

Lic. Luis Baliña, Arq. Alberto Bellucci, Lic. Ludovico Videla, Prof. Carola Blaquier, Mons. Juan Carlos Maccarone, Mons. Eugenio Guasta, P. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), P. Dr. Alberto Espezel, Prof. Rafael Sassot, Prof. Rebeca Obligado, Prof. Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Dr. Jorge Saltor (Tucumán), Prof. Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), Prof. Cristina Corti Maderna, Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, P. Lucio Florio (La Plata).

*Director y editor responsable:* P. Dr. Alberto Espezel

*Secretaria de redacción:* Prof. Cristina Corti Maderna

# COMMUNIO

*Creación y ecología* 3

*Hans Urs von Balthasar* 5 **Creación y Trinidad**

*Leonor Colombo de Cudmani* 13 **La creación y el universo de la física contemporánea**

*Hans Eduard Hengstenberg* 27 **Evolucionismo y doctrina de la creación**

*Fernando Ramírez Rossi* 38 **Diálogo entre el imaginario colectivo y un paleontólogo sobre "El origen del hombre"**

*Luis Baliña* 59 **Perplejidades de un filósofo ante un paleontólogo**

*Lucio Florio* 61 **Creación y Mundo Sacramental**

*Peter Henrici* 73 **Hombre y naturaleza en la era técnica**

*Juan B. Terán* 83 **Ecologistas tucumanos "avant la lettre"**

*Alberto Espezel* 84 **La mirada de Guardini**

*Julia Alessi de Nicolini* 93 **Dios en nuestras manos (los gestos del amor)**

*Luis Baliña - Alberto Espezel* 95 **Testimonios: José María de Estrada**

---

# Evolucionismo y doctrina de la creación

*Hans Eduard Hengstenberg\**

## I.- Teoría de la evolución

Para definir su esencia se debe distinguir entre hechos evolutivos y elaboración teórica de estos hechos. Que se da algo como la evolución, es algo que hoy ya no se cuestiona. Pero el término no es ciertamente feliz. Pues etimológicamente significa el "ir suscitando" de algo más tardío desde algo anterior, lo que, como se ha de mostrar, con referencia a la filiación histórico-natural de las especies naturales, no está en cuestión. Mas sencilla era la antigua expresión "descendencia"<sup>1</sup>

Existe una real conexión entre formas originales y recientes, que ha llevado a la diferenciación y orientación del plan de construcción, por el que lo más alto puede ser definido provisoriamente como aquello que alcanza progresivamente el ser de la vida, donde la naturaleza utiliza en campos siempre más amplios su desarrollo ontogenético y filogenético.<sup>2</sup> Así, la sangre caliente de las aves y los mamíferos, permite tomar adicionalmente en posesión aquellos espacios de vida que estaban todavía cerrados para los reptiles. Esto se puede afirmar con base de hechos.

En lo que he referido hasta ahora, se trata simplemente de una reunión y ordenamiento de hechos en el marco de la paleontología. El primer elevarse a una teoría reside en la frase: si una forma anterior de-

\*Autor de: *Das Band Zwischen Gott und Schöpfung*, Paderborn, 1940  
*Mensch und Materie*, Stuttgart, 1965

*Seinsüberschreitung und Kreativität*, Salzburg, 1979

*Philosophische Anthropologie*, Salzburg, 1984

<sup>1</sup>Johannes Haas, *Biologie und Gottesglaube*, Berlin, 1961, p. 143

<sup>2</sup>Op. cit. Pág. 143 yss.

finida en el reino de la naturaleza no se hubiera dado, no habría podido surgir una forma determinada más tardía y más alta. Se trata de una pura afirmación condicional.

De la frase fundamental formulada sencillamente se construye luego lo teóricamente secundario de la teoría de la evolución, a saber, encontrar que las formas más tardías de las que proceden otras anteriores sólo pueden lograrse en cada caso, y muy a menudo deben quedar como hipotéticas.

Una doctrina de la evolución tan cuidada no está en ninguna contradicción con la doctrina de la fe cristiana. Por el contrario. Por cuanto algo de animal está de manera "transubstanciada" en el hombre, adquiere una capacidad de sensibilidad pre-racional, cthónica, que un puro espíritu no tendría, y que capacita al hombre para ser el guardián amante de sus compañeros de creación. Es como el fundamento ontológico del amor a la naturaleza de un San Francisco, que hablaba a sus compañeros de Creación como hermanos y hermanas.

## **II.- Evolucionismo**

El evolucionismo es algo totalmente distinto. Comienza allí donde la relación condicional entre formas anteriores y posteriores es interpretada como una relación causal; como si fuera impulsada la forma previa hacia la forma posterior más alta mediante un nuevo cambio de estado conforme a la ley; dicho brevemente, como si fuera el ser más alto igual al menor más el cambio de estado del menor. La consecuencia es un monismo filosófico material, sea de proveniencia biológica o materialista. De investigación fáctica ella se ha vuelto concepción del mundo o ideología.

Teilhard de Chardin ofrece un ejemplo de evolucionismo. Su tesis fundamental proviene de que cuanto un ser se sitúa más alto, tanto más complejo es. Complejidad quiere decir aquí en el sentido más formal que una diversidad de partes se encuentra ligada en la unidad. Las partes pueden ser en Teilhard átomos, moléculas o sencillamente elementos, partículas cósmicas, corpúsculos. En Teilhard toda la cosmogé-

nesis es una suerte de corpusculización.

Pero entonces Teilhard quiere entender la complejidad no sólo como el desnudo número de las partículas, sino también, y por cierto esencialmente, como su vinculación o "arrangement"<sup>3</sup>. De esto surge el concepto complementario: estar centrado (*centréité*). Estar centrado es la reunión en torno a un punto central, ser dirigido en sí mismo desde sí mismo. Y con ello quiere Teilhard aclarar la interioridad, la conciencia y el espíritu. También la persona debe formarse por "personalización", un hacerse complejas las partes de una manera especial.

Se puede también entender a Teilhard de la manera siguiente: la complejidad tiene siempre en sí el estar centrada, pertenece a la definición de complejidad. Esto sería lógicamente aceptable y corresponde al concepto preferido de Teilhard, la "centro-complejidad". Pero de hecho ello no sucede en Teilhard. Experimentamos que el estar centrado es función de la complejidad, sin embargo ambos no son complementarios<sup>4</sup>. Para indicio sólo un ejemplo: se trata en Teilhard de una "complejidad" que progresivamente alcanza a un cierto "estar centrado"<sup>5</sup>. Tampoco la complejidad tiene en sí el estar centrado<sup>6</sup>, sino que a ella debe su cuantitativa existencia el provenir de cualquiera otra parte. De ahí surge la pregunta de cuáles sean los principios que proporcionan a la cantidad de la complejidad el momento cualitativo del estar centrado.

A esta pregunta no se da en Teilhard ninguna respuesta. Para los principios que faltan en las cosas entra un *deus ex machina*. Esto es Omega, comienzo y fin del devenir cósmico. Omega es el primer motor de este alzarse progresivo de las complejas formas de ser hasta la unidad final. Pero Omega no es algo inmóvil, como en Aristóteles, sino que es el motor movido. Recién llega a ser por primera vez en este alzarse totalmente a sí mismo. Omega es él mismo complejo. *Complexité de Dieu*, dice Teilhard inequívocamente.<sup>7</sup>

<sup>3</sup> Cf. vol III de la Edición completa, París, 1957, p. 313

<sup>4</sup> *Evolution und Schöpfung*, Munich, 1963

<sup>5</sup> Cf. H.E. Hengstenberg, *Komplexionstheorie und Gotteslehre bei Teilhard de Chardin*, en *Teologisches* 1 (enero 1983).

<sup>6</sup> Teilhard de Chardin, P. *El surgimiento del hombre*, V. Alemana, Munich, 1961, p. 20.

<sup>7</sup> Edición completa, París, T.I VI, 1962, p. 86

Existe un legítimo evolucionismo a diferencia de la teoría de la evolución. Los primeros peldaños no son sólo condición para los posteriores, sino que se encuentran unidos en un único proceso de devenir cosmogónico, la materia y el espíritu, junto a la evolución cultural, incluidos en igual medida. La materia y el espíritu son en Teilhard variados aspectos, estados correlativos de un Algo uno y el mismo.

Karl Rahner ha utilizado ampliamente a Teilhard en su concepción de la ontología de la complejión. Sin embargo, se encuentran también en él tendencias evolucionistas en conexión con su concepto de la "autotrascendencia" de los grados del ser, llamados también auto-exceso o auto-superación. Me referiré en lo sucesivo en lo esencial al extenso trabajo de Rahner *Die Hominisation als theologische Frage*, La hominización como cuestión teológica.<sup>8</sup>

En este marco, también Rahner considera como posible un desarrollo de la materia hacia el espíritu.<sup>9</sup> Esto depende, como análogamente en Teilhard, de la comprensión conjunta de materia y espíritu. Rahner no quiere situarlos a ambos como una unidad. Ve correctamente que espíritu y materia son referidos *ab origine* ontológicamente uno a otro, y que sólo así se pueden entender uno en relación con el otro. En esta medida no existe ninguna inclusión de espíritu y materia. Pero finalmente resulta algo semejante. La materia o lo material es, según Rahner, un puro "momento del espíritu"<sup>10</sup>, de modo que "lo material no es otra cosa que un limitado, en cierta medida congelado espíritu=ser=acto"<sup>11</sup>. De esta formulación proviene últimamente la identidad de ser y espíritu en Rahner; entre espíritu y ser y entre ser y acto hay un signo de igualdad, se asigna al espíritu un doble papel contradictorio. El espíritu debe ser primero aquello que "limita" a la materia y actualiza la potencia espiritual que reside en ella. Se trata de una "delimitación de lo limitado"<sup>12</sup>. Para cambiar debe primero llegar a sí mismo, y en cuanto a "cómo hacer posible su llegar a lo propio de sí mismo" en este momento de limitación, "dispone" originariamente la materialidad en sí mismo.<sup>13</sup> El espíritu debe poner también, para llegar a sí mismo, el mis-

<sup>8</sup> P. Overhage, K. Rahner, *Das Problem der Hominisation* QD 12/13, Herder, Freiburg, 1961

<sup>9</sup> Op. cit. Pág. 78

<sup>10</sup> Op. cit. Pág. 51, formulación análoga en las páginas siguientes.

<sup>11</sup> Op. cit. Pág. 51-52

<sup>12</sup> Op. cit. Pág. 52

mo momento, que debe superar lo material, con lo que es actualizado en su propia capacidad de ser. El poder del espíritu, con su remisión actualizante a lo material, espiritualizándolo, debe así perder su identidad delimitada y evaporarse en el "ser en general". Descubre así su vocación a lo material y sitúa al momento material en sí mismo, de modo que se limita a sí mismo en su individualidad, según los presupuestos de Rahner, pero deja a la materia su limitante insensibilidad, y trae de nuevo a luz el viejo dualismo cartesiano.

Visto desde el ser: en el ser y mediante él, puede tanto la materia superarse en la espiritualidad como también el espíritu -limitándose a sí mismo- "congelarse". Con esto se ha hallado la fórmula para un evolucionismo, que es aún más ilimitado que el de Teilhard, si bien más sutil.

Pero con esto se encuentra Rahner en conflicto con la doctrina de la creación, sobre todo la afirmación capital de Tomás de Aquino sobre la creación: Dios crea "sin movimiento", *sine motu*<sup>13</sup>. Sin movimiento quiere decir: el crear desde el lado de Dios no consiste en que algo dado previamente sea traído por devenir a un nuevo estado, pues si esto lo trajera Dios en dependencia de algo que hubiera necesitado para crear, se habría suprimido la *creatio ex nihilo*. De esto se sigue: siempre donde tenemos el cambio de algo precedente en el sentido de devenir de algo a algo, allí no hay creación; a la inversa resulta: donde tenemos creación de parte de Dios, ello no puede consistir en un cambio de algo precedente en el sentido de devenir de algo a algo.

Pero ahora concibe Rahner el paso de una forma menor de ser a una más alta expresamente como un devenir en el sentido referido, que se cubre con la auto-superación<sup>15</sup>. Pero en un devenir así entendido, Dios no puede participar como creador, precisamente porque El crea *sine motu*. Difícilmente tenemos nosotros la posibilidad de introducir a Dios en la llamada auto-superación de los seres, una vez que hayamos aceptado este concepto en el sentido de Rahner.

Estas dificultades son especialmente claras cuando Rahner intenta vincular recíprocamente la causa infinita divina y la causa finita

<sup>13</sup> Op. Cit. Pág. 52

<sup>14</sup> *Summa Theol.* I, 9, 45 a.3

<sup>15</sup> *Hominización*, entre otras, págs. 74-78

con referencia al *actus essendi* del nuevo grado. Allí está ya una definida forma de ser, digamos una *species* animal. Luego viene a la existencia una nueva y más alta forma, con un nuevo *actus essendi* en el ejemplar. ¿Cómo se ha de aclarar el paso del *actus essendi* del antiguo ejemplar al *actus essendi* del ejemplar de la nueva especie? Rahner veía claramente que del *actus essendi* del ejemplar de la antigua especie no hay nada que aclarar. Su propuesta de solución: "Se quita esta perplejidad sólo cuando se ve clara e irremisiblemente que la causa infinita, que como acto puro contiene en sí a toda realidad, ...pertenece la "constitución" de la causa finita como tal, sin ser en ella un momento interno como ser"<sup>16</sup>

Dios como perteneciente a la "constitución" de la causa finita y Dios como momento interno de ella, esto debería provocar una distinción. Y de hecho Rahner habla en el preciso sentido mencionado de Dios como "momento". Sólo cuando Dios y su poder "es pensado como momento en la fuerza de acción del obrar finito... puede ser pensado el acto como lo obrado por el mismo obrar finito"<sup>17</sup>

Dios como perteneciente a la "constitución" de la causa finita y Dios como "momento" de la fuerza de acción de lo finito, en ambos casos no se ve cómo la confusión de la causa primera (Dios) y de la causa segunda (criatura) puede evitarse y ser salvado el *sine motu*.

Rahner tiene un legítimo deseo: el crear de Dios no es un acto de poder, que obra desde fuera y mata la propia actividad de lo creado. Esto lo ve Rahner. Pero la respuesta a la pregunta de cómo deben ser vistos juntamente el obrar de Dios y la propia actividad de lo creado en el crear y devenir creador no es lograda a mi entender. Esto tiene dos fundamentos principales: 1) La desmedida valoración del devenir por parte de Rahner. 2) Su reducción de todas las relaciones originarias a la categoría de causalidad. Una reducción simplista tal no se puede sostener después de la aparición de mi libro "*Das Band zwischen Gott und Schöpfung*" El vínculo entre Dios y la creación.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Op. cit. Pág. 69

<sup>17</sup> Op. cit. Pág. 68

<sup>18</sup> Paderborn, 1940, Regensburg, 1948. En mis libros *Mensch und Materie*, Stuttgart, 1965 y *Seinsüberschreitung und Kreativität*, Salzburgo, 1979, se encuentra la crítica a Rahner, en vida de él.

### **III.- Doctrina de la Creación**

La explicación de la creación debe fundarse en una relación originaria totalmente diversa a la relación de causalidad, a saber, la relación de expresión. La expresión no es un lujo en el sentido de que un ser es ya perfecto y, por añadidura se expresa. Más bien, él da una expresión ontológica, que pertenece al ser mismo del expresarse. Así es el ser del espíritu humano (no el del angélico) ontológicamente propio, para expresarse en un cuerpo.

Pertenecen a la expresión cuatro categorías fundamentales: 1) la auto-expresión; 2) el medio de expresión (el qué de la expresión); 3) una relación de participación entre ambos y 4) el ser de la expresión, esto es, el resultado creador de este suceder de la expresión.

Se puede aclarar esto con la ayuda del lenguaje humano y justamente en el acto de hablar. 1) El que se auto-expresa es el espíritu; 2) los medios de expresión son el material sonoro (fonema); 3) existe una relación de participación entre espíritu y material sonoro, (volveré sobre esto); 4) se da un ser de la expresión: el cuerpo de la palabra, que es llamada en forma creadora a partir del material sonoro. Respecto a la aclaración sobre la participación (p.3) su fórmula es: recíproca apropiación de los participantes en el pleno respeto de la integridad de las esencias de ambos. En el mencionado ejemplo se verifica: el material sonoro recibe algo de la esencia del espíritu, es intencional, demostrativo de una cosa, cargado de sentido, sin perder su propia esencia. El espíritu se hace encarnado, enraizado en la tierra, adquiere extensión en el mundo y en la historia, sin perder algo de su propia esencia. De este modo se evitan tanto el dualismo como el monismo. Se puede aplicar todo en grande a la relación de espíritu y cuerpo en la persona humana.

Uno de los criterios de distinción entre la expresión personal humana y la expresión de Dios creador consiste en lo siguiente: en la expresión humana no coinciden nunca la expresión y los medios de expresión. Nosotros nos expresamos hablando en el material sonoro, pero el material sonoro no es nuestra expresión, sino sólo el dónde de

nuestra expresión. En la creación por parte de Dios, por el contrario, coinciden en una unidad el medio de expresión y la expresión. Se puede decir tanto que Dios creando se expresa en las cosas, como que las cosas son su expresión. La expresión es sin duda el crear de Dios que siempre debe ser filtrada por la *via negationis et eminentiae*. La dependencia de un medio de expresión es la deficiencia, que debe ser eliminada, para que sea liberada la mirada de la infinita perfección de la expresión divina.

¿Qué proporciona esta interpretación de la creación divina sobre la base de la relación de expresión para la interpretación ontológica de la evolución?

Ante todo ella brinda la posibilidad de pensar sin contradicción que Dios siga creando lo que hasta ahora ha creado. He llamado a esto teoría de la *creación gradual*<sup>19</sup>. Uno de los puntos de apoyo para esto lo encuentro en el antiguo relato de la creación del Antiguo Testamento, según el cual Dios crea al hombre tomando el polvo de la tierra o el barro y luego insuflándole el espíritu. El polvo o el barro los había creado Dios, El crea luego en lo que ya había sido creado.

Se debe probar con esto incuestionablemente que una primera forma de vida era condicional para la siguiente, sin que este "desde" lo anterior resulte en el sentido de una causa en el proceso de devenir. Más bien lo posterior es creado originariamente por Dios. Este carácter originario no es suprimido porque se trate de un nuevo crear en lo ya creado. Ni es un proceso, ni es tampoco una ayuda en un proceso ni un intervenir en él. La expresión de una *intervención especial* de Dios en la naturaleza muestra una completa incompreensión de la relación de creación. El acontecer de expresión en la relación creadora -un acontecimiento supratemporal- no ocurre en el tiempo. El hacer de Dios en la expresión no se somete al tiempo. Más bien la situación debe verse así: en un determinado kairós alcanzado dentro de la historia natural, una forma de vida alcanza el estado en que puede recibir un nuevo *actus essendi* del Creador. Con ello llega a la existencia una nueva forma de vida. El Creador comunica sin intervenir en algo, o cambiar algo cau-

<sup>19</sup> Esta teoría se encuentra en mi libro *Evolution und Schöpfung*, págs. 202-233, entre otras.

salmente, también sin que el *sine motu* sea amenazado, comunica el nuevo *actus essendi* en lo creado. Si se tratara de un cambio en lo ya dado anteriormente, ello sería una contradicción con la frase de Tomás de que Dios crea *sine motu*. Es la ventaja incomparable de uso de la relación de expresión, dentro de la que acontece la participación creadora, y que excluye todo causalismo del devenir.

Así suceden siempre formas nuevas en el curso de la “historia de la naturaleza” en el sentido paleontológico, bajo intervención de materiales y principios de estructura de las formas previas. Sólo la relación de estas formas de vida entre sí es temporal, no lo es la creación misma de Dios. El último grado es el hombre. También el cuerpo del hombre está sujeto a este diseño total. La esencia del cuerpo humano no ha resultado del concepto de organismo animal. El cuerpo humano es algo absolutamente único en el reino de la naturaleza, como también el espíritu humano. Y cada hombre individual es único tanto en su espíritu como también en su cuerpo, como también en el principio de su personalidad.<sup>20</sup>

Volvemos otra vez al *actus essendi*. Es comunicado por el Creador de tal manera que el llamado (Creador) –llamado, no causado!– se puede *efectuar* en ese acto en unidad con el recibir. Es realizado por la creatura, en cuanto ella se constituye a sí misma en sus constituyentes participados por Dios, en el caso del hombre en espíritu, cuerpo y principio de personalidad. Entre espíritu y cuerpo se trata de un acontecer de expresión persistente, supratemporal y justamente esta expresión ontológica es esencial para la realización del acto humano de ser. Al crear la criatura Dios, la faculta para su fundamentación ontológica (de ella) en sí misma. Aquí se pone en marcha el legítimo deseo de Rahner: que Dios al crear no invada a la creatura, sino que por el contrario la llame a su propia acción. Esto vale tanto para la *actio inmanens*, como para la *actio transiens*.

Dios faculta a la creatura permanentemente en modo supratemporal para realizar el ser de sí misma. Esto corresponde al concepto de

<sup>20</sup> Sobre la relación de espíritu, cuerpo y principio de personalidad en la persona humana, cf. H.E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie*, Salzburg, 1984.

*concursus divinus*. Por el contrario, la creación del acto de ser como tal no se puede captar con este concepto, pues no da ninguna participación entre el obrar de Dios y el de la creatura con referencia al *actus essendi*. La única interpretación posible es: Dios participa en la relación de expresión de la creatura en el *actus essendi* de tal modo que la creatura puede realizar este acto juntamente. El acto realizado no significa de ningún modo causar el acto. En el ejemplo expuesto de la persona humana, el acto realizado ordena fundando recíprocamente los principios de espíritu, cuerpo y principio de personalidad. Pero en esto siempre está supuesto que todos los principios del operante acto de ser no pueden ser hechos por la creatura.

Para concluir hemos de tratar todavía un punto en el que la teoría de la evolución y la doctrina de la creación se tocan íntimamente. Se trata de aquellos que Johannes Haas llama el "cambio de lo heredado"<sup>21</sup>. Haas me ha ayudado mucho en mi propia teoría. Después que seguí trabajando en su exposición, pienso que el cambio de lo heredado, significa lo siguiente: 1) Que nada de lo heredado de la antigua especie es condicional para el surgimiento de un ejemplar de la nueva especie; 2) Que las moléculas genéticas de la antigua especie poseen una activa potencia con relación a las moléculas genéticas de la nueva especie; 3) Que se trata de un mejor y nuevo ordenamiento del material genético existente. Análogamente a como nosotros, a partir del sonido de una determinada palabra, por cambio y modificación del mismo sonido, podemos construir una nueva palabra con un nuevo sentido.

Los puntos 1 y 2 corresponden a la circunstancia de que Dios en su subsiguiente creación no suprime ninguna actividad creativa de lo creado por El, sino que la invoca y se entrelaza con ella. Especialmente el punto 2, donde se trata de la potencia activa del material genético anterior con referencia al nuevo, concierne a la rehabilitación de la materia de la que ya hemos hablado. La materia no es algo meramente potencial con referencia a algo más alto, sino que se sitúa con su propia capacidad de acción al servicio para la expresión de algo más alto.

<sup>21</sup> J. Haas, op. cit. En nota 1, entre otras, Pág. 156

Debe excluirse radicalmente lo siguiente: el antiguo material genético no tiene ninguna potencia activa respecto al nuevo *actus essendi* creado por Dios; y tampoco respecto al nuevo principio de ser creado por Dios. Esto se aplica principalmente en la creación del hombre; no respecto al espíritu creado individualmente y al principio de la personalidad creado individualmente. Para todos estos aspectos el viejo material genético queda más bien estrictamente limitado a su papel condicional.

Otra cosa es importante. El sello de lo hereditario no es dejado al Creador. Pues esto sería de nuevo un *deus ex machina*, una intervención de Dios en un proceso natural de devenir, que estaría en contradicción con el principio de Tomás de que Dios crea sin movimiento. El sello de lo hereditario debe ser más bien atribuido a nuevos principios creados por Dios. Sólo de esta manera se da una vinculación con el objeto final de la doctrina de la creación.