “*vías*”, no paralelas sino sucesivas; esto es, de tres etapas en el camino ascendente hacia Dios: la *purgativa*, la *iluminativa* y la *unitiva*.”

“En la *primera*, el cristiano —no sin la ayuda de la gracia— va, por su esfuerzo, activamente, purificándose de sus vicios y adquiriendo las virtudes: es una vía *ascética*, pues la *ascesis* es precisamente ese trabajo activo de purificación y de perfeccionamiento del cristiano.

“Esta primera vía termina con una crisis que ya es comienzo de la segunda: la “*noche oscura del sentido*” en que Dios comienza a purificar —Él, no ya nosotros— la parte sensible de nuestra alma. El hombre comienza a ser *pasivo* ante Dios, y es purificado por Éste a través de dolorosas experiencias de sequedad, sufrimientos y oscuridad sensibles, en que el alma es liberada por acción sobrenatural de su apego a lo sensible y de su modo sensible de conocer y amar lo divino.

“Terminada esta crisis, ya se entra plenamente en la segunda etapa, o sea en la *vía iluminativa*. En ella, bajo la acción divina y mediante un desarrollo de los dones del Espíritu Santo (especialmente de los de Inteligencia y Sabiduría), el hombre comienza a tener un conocimiento mucho más íntimo y casi experimental de las verdades divinas reveladas, no aún por visión beatífica, pero sí por interior connaturalización con lo divino. Su Fe —sin dejar de ser tal— no es ya mera aceptación, por autoridad, de los contenidos revelados, sino que va haciéndose penetrante y sabrosa; va como gustando y como entendiendo sin entender las verdades divinas; no por discurso, sino por una cuasi-intuición directa. Comienza la llamada “contemplación infusa” de los misterios revelados, infundida por Dios y no ya adquirida mediante trabajosas consideraciones y meditaciones al modo humano. Se va dando en el cristiano un modo más alto de participación sobrenatural en el modo de conocer y amar divinos.

“Esta etapa termina por otra crisis, tanto o más terrible que la primera, y que es a su vez comienzo de la tercera etapa. Esa crisis lleva el nombre de “*noche oscura del espíritu*”, no ya del sentido. Porque, aunque la parte sensible ya había sido purificada, faltaba liberar al hombre de la traba que para la contemplación de lo divino está dada por el modo intelectual *humano* de conocer: abstracción, composición y división de conceptos, inferencia o raciocinio. Toda

⁴⁰ Publicado en la revista *Roma*, Bs. Aires.

esa multiplicidad y trabajosa coordinación de conceptos parciales implica una traba ante la Simplicidad divina, cuya intelección es igualmente simple, pues en Dios ser y conocer se identifican.

“Por eso, bajo la acción divinizante de Dios, es ahora el espíritu humano mismo el que va siendo purificado. Ocurre ello a través de la mencionada noche oscura del espíritu: durante esa dolorosa crisis el hombre no puede ya discurrir sobre Dios, y la Fe misma, privada de todo apoyo humano, parece naufragar, aunque en realidad se purifica para una edad más elevada: la *vía unitiva*.”

“Aquí el alma es unida íntimamente a Dios; participa de su vida y de su amor como compañera de la Trinidad, y a ella se une por un “desposorio espiritual”. El alma está toda deificada, así como el oro en el crisol toma las propiedades del fuego en que se baña. Su modo de conocer y de amar es ya divino. Su felicidad es inmensa e inmutable. Sólo le falta que la muerte abata el velo de un cuerpo aún oscurecido por lo que tiene de animalidad y por las reliquias del pecado original, para que el alma entre a ver a Dios cara a cara, en la visión beatífica o vida eterna. Luego, producida la Resurrección de los cuerpos, éstos, purificados y divinizados a su modo, como el cuerpo de Cristo en la Transfiguración y después de su Resurrección, participarán a su vez en dicha vida, sin ser ya obstáculo al espíritu. Y así el hombre todo, y no sólo el alma, entrará en el gozo de Dios”. Hasta aquí la auto-cita.

Es evidente que se trata de una evolución (aunque sobrenatural); por eso llamó el P. Arinterro a uno de sus libros “La evolución mística”. Cabe recordar que dicho padre se ocupaba al comienzo de la evolución en el mundo físico, hasta que las confidencias en el confesionario de una monja contemplativa, lo obligaron a estudiar aquella forma superior de evolución. La evolución se manifiesta así como algo *análogo* y aún *sobre-análogo*: evolución corpórea; evolución cultural-natural, y evolución sobrenatural.

Debe tenerse presente, por último, que la evolución mística puede tomar tres formas: la *puramente contemplativa*, como la de San Jua de la Cruz, los cartujos y los ermitaños; la *activa*, como en San Vicente de Paul y en los jesuitas, y la *mixta*, como la de la Orden Dominicana: *contemplata aliis tradere*, llevar a otros las cosas contempladas.

5) *El tomismo y la evolución del dogma en la Iglesia.*

Es evidente que, a través de los Concilios Ecuménicos y de las definiciones de los Pontífices, se produce una evolución en cuanto al conocimiento del objeto de la Fe.

A principios de este siglo, los modernistas —y ahora los progresistas— interpretaron esa evolución como una evolución *heterogénea*,

ya por contradicción entre los nuevos dogmas y los antiguos, ya por añadidos extrínsecos al depósito original de la Fe.

Ante ello, el tomismo, por boca del renombrado dominico español P. Marín-Sola, en su famoso libro "*La evolución homogénea del dogma católico*", hizo ver que aquella evolución del dogma era *homogénea*, es decir, no por contradicción ni por añadidos extrínsecos, sino por paso de lo virtual e implícito a lo actual y explícito, según los procedimientos del raciocinio propios del intelecto humano, aplicados a los contenidos revelados.

Así, por ejemplo, antes del Concilio de Éfeso, se sabía que Cristo era Dios y que la Virgen era la madre de Cristo; pero no se había sacado la consecuencia de que, entonces, María era Madre de Dios, mediante el siguiente silogismo:

Cristo es Dios;
 María es Madre de Cristo;
 Luego, María es Madre de Dios.

Esta conclusión no es algo contradictorio con sus premisas, ni un añadido extrínseco a ellas, sino la des-velación de algo que ya estaba oculto en ellas, en estado virtual.

Ese raciocinio es tarea de la ciencia teológico-sobrenatural-especulativa; pero su conclusión no llega a ser artículo de Fe hasta que la Iglesia así lo defina.

De ese modo se desarrolla el contenido objetivo de la Fe en forma homogénea y sin añadir nada del todo nuevo.

Dice el P. Marín-Sola, siguiendo a Santo Tomás: "... nuestra facultad de conocimiento abarca, a diferencia de la de Dios y la de los ángeles, dos funciones o maneras distintas de conocer. Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, les da dos nombres distintos: a) *simple inteligencia*, que en latín se llama *intellectus*; b) *razonamiento* o discurso, en latín *ratio*.

"Por la primera de esas dos funciones de nuestra única y sola potencia intelectual conocemos por un solo y simple acto de intuición, inmediatamente, sin discurso propiamente dicho. Por la segunda, conocemos por actos sucesivos, mediatamente, discurrendo"⁴¹.

Agrega más adelante: "como se han entre sí las ideas de *simple inteligencia* y *razón* en el *orden natural*, de la misma manera se han las ideas de *fe divina* y *teología* en el *orden sobrenatural* o revelado. La razón de esto es que la *revelación*, es, en el orden sobrenatural, lo que la *evidencia* intrínseca es en el orden natural"⁴².

⁴¹ F. MARÍN-SOLA, O. P., *La evolución homogénea del dogma católico*, ed. B.A.C., Madrid, 1952, p. 178.

⁴² *Op. cit.*, p. 180.

Pero además de la evolución del dogma por vía *especulativa*, admite también Marín-Sola una evolución dogmática por vía *afectiva* o *experimental, mística, por connaturalidad*: el alma divinizada por la *gracia*, las *virtudes sobrenaturales* y los *dones del Espíritu Santo*, llega a un conocimiento cuasi-experimental de Dios y de lo divino, pues el mismo cognoscente se halla *divinizado*⁴³. Y por aquí vemos cómo entronca esto con los estudios del P. Arintero sobre la “*evolución mística*”.

III. CONCLUSION: EVOLUCION Y PARTICIPACION

1) Queda, con todo lo dicho, establecido que la *evolución generalizada* es sólo una *hipótesis*, por lo menos en lo referente a la evolución transespecífica en el orden corpóreo.

Pero también queda establecido que el aceptar, al menos provisoriamente, esa evolución, no exige ir a Teilhard de Chardin ni mucho menos a Hegel, Marx o Darwin (o Freud), sino que el tomismo puede explicarla debidamente y sin caer en el tremendo error de hacer que *lo menos*, de por sí, produzca *lo más*.

2) Hemos visto que como hipótesis es conciliable perfectamente con la filosofía y teología tomistas. Y —más aún— que hay una evolución mística y una evolución del dogma, las cuales ya no son meras hipótesis, sino certezas, pero que pueden coronar armoniosamente una visión evolutiva del cosmos y del hombre.

3) No es necesario, pues, pese a los progresistas extremos o moderados, reemplazar el tomismo por otra doctrina filosófica o teológica, venga ésta de Teilhard de Chardin, de Lecomte de Noüy, de Alexander o de Bergson, del joven Marx o de Marcuse.

4) Aventuramos esta analogía: la *evolución* es, visto el proceso desde abajo e “*in fieri*”, lo que la *participación* es (al menos en alguno de sus tipos) visto desde arriba e “*in facto esse*”.

No en vano en el conocido libro de Fabro sobre la participación según Santo Tomás⁴⁴ encontramos textos del Aquinate que podemos añadir a los ya citados sobre evolución. Veamos algunos:

“De este modo, se puede considerar una maravillosa conexión de las cosas. Siempre se encuentra que lo ínfimo de un género supremo toca a lo supremo del género inferior; así como ciertos (entes) ínfimos del género animal en poco exceden la vida de las plantas, como las ostras, que son inmóviles y sólo poseen el sentido del tacto,

⁴³ *Op. cit.*, pp. 395-425.

⁴⁴ C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, 2ª edic., Società Editrice Internazionale, Torino, 1950.

y se fijan en la tierra al modo de las plantas; por lo que el Beato Dionisio dice (VIII *De Div. Nom.*) que la "divina sabiduría une los fines de las cosas primeras a los principios de las cosas inferiores". Debe admitirse que algo en el género de los cuerpos, a saber, el cuerpo humano, armoniosamente complexionado, *toca* a lo ínfimo del género superior, a saber, al alma humana, que ocupa el último grado en el género de las sustancias intelectuales, lo cual puede percibirse por el modo de entender. Y por eso es que se dice que el alma intelectual es casi cierto horizonte y confín de lo corpóreo y de lo incorpóreo; en cuanto es una sustancia incorpórea, pero forma del cuerpo" ⁴⁵.

Y también: "Los cuerpos participan sólo del ser; las almas, en cambio, según su propia naturaleza participan ulteriormente del ser y del vivir; los intelectos, empero, participan del ser, del vivir y de¹ entender. La causalidad de éstos pertenece al modo divino: ya sea que se pongan muchos dioses ordenados bajo uno, según los Platónicos, ya sea que se ponga un solo Dios que en sí precontiene todo, según nosotros (los cristianos). La universalidad de la causalidad es propia de Dios. Tales órdenes, como provienen de un Ser primero, tienen cierta continuidad recíproca: de tal modo que el orden de los cuerpos alcanza a tocar el orden de las almas, y el orden de las almas alcanza a tocar el orden de los intelectos (puros), cuyo orden llega hasta el orden divino. Doquiera que cosas diversas se unan entre sí por un orden, es necesario que aquello que es supremo en un orden inferior, debido a su cercanía al orden superior, participe en algo de su perfección. Y esto manifiestamente se ve en las cosas naturales. En efecto, ciertos animales participan de una cierta semejanza de la razón, y algunas plantas participan en algo de la distinción de los sexos, que es propia de los animales. Por lo que dice Dionisio (c. VII *De Div. Nom.*) que debido a la sabiduría divina los fines de los (entes) primeros se unen a los principios de los (entes) segundos. De tal modo los que son supremos en el orden de los intelectos o inteligencias dependen por cierta participación más perfecta, más cercanamente de Dios, y participan más de la bondad de éste y de su universal causalidad" ⁴⁶.

JUAN ALFREDO CASAUBON

⁴⁵ *C. Gentes*, II, c. 68; Fabro, *Op. cit.*, pp. 294-295.

⁴⁶ *In L. De Causis*, I, 19, P. XXI, 747 b; cfr. *Q. De Anima*, a. 1, II parte; cfr. C. Fabro, *Op. cit.*, p. 297.