

# TEOLOGÍA DE LA EVOLUCIÓN (I): LA AUTOTRASCENDENCIA ACTIVA. KARL RAHNER, 1961

MANUEL G. DONCEL  
Universidad Autónoma de Barcelona

RESUMEN: Este artículo es el primero de una tríada en la que se presentarán tres intuiciones que creemos valiosas para elaborar hoy día una rica teología de la «creación en evolución» (las otras dos serán: 2. La llamada creativa trinitaria, según Karl Schmitz-Moormann, 1997, y 3. El Espíritu como fuente de novedad, según Denis Edwards, 2004). Quisiéramos entender, a nivel filosófico y teológico, esa «cosmo-bio-evolución» que es nuestra propia «mega-historia». Comenzamos hoy por preguntarnos cómo explicar el progreso evolutivo en que de la materia parece emerger la espiritualidad humana. Es un problema filosófico (¿puede de lo menos salir lo más?) y teológico (¿cómo concebir una acción creadora y respetuosa con la creación?). Para resolverlo creemos necesario apoyarnos en la intuición de Rahner de 1961, de la que recogemos con concisión didáctica el núcleo central de su documento fundamental de 1961 sobre la «autosuperación» o «autotrascendencia activa» en relación a la hominización. Buscamos a continuación el contexto y la fecha en que se elaboró originalmente esa intuición, analizando tres documentos de Rahner inmediatamente anteriores y relacionados con el fundamental, y deducimos que la intuición hubo de tener lugar prácticamente en 1960. Presentamos por fin algunos artículos poco posteriores al de Rahner 1961, que difundieron positivamente sus ideas centrales, así como algunos otros que las critican, y enumeramos algunas publicaciones ulteriores de Rahner que clarifican su pensamiento.

PALABRAS CLAVE: K. Rahner, hominización, autotrascendencia activa (o autosuperación), parentesco materia-espíritu, acción trascendental divina.

## *Theology of Evolution (I): Active Self-Transcendence. Karl Rahner, 1961*

ABSTRACT: This article is the first of three articles presenting three intuitions that we believe are valuable in elaborating today a rich theology of «creation in evolution». The other two succeeding articles are «The Trinitarian Creative Call According to Karl Schmitz-Moormann (1997)» and «The Spirit as Source of the New According to Denis Edwards (2004)». On the philosophical and theological level, we would like to understand this «cosmico-biological evolution» as our own «mega-history». We begin by asking how to explain the advance of evolution where human spirituality seems to emerge from matter. It is a problem that is philosophical (Can more come out of less?) and theological (How to understand creative action that is respectful of creation?). We believe that the resolution of the problem needs to be based on Rahner's 1961 intuition, from which we will get with didactic conciseness the central nucleus of his fundamental 1961 document about «self-overcoming» or «active self-transcendence» in relation to hominization. We will then look for the context and the date when the intuition was first elaborated by analyzing three of his documents that are immediately prior and related to the fundamental 1961 document, consequently deducing that the intuition practically occurred in 1960. Finally, we will present some articles dated a little after 1961. Some of these articles disseminated his central ideas, while others criticized them. We will also enumerate some later publications of Rahner that clarify this thought.

KEY WORDS: Karl Rahner, hominization, active self-transcendence (or self-overcoming), matter-spirit relationship, divine transcendental action.

## LA «AUTO-TRASCENDENCIA ACTIVA» APOYADA EN LA «ACCIÓN TRASCENDENTAL» DIVINA

El contexto de esta intuición de Karl Rahner viene dado por el problema concreto de la hominización según los nuevos datos y reflexiones paleontológicos de los años cincuenta, tras las indicaciones de la encíclica *Humani Generis* (1950) sobre la evolución biológica. Pero como veremos, la «historia cósmica» de los humanos está continuamente presente en esa intuición, a pesar de que el modelo del big-bang no madurará hasta final de los años sesenta. Según indicamos, presentaremos primero con simplicidad didáctica las ideas centrales con las que Rahner presenta su intuición, y a continuación el contexto más complejo de su génesis y su ulterior difusión.

## 1. LAS IDEAS CENTRALES DEL DOCUMENTO FUNDAMENTAL DE KARL RAHNER (1961)

La primera publicación en la que Karl Rahner expone esta temática, es su contribución «La hominización en cuanto cuestión teológica» a la obra *El problema de la hominización*, escrita en colaboración con el antropólogo jesuita Paul Overhage, y aparecida en 1961 como número extraordinario 12/13 de la reciente colección de «Quaestiones Disputatae»<sup>1</sup>. Esa contribución consta de tres partes. Las dos primeras se titulan «I. La doctrina del magisterio eclesiástico sobre la antropología en relación a la doctrina científica de la evolución» y «II. Las afirmaciones de las fuentes de la revelación sobre los orígenes del hombre», y pretenden crear un ambiente de paz entre teología y ciencias mediante un análisis valiente de los párrafos sobre la evolución en la encíclica de 1950 *Humani Generis* y mediante una interpretación etiológica de los primeros capítulos del Génesis. La que aquí nos interesa es la última, «III. Cuestiones filosófico-teológicas», y aún podemos prescindir de su cuarta y última sección que vuelve al Génesis, para relacionar en una exégesis etiológica valiente los relatos del paraíso y de los dones preternaturales con las concepciones científicas modernas. Nos hemos de centrar pues en los tres secciones ya clásicas: sobre espíritu y materia, sobre la problemática filosófica de la autorrealización y sobre «la creación del alma espiritual». A continuación nos limitaremos a presentar las ideas centrales de esas tres secciones (que en el original alemán ocupan 42 páginas), recomendando para una mejor intelección el texto mismo de Rahner en su original alemán o en su traducción española, o al menos una condensación española casi coetánea que nos servirá aquí de guía (en la que esas secciones ocupan 15 páginas)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Véase en la bibliografía RAHNER, 1961, y OVERHAGE & RAHNER, 1961.

<sup>2</sup> RAHNER, 1961, pp. 43-84, trad. esp. de 1973, pp. 47-79; condensadas en DONCEL, 1964, pp. 309-323.

SECCIÓN 1: *ESPÍRITU Y MATERIA*

El magisterio eclesial subraya que el espíritu es distinto de la materia y no puede derivarse de ella. Pero no pretende definir esos conceptos ni fijar el fundamento de esa inderivabilidad, ni profundizar en la inter-relación entre espíritu y materia.

a) *Definiciones e inderivabilidad*

*El concepto de espíritu* —contra lo que parece a primera vista y creen muchos científicos— es más inmediato a nuestro entendimiento que el de materia, y lo experimentamos implícitamente en la pregunta misma por su existencia, de forma que puede deducirse de ella explícitamente en una metafísica trascendental. (En ella se vería que toda pregunta —como todo juicio— presupone en el preguntante una dinámica hacia un horizonte ilimitado y absoluto, en contraste con el cual se objetiviza lo preguntado, y, al contradistinguirlo de sí mismo en ese proceso de objetivación, el preguntante libera su permanente subjetividad en un reflexivo retorno sobre sí mismo. Y precisamente el dinamismo de esa «trascendencia» sobre el horizonte del «ser-en-general» que posibilita esa «consciente permanencia-en-sí-mismo» es la característica del espíritu)<sup>3</sup>.

*El concepto de materia* en general es para esa metafísica una cuestión ulterior, a la que sólo puede respondernos a partir de su experiencia del espíritu. La materia aparece como lo cerrado a esa trascendencia sobre el-ser-en-general (y también como lo que —siendo común a cognoscente y conocido— posibilita el conocimiento receptivo de lo otro)<sup>4</sup>. Rahner aprovecha este contexto para mostrar lo insostenible del axioma del científico materialista: «Todo es materia». Pues dentro de ese sistema resulta indeclarable qué es la materia. El axioma materialista sólo tendría sentido como postulado eurístico que declara metafísicamente absurdo imaginar realidades absolutamente dispares y que puedan ser objeto del conocimiento humano. Tal axioma es exacto, pero solemos formularlo sustituyendo el término materia por ente o ser; y así no excluimos nuestro propio sujeto en cuanto cognoscente.

*La inderivabilidad* del espíritu respecto a la materia se sigue de esa prioridad lógica y ontológica de aquél respecto a ésta. Pero lo nuevo de esta sección y en lo que Rahner insiste como central para la problemática de la hominización es la relación dialéctica positiva de un cierto «parentesco» entre espíritu y materia. Eso es necesario para explicar el origen del ser humano uno y total, que por

<sup>3</sup> RAHNER, <sup>2</sup>1957, cap. 3, «Abstracción», especialmente pp. 173ss; trad. esp. pp. 170ss. O bien RAHNER, 1963, cap. 5, «El hombre como espíritu», pp. 71-88; trad. esp., pp. 73-91. El párrafo entre paréntesis y estas referencias entonces anacrónicas son mías. Rahner cita aquí vagamente: *Geist in Welt*.

<sup>4</sup> RAHNER, <sup>2</sup>1957, cap. 2, «La percepción», especialmente pp. 87 y 92; trad. esp., pp. 89 y 94s. O bien RAHNER, 1963, cap. 10, «El hombre como ser material», pp. 150-160; trad. esp., pp. 159-169. Lo añadido entre paréntesis es mío.

una parte es creado como «primigenio» e «inderivable» y por otro tiene una historia cósmica material.

b) *Parentesco entre espíritu y materia*

A la demostración de ese «parentesco» o «unidad» dedica Rahner más de seis páginas, esgrimiendo argumentos en una metafísica trascendental, en una metafísica tomista y en la teología cristiana.

*En una metafísica trascendental*, consideremos el conocimiento de algo material percibido por los sentidos —que es tradicionalmente considerado como el objeto proporcionado a nuestro entendimiento—. En el dinamismo de objetivación y liberación de la subjetividad espiritual antes indicado aparecen la materia y el espíritu como elementos de un mismo conocimiento, y por consiguiente no pueden ser absolutamente dispares. Están relacionados lo primero porque no pueden ser conocidos sin que ese conocimiento los reúna bajo ciertos principios formales comunes. Y sobre todo porque todo conocer presupone como condición de posibilidad una auténtica comunicación entre realidad y conocimiento. (El ser es «ser-cabe-sí» y, propiamente, auto-presencia consciente.) Y en el conocimiento inmediato, el conocer mismo consiste en una comunicación del objeto mediante un proceso ontológico, mediante una configuración real-ontológica del objeto por el conocimiento. Pues bien, para que todo esto sea posible ha de darse un íntimo parentesco entre cognoscente espiritual y conocido material. Y no se arguya que es la percepción sensible y no el espíritu humano la que capta primariamente ese objeto. Pues el mero hecho de reconocer esa sensibilidad consciente y material nos concede ya básicamente el parentesco buscado. Y esa sensibilidad humana ha de mirarse sólo como la condición de posibilidad del conocimiento espiritual, que crea el espíritu al distanciarse de sí para retornar sobre sí. Lo cual confirma de nuevo el parentesco de espíritu y materia.

*En una metafísica tomista* —según su principio de la limitación del acto— lo material se ha considerado siempre como el ente «limitado», cuya limitación viene dada por «la materia prima» (la cual de por sí no es ninguna actualidad, sino pura negatividad real), y cuyo ser en cuanto tal —prescindiendo de esa limitación— es el mismo ser que significa actualidad, espíritu, autoconciencia. Es, pues, falso que en la filosofía tradicional cristiana sólo se haya elaborado la diferencia entre espíritu y materia, y se haya descuidado el íntimo parentesco ontológico que existe entre ambos, como diversos grados, «densidades» o limitaciones de ser. Más bien, en esa metafísica podemos definir *el espíritu* finito como participación de aquella realidad que presta a lo material su positividad (participación del «ser»), y *lo material* como ese mismo espíritu (que es ser, actualidad) limitado, diríamos «congelado». Por supuesto, esa limitación es de carácter metafísico, está puesta por la causalidad trascendente de Dios en la esencia misma del ente material, y marca radicalmente toda su actividad (lo material nunca podrá por sí mismo liberarse de esa limitación para saltar a la «noosfera»). Pero esa limitación de lo material puede ciertamente suprimirse en el espí-

ritu, concretamente en el espíritu humano (el cual penetra en la materialidad de tal manera, que la distingue de sí y la asume en sí mismo como un momento de su propia espiritualización, de su retorno sobre sí mismo). Y lo que éste espíritu libera de esa limitación negativa es la realidad espiritual de lo material, que no es «cierta cosa» reconocible en su objetividad indiferente al espíritu, sino un momento del espíritu y su misma plenitud óptica.

Rahner nota que en este contexto de metafísica tomista la definición del *Concilio de Vienne* (1311-1312, Denz. 480s) ha de interpretarse: el «alma intelectual» es por sí misma verdadera forma y acto de la «materia prima». De ello deduce, según el razonamiento anterior, que el alma espiritual actúa como forma del cuerpo realizándose como espíritu, y que la corporalidad humana no es algo indiferente al espíritu, sino un momento limitado de la realización del espíritu mismo. Y lo mismo cabe afirmar de todos los demás cuerpos, que podemos considerar como mero «mundo-ambiente», como prolongación de la corporalidad del espíritu.

*En la teología cristiana* Rahner argumenta el parentesco espíritu-materia en relación a la creación del mundo, su consumación escatológica y la encarnación del Verbo. Pero indiquemos previamente su tesis de que la teología no nos obliga a admitir dentro del «mundo» realidades puramente espirituales<sup>5</sup>. Pues *Dios* es trascendente al mundo y, siendo fundamento inmediato de espíritu y materia, ha de considerarse Espíritu infinito, por analogía con lo que creemos más perfecto. Y *los ángeles*, según el dogma cristiano, son «incorpóreos» (no tienen localización mundana de su existencia y su historia), pero esto no significa que no tengan una relación ontológica y dinámica con el conjunto del mundo material, según su concepto bíblico de «principios del mundo».

*En la creación del mundo*, la materia según todo su ser procede del Espíritu creador, y adquiere así una profunda relación óptica con Él (sin que sea ningún flujo panteístico de Él). Por otra parte esa materia es creada en orden al espíritu finito, pues un mundo sólo material carecería de sentido; por lo que la materia desde su creación es un momento hacia el espíritu.

*En la consumación escatológica del mundo*, lo material (transformado) permanece formalmente en el mundo; pero su consumación depende de la historia del espíritu y su libertad, por lo que ha de coincidir con la consumación del espíritu creado como tal. Así que, frente a la concepción platónica, en la concepción cristiana el espíritu busca y encuentra su propia consumación gloriosa en la consumación de lo material. Esto supone que en su esencia espíritu y materia no son magnitudes extrañas y dispares.

*Y en la encarnación del Verbo* se ve esto aún con mayor claridad. Una profundización filosófica que no quiera caer en mitologismo habría de preguntarse por qué el Verbo infinito, al entrar en la esfera de lo finito y manifestar su propia esencia, se hace material y conserva eternamente esa materialidad en la

---

<sup>5</sup> Rahner menciona aquí esta tesis, que expuso antes en el contexto del diálogo con el científico materialista.

consumación escatológica de esta manifestación. No basta decir que el Verbo ha «asumido» esas realidades tal como eran. Ha de pensarse más bien la idea agustiniana de que la «creación» de eso asumido es un momento hacia la auto-expresión del Verbo en la dimensión de lo finito y de lo otro. Y entonces la materia —lo asumido y escatológicamente conservado— ha de considerarse como manifestación del Verbo. Así que la materia está en su origen emparentada con el espíritu, es un momento (libre pero real) del Verbo eterno.

No pretendemos con todo esto «espiritualizar» idealísticamente la materia, lo que equivaldría a «materializar» el espíritu. Sólo pretendemos mostrar que el cristianismo desde sus momentos más esenciales permite y aun exige esa idea del parentesco y referencia mutua entre espíritu y materia.

## SECCIÓN 2: *SOBRE LA PROBLEMÁTICA FILOSÓFICA DE LA AUTORREALIZACIÓN*

### a) *El problema*

Para Rahner se plantea al contrastar la evolución humana con el dogma católico de la creación inmediata del *alma* espiritual. Como indica la encíclica *Humani generis* (1950, Denz. 2327), ese dogma no interfiere con un evolucionismo moderado «en cuanto investiga sobre el origen del *cuerpo* humano». Pero esta distinción cómoda y fundada en la realidad del hombre y en la metodología de las ciencias biológicas no resuelve completamente el problema. Presenta a continuación la dificultad desde la unidad esencial del hombre y desde la intervención intramundana de Dios, y aun la ilustra con el problema análogo de la generación humana ordinaria.

*Desde la unidad esencial del hombre*, que como acabamos de ver es también dogma católico (Denz. 480s), no es lícito desintegrar platónicamente al hombre en dos «cosas» diversas: el alma, de cuyo origen nos habla la fe, y el cuerpo, sobre cuya formación investiga la ciencia. La creación del alma implica consecuencias sobre el cuerpo y su formación, y la evolución del cuerpo es una etapa de la «prehistoria» del alma. Es verdadera prehistoria, en cuanto la realización de esa alma individual depende de la realidad del cuerpo y aun de su ambiente cósmico (la actualidad concreta de la forma es codeterminada por la causa material). Pero esa prehistoria plantea el problema: ¿cómo puede dirigirse evolutivamente esa materia a un término que es incapaz de producir por sí misma? No basta decir que Dios orienta esa evolución hacia el punto en que Él determina crear el alma, por dos razones: porque ese punto aparece como estadio maduro (como «causa material» proporcionada) para la creación del principio espiritual, y porque resulta absurdo concebir esa orientación divina como una serie de medidas que va tomando Dios para ir «empujando desde fuera» esa evolución. Esa orientación ha de concebirse como algo intrínseco, y afirmarse que la realidad material al evolucionar se dirige a algo que le supera esencialmente. La evolución es autosuperación.

*La intervención intramundana de Dios* ha de pensarse desde una metafísica auténtica. En ella, Dios es el fundamento «trascendental» de toda realidad en su ser y en su actuar, pero no algo «categorial» que nos sale al encuentro, mezclado entre las demás cosas del mundo. Al popularizar la demostración de la existencia de Dios, se le presenta a veces como el primer eslabón de una cadena causal: un eslabón entre los otros, del que sólo el segundo parece depender inmediatamente; pero en auténtica metafísica Dios es el Ser igualmente inmediato a todos los entes como condición de posibilidad de todos ellos. Esta actividad trascendental de Dios es implícitamente coafirmada como fundamento de cada realidad que experimentamos y afirmamos, por más que no aparezca nunca como objeto temático a nuestra experiencia. Esa concepción es común en la filosofía cristiana desde Tomás de Aquino y su doctrina de la «causa primera» y las «causas segundas». Y las ciencias —no por contradecir esa filosofía teísta, sino a partir de ella— han elaborado su principio metodológico: un fenómeno de experiencia queda explicado en cuanto se enlace casualmente con otro o ya experimentado o supuesto y experimentalmente buscado. El recurso a Dios como «explicación» no cabe en la metodología de ninguna ciencia (aunque quepa en una experiencia humana global, del tipo de la historia salvífica, por ejemplo al reconocer un milagro). Ahora bien, aquella distinción cómoda entre evolución del cuerpo y creación del alma parece introducir en el momento de la hominización un impulso «categorial» intramundano de la omnipotencia creadora. ¿Es eso necesario? Porque implica serias dificultades metafísicas, teológicas y científicas.

*Las dificultades metafísicas* provienen de introducir a Dios en la cadena cerrada de causas segundas, haciéndole intervenir demiúrgicamente «en el» mundo en vez de mantener creativamente «al» mundo. *Las dificultades teológicas* provienen de convertir la sobriedad profana de la naturaleza y su historia en un suceso maravilloso, un verdadero milagro, y ponerla así al nivel de la historia salvífica, caracterizada por ese contacto personal de la inmediatez divina. *Y las dificultades científicas* provienen de que para su metodología eso constituye un escándalo a evitar con todo empeño. Y con razón, pues la causalidad divina, por ser tal, está siempre representada en su acción natural intramundana por una causa creada, que es la que le toca describir a las ciencias (que a la pregunta «¿por qué relampaguea?» no puede responderse «porque Dios crea el relámpago»).

*El problema análogo de la generación humana* refuerza nuestro problema, haciendo notar que ese presunto escándalo se realizaría todos los días en la creación del alma humana de cada individuo humano que viene a la existencia. Podemos tratar conjuntamente ambos casos, pues la realización del principio espiritual del primer hombre y de cada hombre actual son procesos enlazados que mutuamente se interpretan. A primera vista su diferencia es enorme: pues en el primer caso se produce un hombre a partir de organismos animales y en el segundo de seres biológicos de su misma esencia humana. Pero es discutible si lo que los padres humanos proporcionan biológicamente en la generación no podría proporcionarse también fuera de un organismo humano (por ejemplo, en un

organismo animal bajo ciertas condiciones). Y en la concepción medieval, revitalizada hoy en ciertos ambientes, de que el alma espiritual comienza a existir en un cierto estadio del desarrollo embrional, durante los estadios biológicos anteriores tendríamos algo que no puede considerarse un simple fragmento del organismo materno, y no constituye todavía un ser humano (ni tiene la potencia inmediata para la animación). Sería, como en el caso de la hominización, un organismo biológico no humano que se dirige a un estadio capaz de recibir un alma espiritual.

*El planteamiento de nuestro problema para ambos casos* puede formularse así: la creación del alma humana a los comienzos de la humanidad y al principio de cada vida individual, tal como la concibe la filosofía tradicional cristiana y el dogma católico, ¿es un caso singular extraordinario que escapa a la doctrina general de las relaciones entre causa primera y causas segundas, o cabe incluirla también dentro de esta doctrina? ¿es necesario concebir esa creación como una acción categorial divina o puede explicarse mediante una acción trascendental?

#### b) *Planteamientos de la filosofía y teología escolásticas*

Se relacionan con el concepto tradicional de la «eductio e potentia materiae» y los del «concursum simultaneum» y la «praemotio physica».

*El concepto tradicional de la «eductio e potentia materiae»* («edución [de la forma] a partir de la potencia de la materia») es introducido por el siguiente postulado escolástico: un principio óntico substancialmente nuevo (una forma substancial) debe ser producido eficientemente por un ente finito (un agente) en la potencia dada de antemano (materia).

Es discutible dónde se producen de hecho esas formas sustanciales nuevas, especialmente en el reino inorgánico. Para demostrarlas en el reino orgánico infra-humano, se requiere filosóficamente un cierto «vitalismo» rectamente entendido, y la convicción de que en la producción de un nuevo viviente no se da ni una creación (como la del alma humana), ni una simple extensión de la función formal del principio vital a un nuevo núcleo espacio-temporal (un solo principio informaría todos los «individuos» de la especie, y la reproducción equivaldría a una asimilación). Esta producción supone un verdadero crecimiento óntico («per-fección»), y no un mero «hacerse otra cosa» ónticamente equivalente a la cesada («alter-fección»), por más que ésta última late en la concepción de los científicos, inspirada por los «estados de movimiento» de un sistema físico, equivalentes e intercambiables según la formulación matemática.

En esa producción perfectiva preguntamos: ¿puede ser la potencia activa del agente finito «causa suficiente» de ese crecimiento del ser? No cabe responder que el plus de ser tiene su explicación en la potencia pasiva de la causa material, y esto por dos razones: porque toda producción transeúnte ha de mirarse como modo deficiente de un autoperfeccionamiento inmanente<sup>6</sup>, y porque agen-

<sup>6</sup> Sobre la reducción de toda causalidad a la inmanente (de lo eficiente a lo material-formal), véase RAHNER, <sup>2</sup>1957, pp. 356-366; trad. esp., pp. 340-350.



te y causa material finitos tampoco explican adecuadamente ese crecimiento de ser. Así que quien no admita que en sentido óntico de lo menos puede salir lo más no tendrá más remedio que introducir la causalidad divina. Pero esta causalidad divina no podrá introducirse como anillo intermedio entre el agente finito y el crecimiento de ser, pues se pondría en peligro la auténtica causalidad finita, y se recaería en las dificultades de la intervención intramundana de Dios indicadas en 2.a). Ni basta tampoco explicar esa causalidad divina a modo de conservación del agente, o de un concurso que únicamente prolongase esa conservación a la dimensión del acto. Ese fundamento óntico absoluto ha de aparecer como un momento del agente finito que en tanto le pertenece como le trasciende; no como un momento constitutivo interior de su «naturaleza», sino como fundamento de la causa precisamente en cuanto al causar trasciende su naturaleza.

*Los conceptos tradicionales del «concurso simultaneus» y la «praemotio physica»* («concurso simultáneo» y «premotivación física») fueron defendidos por molinistas y tomistas respectivamente en la dura disputa escolástica del siglo xvi sobre la esencia del concurso físico inmediato de Dios con el agente creado, introducido entre otros motivos para que la actualización de éste no constituyera una creación de la nada. Si se concibe tal concurso como una simple fundamentación del acto del ente finito en la omnipotencia creadora, resulta una aplicación de la doctrina de la conservación. Pero tal concurso simultáneo no parece explicar el realizarse en cuanto tal (el tránsito perfectivo de la potencia al acto), ni siquiera suponiendo que la omnipotencia creadora se dirige «terminativamente» a ese acto, pues esto explicaría el plus óntico pero no el que sea acto del ente finito, no sólo en cuanto «recibido en él», sino también en cuanto «puesto por él». Para aclarar esto último hemos de explicar cómo esa causalidad divina pertenece a la «constitución» de la misma causalidad finita, sin convertirse en momento esencial de su misma naturaleza.

Esto es lo que se pretendía al introducir la premoción física y colocar en ella la esencia del concurso (como «concurso antecedente»). En esta concepción la omnipotencia divina, sin convertirse en momento esencial intrínseco al agente, cofundamenta la posibilidad del agente en orden a la acción misma, que aparece así como autosuperación de la creatura, como crecimiento de ser producido *en y por* el agente finito. Pero esta concepción resulta infiel a sí misma, al concebir la premoción física como demasiado estática y objetivizada, y sobre todo demasiado distanciada tanto de Dios como del acto de la creatura. Si la premoción es distinta del acto, esa potencia premovida, al recibir el acto, o crece ónticamente (con lo que recaemos en la misma dificultad), o no (y entonces no se ve qué pueda significar ese acto mismo). Y si la premoción es algo creado, no se ve por qué, después de introducir a Dios donde es metafísicamente necesario para completar la causalidad finita, le sustituimos luego en esa función por un representante finito. Volvemos a introducir así la causalidad divina como categorial e intramundana, como anillo intermedio entre el agente y el crecimiento de ser.

Hemos de admitir, pues, que la causalidad divina pertenece a «la constitución» de la causa finita en cuanto agente *in actu*, pero no es un momento intrínseco a su esencia concreta. En esta formulación dialéctica, la afirmación aclara que la causa finita puede superarse en un efecto «puesto por ella», y la negación que este efecto es verdadera «superación», algo que, por no pertenecer a su naturaleza, le trasciende.

Falta demostrar que ese concepto de causa creada así ligado a la causalidad divina es un concepto válido, y no una construcción contradictoria de nuestro pensamiento acorralado. Pero antes hemos de buscar el lugar donde pueda demostrarse la validez y necesidad de ese concepto.

c) *Lugar de donde brota el concepto de causalidad en una metafísica trascendental*

Partimos de dos postulados (básicos en la metafísica de Rahner)<sup>7</sup> sobre el método trascendental y sobre la identificación onto-lógica.

*Postulado del método trascendental:* Todo concepto auténticamente ontológico ha de probarse válido mediante una deducción trascendental, es decir, mostrando que su validez es un presupuesto necesario implícitamente afirmado en el mero preguntar por (o dudar de) el concepto mismo.

*Postulado de la identificación onto-lógica («el ser es ser-cabe-sí»):* El prototipo de ente y de sus atributos fundamentales es el ente cognoscente y su perfeccionamiento y autoposesión cognoscitivos. No hemos de concebir ese perfeccionamiento como meramente intencional y opuesto a lo óptico, sino que el acontecer verdaderamente óptico y real es ese acontecer espiritual en cuanto tal (hay también entes físicos que se autoperfeccionan sin autopresencia cognoscitiva, pero no son prototipo sino modo deficiente de la realidad óptica).

De esos dos postulados se sigue que el concepto originario de causalidad hemos de buscarlo en los presupuestos trascendentales necesariamente implicados en el realizarse de nuestro espíritu por la actividad de su conocer. La deducción trascendental de todos esos presupuestos constituiría a la vez una metafísica del conocimiento y del ser. En particular, el conocimiento indicativo (que contradistingue de sí a lo percibido constituyéndolo en objeto, y consiguientemente retorna conscientemente sobre sí mismo constituyéndose en sujeto) aparecería que tiene como condición de posibilidad una anticipante «trascendencia» sobre el «ser-en-general» («Sein überhaupt») y por consiguiente también sobre el Ser absoluto (Dios). Esta trascendencia no constituye un conocimiento, como eso sobre-que trasciende tampoco constituye un objeto (al modo de los ontologistas), sino que son una «anticipación» («Vorgriff») del conocer y un «horizonte» de los objetos posibles, condiciones de posibilidad de todo conocimiento objetivo<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> RAHNER, 1957, pp. 71ss, 81ss; trad. esp., pp. 73ss, 83ss. O bien RAHNER, 1963, pp. 47ss; trad. esp., pp. 47ss.

<sup>8</sup> En la nota 3 citamos ya los pasajes en que Rahner desarrolla este análisis del juicio.

Lo que nos interesa aquí es analizar el papel que ese «horizonte», ese «sobre-qué» de la trascendencia, desempeña en el proceso del conocer. Se descubren tres aspectos:

*Ese horizonte es intrínseco al movimiento cognoscitivo.* Es un momento esencial de todo conocimiento espiritual, sin el cual no puede entenderse la esencia del espíritu y su realizarse. Está dentro del proceso de trascendencia como horizonte, como meta, pero como meta que soporta el movimiento.

*Ese horizonte supera el movimiento.* Pertenece al movimiento en cuanto está por encima de él, no es alcanzado por él, al quedar fuera del pluralismo de los objetos concretos del conocimiento. Nótese la relación dialéctica entre esos dos aspectos: ese horizonte en tanto es momento constitutivo interior al movimiento, en cuanto al superarlo lo excluye por no ser movimiento de sí mismo. Y no imaginemos idealísticamente ese movimiento como un momento del horizonte mismo (del Espíritu absoluto), ni este horizonte como una meta externa al movimiento. Si no queremos mutilar el fenómeno, no podemos desvirtuar esa dialéctica de un horizonte «dentro» y «por encima» del movimiento.

*Ese horizonte es lo que mueve.* No es sólo meta a la que se dirige el movimiento, sino su «fundamento» causal, que lo atrae, lo pone en marcha y lo soporta. Este dato primitivo onto-lógico no podemos debilitarlo ónticamente, atribuyendo al sujeto espiritual una tendencia interna que explique el movimiento y reduciendo el horizonte a una mera meta externa indiferente al movimiento. Cierto que el sujeto no es de suyo inactivo, pero el horizonte es insustituible en su papel de fundamento inmediato de la trascendencia. Ésta no puede concebirse como un movimiento puesto en marcha por un objeto conocido en cuanto tal (como causa final), pues no se trata todavía de ningún objeto, sino de la condición de posibilidad de todo conocimiento objetivo. Y explicar la atracción que pone en marcha mediante una fuerza inconsciente del sujeto sería explicar lo conocido y comprensible en sí mismo (pues aquí más que nunca coinciden fenómeno y realidad) mediante algo desconocido y menos comprensible (lo onto-lógico comprensible en su autopresencia misma, mediante algo puramente óntico). No queda, pues, más remedio que aceptar ese horizonte como lo que mueve el movimiento del espíritu.

Ese análisis del «horizonte» o «sobre-qué» de la trascendencia nos lo presenta, pues, como la causa («Ur-sache») que fundamenta al espíritu en su movimiento trascendental. Él es quien, como horizonte de la trascendencia, posibilita la captación del «ser» que se ofrece, y quien, al permanecer como inabarcable por encima del espíritu, pone causalmente en movimiento esa autosuperante trascendencia del sujeto finito. En esa originaria experiencia trascendental es donde hemos de buscar lo que significa causa y acción. Pues toda pregunta por otra causalidad acontece en ese movimiento del espíritu, y toda duda sobre ese movimiento es a su vez un movimiento de esos y afirma implícitamente lo que duda. Y toda otra clase de causalidad activa (ontológicamente comprendida) sólo puede conocerse como modo deficiente de esa causalidad.

d) *Principios ontológicos sobre el concepto de realización causal activa*

Del anterior planteamiento trascendental resultan claros los tres principios siguientes, que describen la «autosuperación» o «trascendencia activa»:

*El realizarse es auto«superación».* Tradicionalmente se concibe el realizar causal como una replicación de la perfección del agente en el efecto, con lo que parece solucionado el problema metafísico, ya que el agente sólo hace lo mismo que es y el efecto resulta tan inteligible como el agente. (Cabría preguntar: ¿cómo se explica esa reproducción, ese producir de nuevo lo mismo, que como nuevo rebasa el agente?) Pero desde nuestro planteamiento esa concepción tradicional ha de declararse simplemente falsa: Realizar no es replicarse, sino excederse a sí mismo. Es aquella autotrascendencia en que el agente partiendo de lo inferior se autosupera. (Nótese la profunda inmanencia que, como prototipo de realización, se verifica en la trascendencia del espíritu sobre el ser-en-general: Es el sujeto mismo quien recibe el efecto como determinación que lo constituye)<sup>9</sup>.

*El realizarse es «auto»superación.* Esta superación perfectiva no es determinación pasivamente recibida por el sujeto, no es un ser-perfeccionado por el Ser absoluto, porque Éste de tal forma es fundamento primigenio de ese automovimiento, que constituye un momento interno del movimiento mismo. Pero tampoco se trata de un realizarse del Ser absoluto, porque Éste, como momento interno al movimiento, permanece al mismo tiempo libre e inalcanzado, por encima del movimiento. Mueve sin ser movido. Así que el movimiento causal, siendo superación, es perfecto «auto»movimiento. Y así ocurre esencialmente en toda causalidad finita, la cual es verdadera causalidad en virtud del Ser que todo lo gobierna desde dentro y desde encima.

Estos dos principios nos permiten afirmar sin miedo (aunque con las precisiones del tercero que damos a continuación): «Un ente finito puede producir más de lo que es». Al negar eso, sólo puede pretenderse dejar bien claro que tal autosuperación no puede darse más que —valga la palabra— en un «autodescenso» del Ser absoluto.

*La autosuperación tiene sus límites.* Comencemos diciendo en general que *la esencia* del ente que se autosupera no puede ser el *límite rígido* de lo realizable en esa autosuperación. Pues esa misma esencia, como potencia limitada, nos señala posibilidades aún no realizadas que necesitan serlo, pero constituye también una cierta *ley limitativa* de lo que a partir de ella puede realizarse inmediatamente. Nuestro concepto de autorrealización no da carta blanca al agente finito para que de cualquier cosa pueda salir inmediatamente cualquier cosa en ese proceso de autosuperación. Como tampoco la absoluta trascendencia sobre el ser-en-general permite al espíritu finito conocer en cada momento cualquier cosa, sino que el material de conocimiento aposteriórico dado en cada momento es la norma de lo que puede conocer inmediatamente.

<sup>9</sup> En la nota 6 citamos ya el pasaje en que Rahner reduce toda causalidad a la inmanente.

Digamos en especial sobre la autosuperación dentro del reino infra-espiritual, que —por no darse en él ontológicamente la abertura al ser-en-general— la autosuperación constituye en sentido propio una superación esencial. (El espíritu humano, en cambio, puede autosuperarse —por ejemplo, en la elevación por la gracia— sin perder su esencia.) Pero esta autosuperación esencial es bien posible. Esto resulta más comprensible desde una metafísica tomista, según la cual las diversas esencias se dan como diversos grados de limitación del ser. La esencia inferior no se contrapone a otra superior en lo que tiene de positivo, sino en su limitación más angosta. Por tanto, si en su realización se autosupera esencialmente, esto no significa la producción de un ente completamente distinto, de esencia absolutamente extraña («generatio aequivoca»). Más bien, el nuevo ente podrá conservar en sí las realidades positivas de la antigua esencia (por ejemplo, la esencia humana conserva perfecciones de entes inferiores). El punto de partida es ley apriórica limitativa de lo inmediatamente realizable. No se excluye la cuestión del orden exacto de las sucesivas etapas evolutivas, pero es algo que sólo puede determinarse a posteriori y con gran dificultad. El concepto de autosuperación exige cierta discontinuidad, que la ley limitativa de la esencia finita no permite demasiado grande. (Esto equivale al postulado eurístico que busca «saltos» lo más pequeños y transiciones lo más suaves posibles, sin pretender con eso dar una «explicación» de la evolución progresiva.) Así que donde una de esas autotranscendencias no resulte inmediatamente observable —como en la hominización— nos enfrentaremos con el dilema metodológico de aceptar ciertamente «saltos» incluso a una esencia metafísica nueva, y buscar siempre nuevos «eslabones intermedios» que hagan más suaves las transiciones.

### SECCIÓN 3: *SOBRE «LA CREACIÓN DEL ALMA ESPIRITUAL»*

Si es cierto lo dicho en la sección 2 sobre el concepto de autorrealización, y si recordamos lo brevemente indicado en la sección 1 sobre la unidad de espíritu y materia a pesar de su diferencia esencial, ha de afirmarse sin rodeos que ese concepto de autosuperación puede aplicarse también a nuestro caso de la evolución de lo material hacia el espíritu. Pues si realizarse es realmente autotranscenderse, a veces incluso hacia una *esencia nueva*, aunque sólo en virtud de la dinámica del Ser absoluto (lo que, repetimos, no quita que se trate de verdadera *autotranscendencia*), y si materia y espíritu no son simplemente dos magnitudes dispares, sino que materia es en cierto modo *espíritu congelado*, cuyo único sentido es posibilitar el verdadero espíritu, no resulta ningún concepto irrealizable la evolución de la materia al espíritu. Además, si es que se da un autosuperarse del reino material bajo la acción del Ser absoluto (que es espíritu), sólo puede darse esa evolución en dirección al espíritu.

Por lo demás, el concepto que acabamos de declarar realizable no es del todo ajeno a la tradición cristiana y eclesíastica. Ya Sto. Tomás habla de que «Ultimus... generationis totius gradus est anima humana, et in hanc tendit materia

sicut in ultimam formam... homo enim est finis totius generationis»<sup>10</sup>. Pero además, en toda la tradición se declara que la acción de los padres en la generación, aunque sea puramente biológica, está dirigida al hombre entero: los padres generan el hombre. Y quien tome esa afirmación realmente en serio, implícitamente declara legítimo el concepto general aquí desarrollado. El que «Dios cree inmediatamente el alma del hombre» no contradice, sino precisa la afirmación de que «los padres engendran al hombre entero». Indica que esta generación pertenece a esa clase de causalidad creada en que el agente sobrepasa esencialmente, en virtud de la causalidad divina, los límites fijados en su esencia.

El hecho de que el magisterio eclesiástico declare la creación del alma humana, y nada determine sobre el origen, por ejemplo, de otras formas materiales que aparecen en la historia evolutiva de la naturaleza, no excluye que el término «creación» que aquí se emplea para caracterizar la acción divina, no pudiese emplearse análogamente en otros casos. Desde el punto de vista teológico una atención especial al caso del alma humana estaría plenamente justificada. Pero, por supuesto, aunque esa acción trascendental fuese *en sí*, «específicamente» análoga para ambos casos, *terminativamente* es «eminente singular» en el caso del alma humana, por dar origen a un ente *espiritual*, con superioridad e independencia sobre toda materia. El caso es además singular por dar origen a un ente absolutamente *individual* en su espiritual irrepitibilidad<sup>11</sup>. Lo cual tiene un sentido: cuanto más se asciende en la escala del realizarse, tanto más se alcanza lo absolutamente permanente e irrepitible.

La «creación del alma» concebida así como un caso más (aunque eminentemente singular) de realización autosuperante, pierde todo el aspecto escandaloso de «irrupción divina en el mundo» milagrosa y categorial. Esa acción de Dios no es categorial, porque nada produce que no produzcan las causas segundas, no actúa «junto a», sino «en» la acción misma autosuperante del agente finito. La trascendentalidad de la acción de Dios en el mundo no ha de concebirse como un mero soportar estáticamente el mundo, sino como un fundamentarlo en su realizarse autosuperante. Y aunque estas autosuperaciones se den necesariamente en puntos espacio-temporales de la historia, esto no significa que la acción divina que las posibilita esté como tal categorialmente localizada en ellos.

## 2. EL CONTEXTO Y LA GÉNESIS DE ESTA INTUICIÓN DE RAHNER (1958-1960)

Esas son las ideas centrales publicadas por Rahner en su documento fundamental de la Quaestio Disputata 12/13, con «Imprimi potest» de Viena del

<sup>10</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentes*, III, 22: «El último... grado de toda virtud generativa es el alma humana, y hacia ella tiende la materia como hacia la última forma..., pues el ser humano es el fin de toda virtud generativa».

<sup>11</sup> Rahner piensa aquí en aquella concepción del principio vital infrapersonal extendido a toda una especie, concepción que a Rahner no disgusta e insinuamos ya la sección 2.b).

11 de enero de 1961 (presumiblemente para el texto de Rahner; distinto del de Colonia muy anterior: 16 de marzo de 1960, presumiblemente para el texto de Overhage).

Mi opinión es que el núcleo positivo de esas ideas, como solución del problema, es en la mente de Rahner muy reciente, digamos de 1960. El claro argumento que vamos a desarrollar a continuación es que Rahner en sus exposiciones de finales de 1958 y de 1959 veía claramente el problema y sus dificultades metafísico-teológicas, sin poder responder a ellas.

*Tres son las fuentes impresas* que descubrimos, precedentes a este trabajo, que demuestran la recuperación de su interés por un tema que parecía haber abandonado en 1954 con sus «Consideraciones teológicas sobre el monogenismo»<sup>12</sup>. La primera nos la da a conocer Rahner, al final de su breve prólogo a la *Quaestio Disputata 12/13*, como un «informe que presentamos en 1958 durante una asamblea de teólogos y científicos, informe que ha visto ya la luz pública». Se trata de su ponencia «Antropología teológica y doctrina de la evolución moderna», pronunciada el penúltimo día de las segundas jornadas del Instituto de la Görres Gesellschaft sobre *La explicación evolutiva de la corporalidad humana* (14-18 de octubre de 1958, en Feldafing, junto al lago Stanberger, al sur de Munich)<sup>13</sup>. La segunda fuente es motivada por la anterior colaboración de Rahner con Overhage y su interés por introducirle en la colección «Quaestiones Disputatae», en la que le facilita publicar dos años antes la *Quaestio Disputata 7, Sobre el fenotipo del primer hombre*, presentándola el propio Rahner con un largo prólogo: «La pregunta sobre el fenotipo del hombre como Quaestio disputata de la teología»<sup>14</sup>. La tercera fuente son sus intervenciones sobre el tema de la unidad del ser humano durante el diálogo que siguió a la ponencia de Norbert Luyten sobre «El problema alma-cuerpo desde un punto de vista filosófico» en las terceras jornadas de ese mismo Instituto sobre *Espíritu y cuerpo en la existencia humana* (29 de septiembre-3 de octubre de 1959, también en Feldafing)<sup>15</sup>.

Su ponencia del 17 de octubre de 1958 es el de redacción más antiguo de esos tres documentos. Es un amplio texto (35 páginas densas) concebido con sólo dos partes, que coinciden prácticamente con las dos primeras partes del documento fundamental de 1961: «I. La doctrina del magisterio eclesiástico sobre la antropología en relación a la doctrina científica de la evolución», y «II. Las afirmaciones de las fuentes de la revelación sobre los orígenes del hombre»<sup>16</sup>. Pero

<sup>12</sup> RAHNER, 1954.

<sup>13</sup> RAHNER, 1960 (citado como ya publicado en RAHNER, 1961).

<sup>14</sup> RAHNER, 1959, con «Imprimi potest» de 12 de diciembre de 1958, y, por tanto, redacción anterior a esa fecha.

<sup>15</sup> LUYTEN, 1961.

<sup>16</sup> Esta ponencia de 1958, RAHNER, 1960, contiene: pp. 180-181, la introducción del documento de 1961 (excepto el párrafo 3, que introduce la tercera parte); pp. 181-190, la primera parte del documento, con los tres párrafos de la sección A (el 2.º y 3.º incompletos) y los siete párrafos de la sección B (el 3.º y 5.º incompletos); pp. 204-210, la segunda parte del documento (sin más título que «II», pero con los mismos subtítulos de las cinco secciones).

falta prácticamente entera la última parte de nuestro documento: «III. Cuestiones teológico-filosóficas», cuyas secciones 1-3 acabamos de presentar en sus ideas centrales, por considerar que son las importantes para nuestro tema<sup>17</sup>. De todas maneras, lo central de la sección 1 está allí bien indicado. Lo central de su apartado a), «Sobre la diferencia entre espíritu y materia» —definición trascendental de ambos, e inderivabilidad del primero respecto a la segunda— se encuentra en la ponencia de 1958 incluso con las mismas palabras; falta sólo el diálogo con el científico materialista sobre su principio «todo es materia»<sup>18</sup>. Las ideas fundamentales del apartado b), «Sobre la unión entre espíritu y materia», es cierto que no están allí tratadas ni sistemática ni teológicamente. Pero se indica claramente: que en una metafísica tomista, lo material y el espíritu no pueden ser «magnitudes totalmente diversas», sino que lo material «como “ser” tiene un verdadero parentesco con el espíritu»; y que en la deducción trascendental del espíritu humano, éste al auto-recuperarse después de perderse en la alteridad de la materia, hace ver su «insuperable relación fundamental» con ella<sup>19</sup>. Lo que allí falta es la articulación del concepto de «autosuperación», central en las secciones 2 y 3.

El comienzo de la sección 2, «Sobre el concepto de “autorrealización”», apartado a), «El problema», se encuentra también literalmente en la ponencia de 1958: tanto la distinción cómoda propuesta en la *Humani generis* entre alma espiritual inmediatamente creada y el cuerpo humano biológicamente evolucionado, como la dificultad que surge desde la unidad esencial del hombre, y obliga a reconocer que el alma, a pesar de ser inmediatamente creada, tiene en la evolución del cuerpo una etapa de su verdadera «prehistoria»<sup>20</sup>. Hasta ahí llega el párrafo redactado en 1958. Falta en él totalmente la continuación de 1961, que plantea el problema de esa verdadera prehistoria material dirigida a algo inasequible para ella, y a donde es inconcebible la oriente Dios, «empujando desde fuera» la evolución; y adelanta la solución de que esa orientación ha de ser intrínseca, y ha de reconocerse que la evolución se dirige a algo que la supera esencialmente, que la evolución es «autosuperación» («Selbsüberbietung»). Así se introduce en nuestro documento de 1961 (¡y en la historia de la filosofía en general!) el concepto clave de «autosuperación» (o «autotrascendencia activa», según la llama al final del mismo apartado), concepto que completará también en este apartado con el de la «acción trascendental» divina, e

<sup>17</sup> *Ibidem*, pp. 186 y 190-191, contienen sendos fragmentos de menos de una página que se introducirán en la tercera parte, y sus pp. 191-203 (redactadas como párrafos 8.º y 9.º de la sección B de la primera parte), contienen muchos intentos de atacar la temática de esa tercera parte.

<sup>18</sup> El fragmento, ya mencionado, de *ibidem*, p. 186 (añadido allí al párrafo 4 de la sección B de la primera parte) contiene las definiciones e irreductibilidad, tal como aparecen al principio y al final de esta sección 1.a). Rahner añadió aquí entre ambas el diálogo con el científico materialista.

<sup>19</sup> *Ibidem*, pp. 194 y 196, respectivamente.

<sup>20</sup> Es el segundo fragmento, ya mencionado, de las pp. 190-191 de *ibidem* (que comienzan el párrafo 8, allí añadido a la sección B de la primera parte).



irá articulando ontológicamente en los apartados siguientes, desde la filosofía y teología escolásticas y desde la metafísica trascendental.

*En su lugar, la ponencia de 1958* (en su apartado 8 de la sección B de la primera parte) continúa la problemática de la evolución como verdadera «prehistoria» del alma, y echa de menos una reflexión precisa sobre la intervención de Dios en el mundo y explícitamente un «saber preciso (es decir, en terminología ontológica, conceptualmente más precisa) de por qué y cómo es que “la nueva aportación [desde arriba] de lo inderivable” [la creación del alma] y “la evolución desde abajo” no se contradicen simplemente, sino que se corresponden una a otra», se corresponden como «dos caras de una misma autorrealización cósmica, auténtica e histórica»<sup>21</sup>. Así que Rahner a fines de 1958 echaba de menos su tratamiento filosófico del concepto de autorrealización, que constituirá la sección 2 de esta tercera parte de 1961<sup>22</sup>.

Rahner aprecia el interés teológico de esa historia que el evolucionismo nos presenta en etapas salvaje, y humanizada, y que es la misma que sabemos será escatológicamente transfigurada, verificándose de nuevo en esa transfiguración, que el fin de la historia humana y el «milagro» desde arriba son aspectos de una misma realidad<sup>23</sup>. Resalta la enorme duración de esa historia, respecto a la cual la historia oficial de salvación —de Abraham por Moisés a Cristo— es preparación ultimísima de la humanidad —lo que exige estudiar la posibilidad de salvación fuera de ella—. Y en un contexto de sintonía teológico-científica alude con simpatía a Teilhard de Chardin, que —aunque con aspectos inmaduros y fantásticos— ha detectado una tarea importantísima para el cristianismo y para su aceptabilidad por la humanidad moderna<sup>24</sup>.

Rahner interroga a las ciencias, sobre la razonabilidad de esta nueva evolución hacia lo superior, en la que esto superior es —no total, pero realmente— resultado de las fuerzas inferiores, y al mismo tiempo el «milagro de realización desde arriba». Pero concluye que «la actuación creadora del Espíritu en una materia que *como* realidad material no puede reivindicar el espíritu, siendo así que está ordenada a él, constituye un hecho a cuyo reconocimiento y examen ontológico minucioso no estamos obligados únicamente por la teoría de la evolución, pues este milagro se está dando continuamente en la procreación humana<sup>25</sup>. Por más que en este caso los padres proporcionen algo que —en un senti-

<sup>21</sup> *Ibíd.*, pp. 191-192.

<sup>22</sup> Para mí es evidente que si Rahner durante su ponencia del 17 de octubre de 1958 hubiese tenido la idea central de ese tratamiento filosófico, hubiera improvisado en ella su exposición, como veremos que improvisó durante el diálogo en el congreso del año siguiente.

<sup>23</sup> Sobre este tema pronunciará una ponencia en el congreso de la Görres-Gesellschaft el 21 de septiembre de 1966 «Inmanente y trascendente consumación del mundo». Será publicada en alemán en sus *Escritos de Teología VIII* y luego en las *Actas del Congreso*, ver RAHNER, 1967. Para una condensación en español, publicada varios meses antes que el original alemán, ver DONCEL 1967.

<sup>24</sup> RAHNER, 1960, pp. 192-193.

<sup>25</sup> Es el «problema análogo» que comenzará a desarrollar al fin de la sección 2.a) de la tercera parte de 1961.

do que habría de aclararse— llamamos corporalidad *humana*, mientras que la evolución hace patente la evolución de *lo animal* a la corporalidad *humana*. Ello motiva a interrogar las ciencias sobre la singularidad de esta evolución: «¿Tal “evolución hacia lo superior”, hacia una meta que —para la evolución desde abajo— resulta al fin y al cabo “Super-natural” es una ley ordinaria o es un caso único, no demostrable fuera de él? ¿De dónde salen esas fuerzas de la evolución, que deben tener una finalidad hacia “arriba”, y la tienen?»<sup>26</sup>.

Y tras indicar el parentesco espíritu-materia según la metafísica tomista de limitación del acto por la materia (que ya hemos mencionado), Rahner afirma que esa historia de evolución animal es el preludio in crescendo de la venida del espíritu al mundo. La tesis tradicional teológica de que el hombre es fin de la creación se concretiza: «El hombre es fin de la creación terrestre, en cuanto que es la meta de la historia y la evolución orgánicas; la historia natural es —de forma empíricamente demostrable— obertura y marco de la historia del espíritu y finalmente de la historia también evolutiva de salvación, en la que el Logos mismo vivió y sufrió su propia historia personal, para a través de la muerte —la realidad más baja de esa tierra viviente— llevar esta historia cósmica a su eterna validez»<sup>27</sup>.

*Rahner concluye su primera parte de la ponencia de 1958 con una larga digresión (excursus), dividida en dos secciones que tratan del carácter dialéctico de las afirmaciones sobre el origen del cuerpo y del alma humanos, y del fenotipo humano como corporalidad del espíritu [secciones a) y b) de su apartado 9]<sup>28</sup>. La primera insiste en presentar esa dialéctica como basada en la unidad ontológica del ser humano, y es aquí donde razona esta unidad desde su metafísica trascendental (como ya hemos mencionado). Para ello, tras referirse a su obra *El espíritu en el mundo*, presenta la dialéctica del ser humano, que es a la vez espíritu «cabe sí», y cuerpo «cabe “lo otro”», la materia. Menciona el carácter «ontológico» siempre implícito en lo «gnoseológico», pero para nada alude a una «autosuperación gnoseológica» propia del conocimiento humano. Insiste simplemente en que el evolucionismo del siglo XIX no ha hecho sino elevar al nivel biológico la prehistoria cósmica del cuerpo humano, que siempre hemos considerado frente a la creación inmediata de su espíritu<sup>29</sup>.*

La segunda sección se basa en esa misma unidad del ser humano, para notar que las afirmaciones teológicas sobre la espiritualidad del alma humana y la inmediatez divina de su origen pueden decir también algo sobre la peculiaridad humana de su cuerpo y por tanto de su fenotipo. Se pregunta si se puede esperar que alguno de estos caracteres distintivos se podría determinar a priori, o si han de considerarse cuestiones de hecho propias de las ciencias. Menciona los productos culturales propios del espíritu (lengua, técnica, arte, comportamien-

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 193.

<sup>27</sup> *Ibidem*, pp. 194-195. En esta última frase alude a temas cristológicos en marco evolutivo, que desarrollará en RAHNER, 1962 y 1970.

<sup>28</sup> RAHNER, 1960, pp. 195-198 y 198-203, respectivamente.

<sup>29</sup> En la p. 196 refiere a *El espíritu en el mundo*, como RAHNER, <sup>3</sup>1957.

to psíquico...), pero encuentra la dificultad general de que el ser humano, aun siendo espiritual, puede conservar todos los signos de la animalidad. En efecto, volviendo a la filosofía tomista de limitación del acto, todo ser superior puede retener formalmente los grados de ser inferiores cuya apariencia en nada difiere de la que tendrían estos seres inferiores. Pero ni aun en este contexto se señala la idea de autosuperación ontológica.

*El segundo documento de Rahner, su Introducción a la Quaestio disputata 7, titulada «La pregunta sobre el fenotipo del hombre como Quaestio disputata de la teología», está claramente relacionado con esta sección segunda de la digresión de 1958. Esa Introducción la transcribe casi íntegramente esa sección en sus páginas centrales, y cita la ponencia de 1958, todavía por publicar<sup>30</sup>. Como indica el título, Rahner pretende en esta Introducción justificar que el trabajo básicamente científico de Overhage se publique en la colección «Quaestiones disputatae», esencialmente teológica. Lo que buscamos nosotros en este documento poco posterior (redactado antes de diciembre de 1958) es algún testimonio del desarrollo de sus propias reflexiones sobre el tema filosófico del doble origen del ser humano, que motive la elaboración del concepto de autosuperación. En las páginas añadidas al principio reaparece la insistencia en la unidad humana, la cual supone que con la creación inmediata del alma se da una creación inmediata del cuerpo, en cuanto a su forma humana. Y esto plantea la cuestión de «cómo ésta “inmediatez” de la creación del cuerpo, en cuanto cuerpo humano, es compatible con la mediatez de la relación de la realidad corporal del ser humano a Dios..., una mediatez que está mediatizada por la naturaleza [evolutiva]», y análogamente la cuestión de «cómo debe pensarse la inmediatez mediatizada del alma espiritual a Dios»<sup>31</sup>. A nuestro juicio, estas cuestiones sin respuesta, son incompatibles con el concepto de autosuperación. Como las páginas añadidas al fin sobre los dones preternaturales son incompatibles con la futura sección 4 del documento fundamental, en el que se hace una interpretación etiológica virtual y no histórica de esos dones.*

*El tercer documento es una improvisación en el diálogo de octubre de 1959 tras la ponencia del dominico Norbert Luyten sobre «El problema cuerpo-alma desde el punto de vista filosófico». Rahner interviene ex abrupto durante el diálogo: «Confieso que la concepción de la unidad cuerpo-alma, afirmada en la discusión por todas partes, subrayada y desarrollada a mí me ha parecido que tiene todavía un tono dualista»<sup>32</sup>. Para Rahner, puesto que el espíritu humano se encuentra como espíritu a través de la materia, la corporización es justamente la manera de realizarse ese espíritu. Interioridad y exterioridad están en relación dialéctica. Y en realidad en todo momento su espiritualidad es espiritualidad corporalizada. Mientras que Luyten no quiere excluir filosóficamente la posibilidad de que el espíritu humano pueda subsistir también como espíritu*

<sup>30</sup> La introducción tiene veinte páginas, RAHNER, 1959, pp. 11-30, de las que la transcripción ocupa ocho, ibídem, pp.17-25. La referencia está en la nota de la p. 17.

<sup>31</sup> Ibídem, pp. 12-13.

<sup>32</sup> LUYTEN, 1961, p. 195.

puro, por ejemplo después de la muerte. La discusión entre los dos es viva y brillante. Pero lo que nos interesa es ver si alude Rahner en algún momento a la idea de «autosuperación» desde lo material al espíritu. Y la conclusión de una lectura reposada es que no alude a ella. En cambio, en algunos momentos se acerca a otros aspectos de la redacción de la parte 3 de 1961. En uno de ellos Rahner insiste: «El hombre no tiene dos funciones, dedicarse a una esfera biológica como “manager” de este mundo y además y junto a ello conducir además la vida del espíritu», sino que ambos momentos del ser humano se requieren mutuamente<sup>33</sup>. En otro momento, luchando contra la idea de un espíritu humano totalmente desconectado de la materia, llega a decir: «La costumbre platónica de los dos últimos milenios, de imaginarse un alma separada, me parece que tiene tan poco de razonable como lo desacostumbrado de tal concepción» (aludiendo a una extraña reencarnación después de la muerte). Y sigue: «Sin embargo, imaginarse un alma que sólo durante un tiempo se dedica a un cuerpo, recoge algunas flores de este mundo y luego se escapa gozosa a continuar existiendo en un reino metafísico del espíritu, filosóficamente hablando, no es una concepción sencilla»<sup>34</sup>. Y por fin, en otro momento rechaza un argumento basado en el carácter de espíritu puro de Dios y los ángeles con estas palabras: «No debemos reducir a un común denominador el problema de Dios y de los ángeles. Ciertamente podría afirmar que a un ángel en cuanto espíritu creado —por tanto, espíritu que se realiza, que esencialmente se está efectuando— no tengo por qué imaginarlo necesariamente en el esquema platónico de una espiritualidad pura». Y formula su opinión de que, «según los datos de la Sagrada Escritura, puede imaginarse también como un “espíritu cósmico”»<sup>35</sup>.

Como conclusión de nuestra búsqueda cronológica deducimos, pues, que *la intuición de Rahner* sobre la autotranscendencia activa es posterior a octubre 1959 y anterior a enero 1961, o sea, *es prácticamente de 1960*.

### 3. LA DIFUSIÓN DEL CONCEPTO RAHNERIANO DE AUTOSUPERACIÓN

*Cinco reacciones muy positivas de esos mismos años sesenta* constituyeron sin duda una amplia difusión de las ideas de Rahner en el mundo germánico. Corresponden a publicaciones de Ladislaus Boros, Piet Schoonenberg, Andreas van Melsen, Walter Kern y Johannes Feiner.

La primerísima y muy positiva reacción es la de Ladislaus Boros, S.J., publicada el 30 de noviembre de 1961 en la revista jesuítica de Zurich, *Orientierung* (*Orientación: Hojas de información católicas sobre cosmovisión; quincenales*)<sup>36</sup>. El artículo, de cinco grandes y densas páginas, comienza en la página de la por-

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 199.

<sup>34</sup> *Ibidem*, pp. 201-202.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 207.

<sup>36</sup> BOROS, 1961.

tada con el claro título «Evolución y metafísica (Una réplica)». Es una réplica a una serie de cinco artículos publicados por el Prof. Josef Rööslí en el *Diario eclesial suizo*, en las que critica duramente «La idea de la Evolución de P. Teilhard de Chardin». Boros dedica la primera media página a discutir ciertos aspectos «metodológicos» de Rööslí (el limitarse a las obras de Teilhard ya publicadas y correspondientes a sus últimos quince años, prácticamente *La phénomène humain* y *Le groupe zoologique humain*, y el aplicar a Teilhard ciertas expresiones monistas que no son de él, aunque se las atribuya J. V. Kopp). Y dedica la última página a defender ciertos aspectos «teológicos» de Teilhard (su «socialización» inconcebible para Rööslí, y su cristología como paso de «noogénesis» a «Cristogénesis», tildada de naturalista), argumentando brillantemente desde S. Pablo, la escuela escotista y la reciente encíclica *Mystici Corporis*.

Pero lo que aquí nos interesa son sus dos páginas centrales en que defiende ciertos aspectos «filosóficos» de Teilhard, mediante lo que Boros llama «contra argumentos filosóficos», y constituyen una deliciosa presentación divulgativa del recentísimo trabajo de K. Rahner<sup>37</sup>. Está subdividido en dos partes: «1. Espíritu y materia», y «2. Concepto de “autorrealización creativa”». En la primera, según lo formula él mismo en el sumario inicial da «Cuatro argumentos por los que hemos de pensar “espiritualmente” sobre la materia, y “materialmente” sobre el espíritu». Son los argumentos filosóficos y teológicos de Rahner, presentados en menos de una densa página, con una terminología brillante y asequible: 1. «El parentesco en el ser» de espíritu y materia, como «diversos grados de densidad del mismo ser que en su realización no depotenciada ha de señalarse como espíritu»; 2. «La unidad substancial del hombre, que significa que el alma espiritual es por sí misma la forma del cuerpo y por consiguiente lo material da realidad a su propia espiritualidad»; 3. «La creación de la materialidad por y para el Logos», de forma que en la Encarnación, la materia es «un momento esencial de la manifestación cósmica del eterno Logos», y que en el final escatológico del mundo «no resulta inconmensurable con el espíritu», y 4. «Esa concepción muy “material” del espíritu creado» hace pensar que quizás también los ángeles «tienen una peculiar referencia esencial a la materia», y que «la referencia a la materia corresponde quizás a la esencia del ser finito en general»<sup>38</sup>.

La segunda parte trata de la «autorrealización creativa», con el siguiente sumario inicial: «¿De dónde sale el “más” en la evolución? Dios como causa trascendental. Los padres como causa de todo el ser humano. Y, sin embargo, Dios crea el alma inmediatamente». Son, pues, también los razonamientos de Rahner sobre el modo de ser de esa causalidad divina, necesaria para dar razón sufi-

<sup>37</sup> Boros cita aquí la ponencia de 1958, especialmente RAHNER, 1960, pp. 190-203, y el documento básico sobre la hominización, especialmente su parte tercera, apartados 1-3, RAHNER, 1961, pp. 43-84.

<sup>38</sup> Sobre esta última afirmación, Boros cita aquí la reciente metafísica del profesor de Innsbruck (compañero, pues, de Rahner), que propiamente es anterior a las publicaciones de Rahner: CORETH, 1958, especialmente p. 72.

ciente del «más» que patentiza la evolución progresiva, condensados en tres puntos, que ocupan poco más de una página: 1. La causalidad divina como trascendente a la cadena de causas segundas y como acción metafísica trascendente, que sobrepasa todas las categorías y clases de existencia creada. La acción de Dios espacio-temporal (categorial) en el mundo se reserva al orden sobrenatural de la historia de salvación, y fuera de él, «la causalidad divina debe ser siempre representada mediante una causa creada». 2. Esa causalidad divina trascendente y trascendental da razón del «poder hacerse más de la creatura a partir de sí misma», puesto que esa causalidad «pertenece a la constitución de la causa finita, sin hacerse un momento interno de ella». Ello explica que el resultado pueda superar la esencia del agente, y explica también la causalidad total de los padres y la creación inmediata del alma. 3. El filósofo de la naturaleza puede, pues, contemplar un «concreto preludio del espíritu» en el reino de lo viviente y aun de lo material, por más que, entre los intérpretes de Teilhard, quepan múltiples maneras de entender ese preludio, algunas muy discutibles. Estas cinco páginas de *Orientierung* constituyen una deliciosa divulgación, sin duda muy difundida en el mundo alemán, de las ideas centrales de Rahner, especialmente la de «autosuperación» como «autorrealización creativa». Su ocasión resulta también interesante: un jesuita defendiendo a otro, con las herramientas de un tercero.

Una segunda reacción positiva reciente es el libro del holandés Piet Schoonenberg, S.J., *Mundo de Dios en autorrealización*. Según dice su prólogo fechado «Nimega, Pascua 1962», el libro se escribió originariamente en neerlandés, a partir de diversos artículos previos sobre evolución, origen del hombre, la historia de salvación, el matrimonio y el trabajo. En 1963 fue publicado en alemán<sup>39</sup>. De él nos interesan los dos primeros capítulos, que explican de manera sencilla «La evolución» y «El hombre y su origen». La ocasión de esa temática para sus artículos y su libro es sin duda la publicación del *Fenómeno humano* de Teilhard de Chardin en alemán (*Mensch in Cosmos*, 1959). Ella impone la necesidad de pensar evolutivamente, y produce una serie de publicaciones científicas, teológicas y filosóficas, especialmente tomistas<sup>40</sup>. En la sección «Evolución y mutaciones» del capítulo primero habla de la formación de una nueva especie, inspirándose en Teilhard. Y afirma sin más preámbulos que eso se puede concebir también para la especie humana, haciendo de nuevo referencia al trabajo de Rahner<sup>41</sup>.

Pero lo más importante para nuestro tema está en la sección cuarta y última del capítulo primero, «Evolución y creación»<sup>42</sup>. Presenta allí la acción divina

<sup>39</sup> SCHOONENBERG, 1963.

<sup>40</sup> Schoonenberg contrapone, entre las publicaciones tomistas, trabajos en neerlandés del belga Norbert A. Luyten 1954 con el documento fundamental sobre la Hominización, RAHNER, 1961.

<sup>41</sup> *Ibidem*, pp. 55-84 (o sea, Parte III, secciones 2-3). Ver SCHOONENBERG, 1963, p. 32, nota al pie.

<sup>42</sup> *Ibidem*, pp. 43-48.

como trascendente a las causas creadas, tal como la explica Rahner, y la contrapone a la concepción de Luyten, de la «acción principal» de Dios y la «acción instrumental» de las creaturas, concepción intervencionista que Schoonenberg rechaza con una argumentación análoga a la de Rahner sobre la «promotio física»<sup>43</sup>. Afirma a continuación que con esa noción de acción trascendente se puede explicar lo que llamamos «la creación del alma humana». Y divulga el concepto de espíritu, y cómo esa creación da origen al ser espiritual y personal, tanto en la procreación humana ordinaria, como en el momento histórico de la hominización<sup>44</sup>. Explica cómo lo superior puede brotar de lo inferior, admitiendo esa acción trascendente de Dios. Y concluye presentando el proceso de la evolución como un camino progresivo hacia la riqueza de Dios<sup>45</sup>. La explicación rahneriana continúa en la sección tercera del capítulo segundo, «El origen del hombre en general». Divulga allí cómo en todo realizarse hay un más, o con el término de Rahner, una «autosuperación». Y cómo esto es aplicable al origen del ser humano en la procreación y en la hominización<sup>46</sup>. Las dos secciones siguientes del capítulo complementan científicamente el tema: la sección «El origen del hombre individual» trata del momento de la animación del feto, y de la reproducción sexual y partenogenética, y la sección última, «El origen de la humanidad» del momento de la hominización y de las teorías del monogenismo y el poligenismo. Es pues un libro popular y sencillo, de carácter teilhardiano y rahneriano atrevidos, para estar publicado antes de que el Concilio Vaticano II publicara la *Gaudium et Spes* (1965).

Ya tras el Concilio, aparece en 1966 la obra filosófica de Andreas G. M. van Melsen, *Evolución y filosofía*. El capítulo dedicado a causalidad y finalidad en ese contexto evolutivo, concluye con un apartado sobre «La causalidad creativa», en el que se dedican al final dos páginas y media a introducir el concepto rahneriano de «autosuperación»<sup>47</sup>. Van Melsen insiste en que ese concepto no se restringe al caso de la «creación del alma humana», sino que juega un papel central en todo el proceso de la evolución cósmica.

Poco después aparecerá la gran obra teológica, concebida como gran historia de la salvación, *Mysterium Salutis* (1967). En su volumen II, capítulo VII, «La creación como origen permanente de la salvación», Walter Kern, S.J., redacta la sección II, «Interpretación teológica de la fe en la creación», en la que hace una interesante referencia a la «autotrascendencia» rahneriana. Está en su apartado 6 y último, «La providencia de Dios mantiene el mundo en su ser y obrar en orden al hombre», en el que, tratando de la «cooperación» de Dios con el obrar creado, surge el tema de «la relación entre creación y evolución», y en la bibliografía selecta sobre este tema refiere muy pronto la obra de Overhage-

<sup>43</sup> *Ibidem*, pp. 43-44.

<sup>44</sup> *Ibidem*, pp. 45-46.

<sup>45</sup> *Ibidem*, pp. 46-48.

<sup>46</sup> *Ibidem*, pp. 63-66.

<sup>47</sup> MELSEN, 1966, pp. 174-176. Refiere allí al documento fundamental de Rahner, especialmente a la parte III, apartado 2.d).

Rahner 1961<sup>48</sup>. Indica la línea metafísica tomista de la *eductio e potentia materiae* y del *concursus*, y afirma que esta línea «no se aplica únicamente a la auto-trascendencia del individuo creado en cada operación, sino que alcanza también a la evolución de lo vivo como tal, al proceso cósmico total», haciendo aquí una referencia explícita a las páginas del documento fundamental de Rahner sobre la autosuperación desde el cuadro de la filosofía tomista<sup>49</sup>. Pero como indica el propio Kern, esta temática corresponde a otro capítulo.

Efectivamente, en el capítulo VIII, «El hombre como creatura» (que pertenece ya al tomo II del volumen II), Johannes Feiner redacta la sección I, «El origen del hombre», en la que expone magistralmente las ideas centrales del trabajo fundamental de Rahner<sup>50</sup>. Es en su apartado «1. El origen de la humanidad, a) El problema de la evolución antropológica», que, tras presentar los datos de la Escritura<sup>51</sup> y del magisterio, hace unas «Observaciones de carácter teológico» en las que desarrolla la problemática rahneriana de la autosuperación para resolver el problema. El problema le presenta en el contexto de la *Humani generis* y de la aceptación de un origen evolutivo del hombre, la cual va creciendo por parte de los cristianos, «en gran parte por el influjo de las obras de Teilhard». Presenta entonces la «concepción ordinaria», que imagina un primer momento de evolución de un organismo animal hasta convertirse en substrato apropiado para la creación del alma, y un segundo momento de intervención divina que crea el alma espiritual. Y presenta a continuación la dificultad de Rahner, preguntándose: «Está de acuerdo esta concepción generalizada con el modo de actuar divino y explica de manera adecuada la cooperación entre Dios y la creatura? ¿No se transforma a Dios en un demiurgo y el origen del hombre en un suceso milagroso?»<sup>52</sup>. Y comenta cómo esa concepción ordinaria «convierte en este caso la causalidad trascendente de Dios... en una causalidad categorial intramundana, inscribiendo la acción divina dentro de la serie de causalidades intramundanas y colocándola en el mismo plano que la actividad de la creatura». Es por esto que se propone «trazar un breve esbozo del curso de las ideas de K. Rahner, que es quien más ha contribuido a esclarecer el problema». Pero ese esbozo va precedido de una insistencia en la doctrina dogmática de la unidad esencial del ser humano, la cual implica que tanto el origen evolutivo del cuerpo humano, como el origen creativo del alma afectan al hombre entero<sup>53</sup>.

«La explicación de Rahner» se basa en un análisis del concepto de autorrealizarse como «autosuperación», como incremento de ser del ente creado. Este

<sup>48</sup> KERN, 1967, trad. esp., p. 594.

<sup>49</sup> *Ibidem*, pp. 596-597.

<sup>50</sup> FEINER, 1967.

<sup>51</sup> *Ibidem*, trad. esp., p. 640. Interpreta allí Gn 1-2 como «etiología histórica» según la concepción de Rahner (parte II de su documento fundamental, del que da la referencia explícita).

<sup>52</sup> *Ibidem*, pp. 644-645. En nota indica la referencia a la parte III, sección 2 del documento fundamental de Rahner.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 646. Feiner cita aquí el detalle del final del párrafo 5 de la parte I, sección B, que fue añadido por Rahner a la ponencia de 1958, al redactar el documento fundamental (véase nota 16).



análisis puede mostrarse en la autotranscendencia activa del ser humano al conocer, y puede concebirse en creaturas no espirituales, en las que la autotranscendencia sobrepasa la propia esencia. El fundamento que hace posible tal superación es necesariamente el poder de Dios mediante su «acción trascendental». Porque esta acción trascendental no es «una conservación puramente estática del mundo», sino «una conservación constante, activa y creadora del mundo». Se ha de precisar que en esa acción divina, «Dios pertenece como causa infinita a la constitución de la causa finita» (para que sea «auto»superación), pero «no es un momento esencial constitutivo interno de la naturaleza de la causa creada» (para que sea auto«superación»). Esta autosuperación de la causa creada, apoyada en la acción trascendental divina, puede aplicarse al caso de la hominización. El origen del primer hombre habremos de concebirlo «de modo que en una forma de vida prehumana tuviera lugar una autotranscendencia, un ascenso de un organismo no dotado de alma espiritual a un organismo dotado de ella... gracias a la dinámica del ser absoluto de Dios como fundamentación trascendental del ser y obrar finitos». Dios no sustituye la causa segunda, ni ejerce su actividad «junto a la actividad de la creatura», sino «como el fundamento trascendental que hace posible de manera activa y creadora la autosuperación de esta creatura». Esta explicación rahneriana de la hominización respeta todas las verdades reveladas. Ciertamente que «no responde a las concepciones ordinarias sobre la intervención creadora de Dios, pero eso no significa sino una comprensión más profunda de la acción creadora de Dios y de su “cooperación” con la creatura». Por otra parte respeta las afirmaciones de las ciencias naturales mientras «se mantengan en el campo de su competencia y no pretendan dar una explicación completa del origen del hombre»<sup>54</sup>.

El tema de la creación del alma en la generación humana ordinaria lo trata en el apartado «2. El origen de los individuos posadamitas». Tras descartar el preexistencianismo y el generacionismo como explicaciones del origen del alma humana, expone el creacionismo, universalmente aceptado en la tradición escolástica desde Tomás de Aquino. Según él, el alma espiritual es creada inmediatamente por Dios, creada en el cuerpo engendrado por los padres, de forma que «la creación y la “infusión” tienen lugar al mismo tiempo». Recuerda luego la unidad esencial del ser humano (indicada desde el título que habla de «individuos»), y el peligro de una concepción en el fondo dualista, o de descuidar el carácter peculiar de la causalidad divina<sup>55</sup>. Y afirma que todos esos peligros y falsas concepciones se superan, «si se pone como base el concepto del realizarse, desarrollado por K. Rahner y expuesto por nosotros en la cuestión de la hominización». Puesto que los padres producen por generación un organismo dotado de espiritualidad, es evidente la autosuperación de la causa creada, autosuperación posible gracias a la causalidad divina. Ésta, como trascendente, es profundamente immanente a la creatura que causa, siendo «un momento de tal

<sup>54</sup> *Ibidem*, pp. 646-648. Allí hace referencia a la sección 2 de la parte III del documento fundamental de Rahner.

<sup>55</sup> *Ibidem*, pp. 654-656.

creatura, que le pertenece sin ser un elemento interno de su naturaleza». Así que «tanto Dios como los padres son causa del hombre único y total, cada uno según el modo de causalidad que le es propio». De esta manera no se pone en duda la creación inmediata de cada alma por Dios, simplemente «se interpreta de modo que la actividad creadora de Dios no aparezca como una causalidad junto a la acción de la creatura, ... sino como el actuar de la creatura superándose a sí misma, producido por Dios como causa absoluta de todo ser y obrar finitos»<sup>56</sup>.

Estos textos tan claros de *Mysterium Salutis* de 1967, traducidos muy pronto a multitud de lenguas e introducidos en todo el mundo académico cristiano postconciliar, han tenido sin duda un gran influjo en la difusión de estas ideas rahnerianas. Otro tanto ocurre con la obra *Sacramentum Mundi* de 1972, en la que interviene ampliamente el propio Rahner junto a Overhage, como referiremos en detalle, al mencionar la obra ulterior de Rahner.

Merecen una mención especial *algunos profesores de filosofía*, que admiradores de esas ideas de Rahner, las han introducido con todas sus consecuencias filosóficas en sus tratados de ontología, antropología o teología natural<sup>57</sup>. Ya vimos cómo Boros en su artículo de *Orientierung* citaba a Emerich Coreth, S.J. (Universidad de Innsbruck), y su metafísica de 1958, en la que introducía el principio de que «la referencia a la materia corresponde quizás a la esencia del ser finito en general». Otro de ellos es Joseph F. Donceel, S.J. (Fordham University) que en su *Antropología filosófica* de 1967 introduce estas ideas rahnerianas, y dos años más tarde publica un cuadernillo sobre la filosofía de Rahner<sup>58</sup>.

Pero el que más de cerca ha seguido estas ideas es sin duda Béla Weissmahr, S.J. (Universidad de Munich), que en 1972 realizó su tesis doctoral en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Gregoriana sobre *La acción de Dios en el mundo: Una contribución a la discusión sobre la cuestión de la evolución y del milagro*. En relación a la cuestión de la evolución desarrolla las ideas centrales de Rahner en la primera parte, apartado «5. El origen del espíritu como caso peculiar de “autosuperación”»<sup>59</sup>. En su *Ontología* de 1985, esa doctrina ocupa un lugar central dentro de su tratadito «B. II. El ser en su actividad», y de la cuestión «1. ¿Cómo han de entenderse el cambio y el realizarse?», a la que dedica la subcuestión totalmente rahneriana: «b) ¿De dónde viene el nuevo ser que aparece en el realizarse?»<sup>60</sup>. Y en su *Teología filosófica* de 1983 (1994) introduce solemnemente esta temática como uno de los cinco «hechos que remiten a Dios», el hecho «4. El ser humano ante el misterio del mundo en evolu-

<sup>56</sup> *Ibidem*, pp. 656-657. Allí hace referencia a la sección 3 de la parte III del documento fundamental de Rahner.

<sup>57</sup> Ver nota 38.

<sup>58</sup> Ver DONCEEL, 1967, pp. 81ss, y 1969.

<sup>59</sup> WEISSMAHR, 1972, pp. 35-39. Ver también pp. 76s, 82, 102, 127s, 142s, 151s, 172 y 183.

<sup>60</sup> WEISSMAHR, 1985, pp. 142-145, donde da como única referencia RAHNER, 1961, parte III, secciones 1-2.

ción»<sup>61</sup>. En 1999 publicó un artículo importante, «¿Se puede originar espíritu a partir de la materia?», en el que, en el amplio espectro del creacionismo fixista, del fisicalismo y del evolucionismo moderado, ataca el problema «9. El origen de lo superior a partir de lo inferior», convencido de que «el impulso definitivo para la solución de esta cuestión proviene de Karl Rahner». Y presenta para ello, de una manera asequible, los conceptos de «autosuperación» y «causalidad primera trascendente-inmanente de Dios»<sup>62</sup>. Por fin, participó activamente en un congreso organizado en enero de 2005 por su Departamento de Filosofía de la Universidad de Munich, con ocasión del centenario del nacimiento de Karl Rahner. El tema elegido para el congreso fue *Las fuentes filosóficas de la teología de Karl Rahner*, y Weissmahr presentó en él la ponencia «Autosuperación y la evolución del cosmos hacia Cristo», que resulta básica para nuestro tema<sup>63</sup>. En ella describe la situación del debate sobre la hominización al final de los años cincuenta, la presentación de Rahner de la «autotrascendencia activa» —comentando las frases centrales de Rahner sobre ella y sobre «la relación espíritu-materia» y «la acción de Dios en el mundo a través de las causas segundas»—, las discusiones con algunos opositores de esas ideas, y finalmente las consecuencias ontológicas —sobre la actividad del ser— y teológicas —sobre la afinidad entre cosmo-evolución y fe cristiana.

*Entre los opositores a esa concepción rahneriana* señalemos tres: Norbert A. Luyten (1968), Raphael Schulte (1982, 1987) y Luis F. Ladaria (1990).

Conocemos a Norbert A. Luyten, O.P., como miembro de la Görres Gesellschaft, que en el congreso de 1959 (siguiente al de la ponencia de Rahner) presentó una ponencia sobre «El problema cuerpo-alma desde el punto de vista filosófico», en cuyo diálogo, como vimos, intervino largamente Rahner criticando cierto tono dualista. Siete años más tarde, en un solemne congreso sobre *Teilhard de Chardin y el problema del pensamiento cosmovisional* (congreso de 1966, publicado en 1968) presenta una ponencia, «La materia, ¿fuente del espíritu? El origen del espíritu en la evolución», en la que ataca largamente ideas de Teilhard y concisa pero duramente el concepto central de Rahner de la «autosuperación»<sup>64</sup>. Para Luyten ese concepto encierra «una fatal ambigüedad», al aplicarse tanto a los casos ordinarios de realización (*causa univoca*) como en el

<sup>61</sup> WEISSMAHR, 1983, pp.72-94, donde da como única referencia RAHNER, 1961, parte III, sección 2. Los otros cuatro hechos son: «1. El ser humano en busca del sentido de su vida»; «2. El hombre ante la exigencia incondicionada de moralidad»; «3. El fundamento último de todo ser humano que busca», y «5. Observaciones sobre el llamado argumento ontológico de la existencia de Dios».

<sup>62</sup> WEISSMAHR, 1999, pp. 12-14. Cita allí el documento fundamental de RAHNER, especialmente su parte III, secciones 1-3, y también RAHNER, 1965.

<sup>63</sup> WEISSMAHR, 2005.

<sup>64</sup> LUYTEN, 1968. El congreso celebraba los diez años del Instituto de la Görres Gesellschaft, y la reciente muerte de su fundador y director, Joseph Kälin. En las Actas, editadas por el propio Luyten, se publica el reconocimiento del Papa Pablo VI, y la fotografía de la audiencia privada al Papa en la que aparecen Luyten en su hábito dominico y los nuevos cargos de director, vicedirector y secretario (los dos últimos obispos).

especialísimo del origen del espíritu a partir de materia, en el que se sobrepasa el nivel del «ser tal», crece el ser «en el orden categorial», para lo que se requiere una «intervención especial» de Dios<sup>65</sup>. Rahner desgraciadamente no estaba presente aquel día, pero de alguna manera le substituyó en el diálogo Walter Kern, S.J., haciendo precisas distinciones y citando textos del documento de Rahner en los que se habla de que la acción creativa de Dios es «terminativamente» distinta según se dirija a algo material o a la creación del alma espiritual, que constituye un caso «singular»<sup>66</sup>. El diálogo con Luyten le hizo confesar que en su mentalidad habría de introducir la «intervención especial» en otros casos, al menos en el origen de la vida y de la vida animal. A mi juicio, habría que haber preguntado a Luyten qué poder superior tiene esa «intervención especial», y sobre todo habría que haberle recordado el párrafo en que Rahner trata expresamente de los límites de la autosuperación, que comienza por razonar por qué la esencia de la causa creada no constituye un límite<sup>67</sup>.

La oposición de Raphael Schulte, OSB, se publica en dos contribuciones en sendos libros en honor de teólogos conocidos: «El actuar de Dios en el mundo y en la historia: Cuestiones abiertas-expectativas a su solución» (1982, en honor a Heimo Dolch, miembro de la Görres Gesellschaft), y «Sobre el actuar de Dios en el mundo y en la historia» (1987, en honor del Cardenal Ratzinger en su 60º aniversario)<sup>68</sup>. Las contribuciones son semejantes en su parte crítica, aunque la parte teológica final esté más desarrollada en la segunda. No podemos aquí analizarlas en detalle<sup>69</sup>, pero enunciemos un par de ideas que indiquen su posicionamiento, siguiendo la primera comunicación. Tras una breve introducción sobre las fuentes bíblicas y sobre lo insuficiente del paradigma proporcionado por el tema de la evolución (o el del milagro), comienza su oposición en la parte «2. La solución ordinariamente usada y comúnmente aceptada y su examen crítico». Preocupado por defender la acción inmediata de Dios con los seres humanos en el orden personal y sobrenatural (que Rahner está muy lejos de descuidar: recuérdese su introducción de la doctrina de la «gracia increada»), rechaza la idea rahneriana de «autosuperación», por estar necesariamente mediada por causas segundas, y utilizar en su defensa la argumentación de que no debe concebirse la causalidad divina como una acción intramundana junto a la de las causas segundas. Y llega a dictaminar: «Prescindiendo de que la hipótesis denominada “autosuperación” fue desarrollada por Rahner en su tiempo con vistas a teorías científicas tales que hoy apenas son defendidas de esa manera, esa hipótesis puede, por tanto, considerarse hoy (de nuevo) como inútil»<sup>70</sup>. Da la impresión de que Schulte no ha llegado a leer el documento fun-

<sup>65</sup> *Ibidem*, 1968, p. 125.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 133, donde cita de la parte III del documento de Rahner el final del párrafo 2.a) y el principio del 3.a). El diálogo pp.132-137.

<sup>67</sup> En la misma parte III, párrafo 2.d), hacia el final (n.º 3).

<sup>68</sup> SCHULTE, 1982 y 1987.

<sup>69</sup> Ver en WEISSMAR, 2005, pp. 169-174, un comentario crítico, centrado en las citas que hace de sus escritos.

<sup>70</sup> SCHULTE, 1982, p. 170.

damental de Rahner, ni reflexionado sobre la inmediatez de la causalidad divina con la novedad producida, en la «hipótesis» rahneriana. Pues en la breve parte positiva «3. Indicaciones sobre la solución de la cuestión a buscar», cita la siguiente frase de Rahner: «Para Rahner Dios es “el fundamento trascendente que soporta todo, pero no un demiurgo cuya acción ocurre dentro del mundo. Es el fundamento del mundo, no una causa *junto a* otras *en* el mundo”», y se pregunta: «¿Es esa alternativa realmente completa? O no es verdad que Dios, sin prejuicio de su ser-*fundamento-de-todo*, está ahí y actuando “de forma personal y realmente inmediata” *en y en medio* del “mundo”, sin que por ello haya de ser considerado causa entre *otras...* causas?»<sup>71</sup>. Y, a nuestro juicio, ese *tertium quid* que busca se parece muchísimo a la autosuperación de una creatura personal, íntimamente unida a Dios en su actuar libre.

De un estilo muy distinto es el juicio crítico de Luis F. Ladaria, S.J., en su Antropología Filosófica. Dice en ella, sobre esta «teoría» de Rahner: «Están fuera de duda el interés y los valores positivos de esta teoría, que intenta evitar que la acción divina sea considerada como «categorial, al lado de las causas segundas, al mismo tiempo que salva la intervención especial de Dios en el origen del hombre. Pero, a mi juicio, no deja de tener algunas dificultades; sobre todo porque esta acción divina que hace posible la autosuperación del ser finito puede darse en otros casos y no sólo en la creación del alma humana. Nos encontraríamos por tanto ante un caso importante de “autosuperación”, pero no ante una intervención de Dios exclusiva y peculiar para el origen de los seres humanos en el mundo. Por otra parte el concepto de autosuperación no carece de alguna ambigüedad. Parece en efecto que se juegue con una noción abstracta de la esencia del ser finito, considerándola de alguna manera como “previa” a lo que Dios ha creado»<sup>72</sup>. A mi juicio, la crítica básica es más bien una cuestión de nombre. La autosuperación bajo la acción divina ha de darse en todo caso en que haya enriquecimiento del ser. Pero el caso «exclusivo y peculiar» de la creación del alma humana, empleando exactamente la terminología de Rahner, podríamos distinguirlo como «la autosuperación eminentemente singular»<sup>73</sup>, que con razón tradicionalmente llamamos «creación del alma humana». La crítica de que maneje una noción abstracta de la esencia del ser finito «previa» a lo creado, no veo que concuerde con los argumentos de Rahner sobre «la unidad de espíritu y materia» basados precisamente en la teología de la creación (y la encarnación y la escatología).

Concluycamos refiriendo a *algunas publicaciones ulteriores del propio Rahner*, en que presenta brevemente sus ideas centrales sobre este tema, aludiendo siempre a su documento fundamental. En 1965 aparece en el volumen VI de sus Escri-

<sup>71</sup> *Ibídem*, p. 175.

<sup>72</sup> LADARIA, 2005, p.171. Ver una recensión y una opinión paralela en MARLÈS, 2007, pp. 216-238.

<sup>73</sup> En media página del documento fundamental Rahner califica esta autosuperación de «auszeichnende Einmaligkeit», dos veces de «ausgezeichnet» y dos de «einmalig» o «Einmaligkeit»: RAHNER, 61, segunda mitad de la p. 83 en el original alemán (en nuestra condensación, últimos párrafos de la sección 3).

tos de Teología «La unidad de espíritu y materia en la comprensión de la fe cristiana», una versión retocada de una antigua conferencia, en la que se dedican las cinco últimas páginas a exponer de modo profundo y sencillo el concepto de «autosuperación activa», especialmente para el caso de la «autosuperación esencial» que da origen al espíritu, y unidad a la historia de la naturaleza y del espíritu humano<sup>74</sup>. En 1972 aparece la gran enciclopedia teológica *Sacramentum mundi*, en la que Rahner redacta la parte «II. Aspecto teológico» (que sigue a la parte «I. Ciencias naturales» redactada por Overhage) de los dos artículos, «Evolución» y «Hominización». En el de la Evolución dedica cuatro columnas a explicar el concepto de «autotranscendencia activa», bajo el título «3. La problemática teológica y ontológica de la causalidad de la evolución», y en el de la Hominización dedica las dos últimas columnas a razonar que en el caso del origen del hombre esa autotranscendencia activa es una verdadera «creación inmediata», bajo el título «5. Consideración sistemática»<sup>75</sup>. Por fin, en 1976 aparece el *Curso fundamental sobre la fe*, en el que en el contexto de su «Grado sexto: Jesucristo», y de la sección «I. La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo», dedica cuatro páginas a exponer «El concepto de la “autotranscendencia activa”»<sup>76</sup>. Notemos que esta temática cristológica ha interesado continuamente a Rahner, quien ya en 1962 publicó «La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo»<sup>77</sup>, y en 1970 «Cristología en el cuadro de la moderna comprensión humana y cósmica», en donde dedica una página a recordar el concepto de «autotranscendencia»<sup>78</sup>. Herbert Vorgrimler y Stefan N. Bosshard dan sendas perspectivas del desarrollo de este concepto en Rahner y sus posibles aplicaciones<sup>79</sup>.

En los próximos artículos veremos cómo Kart Schmitz-Moormann y sobre todo Denis Edwards utilizan este concepto rahneriano de la «autotranscendencia activa», y lo enriquecen en el cuadro de una teología trinitaria de la creación.

## BIBLIOGRAFÍA

BOOSHARD, S. N. (1985): *Erschafft die Welt sich selbst? Die Selbstorganisation von Natur und Mensch aus naturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Sicht*, Herder, Freiburg Br.

<sup>74</sup> RAHNER, 1965, pp. 205-209 de la trad. esp.

<sup>75</sup> RAHNER, 1972a, cols. 19-22, y RAHNER, 1972b, cols. 544-545.

<sup>76</sup> RAHNER, 1976, pp. 222-226 de la trad. esp. En ella el título de este párrafo se traduce: «El concepto de la “propia trascendencia activa”».

<sup>77</sup> RAHNER, 1962. Se trata de una ponencia pronunciada en el congreso de la Paulus Gesellschaft dedicado al tema *Cristología en un mundo evolutivo*, cuyas actas se publican en 1964.

<sup>78</sup> RAHNER, 1970, pp. 235-236 de la trad. esp. Este volumen IX de los *Escritos de Teología* de Rahner no ha sido aún traducido al español (la traducción se interrumpió en el volumen VII, publicado en español en 1969). Una traducción española del trabajo de cristología puede verse en MARLÈS 2003, pp. i-xi, incluidas al final.

<sup>79</sup> VORGRIMLER, 1979, y BOSSHARD, 1985, pp. 191-196.

- BOROS, LADISLAUS (1961): «Evolution und Metaphysik», *Orientierung* **25**, 237-241.
- CORETH, EMERICH (1958): «Metaphysik als Aufgabe», en: E. CORETH, O. MUCK y J. SCHASCHING, *Aufgaben der Philosophie*, Innsbruck, Felizian Rauch, pp. 11-95.
- DONCEEL, JOSEPH F. (1967): *Philosophical Anthropology*, New York, Sheed and Ward.
- (1969): *The philosophy of Karl Rahner*, Albany, Magi Books (Overview studies).
- DONCEL, MANUEL G. (1964): «Paul Overhage - Karl Rahner, Das Problem der Hominisation», *Selecciones de Libros* **2**, 305-325.
- (1967): Condensación de Karl Rahner, «Consumación del mundo ¿inmanente o trascendente?», *Selecciones de teología* **21**, 105-114.
- FEINER, JOHANNES (1967): «El origen del hombre», en: J. FEINER y M. LÖHRER (eds.), *Mysterium Salutis*, Einsiedeln, Bd. II, p. 580; trad. esp.: *Mysterium Salutis*, Madrid, Cristiandad (1969), vol. 2, pp. 638-660 (tomo 2).
- KERN, WALTER (1967): «Interpretación teológica de la fe en la creación», en: J. FEINER y M. LÖHRER (eds.), *Mysterium Salutis*, Einsiedeln, Bd. II, p. 540; trad. esp.: *Mysterium Salutis*, Madrid, Cristiandad (1969), vol. 2, pp. 514-601 (tomo 1).
- LADARIA, LUIS F. (2005): *Antropología Teológica*, Roma: Casale Monferrato, Piemme-PUG.
- LUYTEN, NORBERT A. (1961): «Das Leib-Seele Problem in philosophischer Sicht & Diskussion», en: *Geist und Leib in der menschlichen Existenz*, Heft 4, Freiburg/München, Karl Albert: pp. 150-214.
- (1968): «Die Materie, Quelle des Geistes? Das Entstehen des Geistes in der Evolution & Discussion», en: *Teilhard de Chardin und das Problem des Weltbilddenkens, Naturwissenschaft und Theologie*, Heft 10, Freiburg/München, Karl Albert: pp. 117-128.
- MARLÈT, EMILI (2003): *Creació i Encarnació en K. Rahner: Aportacions per reformular aquests misteris en el context de la cosmovisió moderna* (Tesina de licenciatura en Teologia sistemàtica), Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya.
- (2007): *Trinidad creadora y cosmología: El diálogo Teología-Ciencias y el misterio de la creación en escritos de Ian G. Barbour y Denis Edwards* (Tesis de Doctorado en Teología Dogmática), Roma, Pontificia Universidad Gregoriana.
- MELSEN, ANDREAS G. M. VAN (1967): *Evolution und Philosophie*, Köln, J. P. Bachem, pp. 174-176.
- OVERHAGE, PAUL (1959): *Um das Erscheinungsbild der ersten Menschen* (Quaestiones Disputatae 7), Basel/Freiburg/Wien, Herder.
- OVERHAGE, PAUL, y RAHNER, KARL (1961): *Das Problem der Hominisation* (Quaestiones Disputatae 12/13), Freiburg i. Br., Herder; trad. esp., *El problema de la hominización*, Madrid, Cristiandad (1973).
- RAHNER, KARL (1954): «Theologisches zum Monogenismus», en: *Schriften zur Theologie I*, pp. 253-322; trad. esp.: «Consideraciones teológicas sobre el monogenismo», en: *Escritos de Teología I*, pp. 253-324.
- (1957): *Geist in Welt: Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, München, Kösel-Verlag; trad. esp.: *Espíritu en el mundo: metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino*, Barcelona, Herder (1963).
- (1959): «Die Frage nach dem Erscheinungsbild des Menschen als Quaestio disputata der Theologie», «Einführung» en: *Overhage*, pp. 11-30.
- (1960): «Theologische Anthropologie und moderne Entwicklungslehre» en: J. KÄHLIN (ed.), *Die evolutive Deutung der menschlichen Leiblichkeit: Vorträge gehalten anlässlich der 2. Arbeitstagung des Institutes der Görres-Gesellschaft für die Begegnung von Naturwissenschaft und Theologie*, Karl Albert (Naturwissenschaft und Theologie, Heft 3), Freiburg i. Br.

- RAHNER, KARL (1961): «Die Hominisation als theologische Frage», en: OVERHAGE & RAHNER, pp. 13-90; trad. esp., «La hominización en cuanto cuestión teológica», pp. 23-84.
- (1962): «Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung», en: *Schriften zur Theologie V*, pp. 183-221; trad. esp.: «La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo», en: *Escritos de Teología V*, pp. 181-220.
- (1963): *Hörer des Wortes: Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München, Kösel-Verlag; trad. esp.: *Oyente de la palabra: Fundamentos para una filosofía de la religión*, Barcelona, Herder (1967).
- (1965): «Die Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis», en: *Schriften zur Theologie VI*, pp. 85-214; trad. esp.: «La unidad de espíritu y materia en la comprensión de la fe cristiana», en: *Escritos de Teología VI*, pp. 181-209.
- (1967): «Inmanente und transzendente Vollendung der Welt», en: *Schriften zur Theologie VIII*, pp. 593-609; publicado también con «Diskussion», en: *Teilhard de Chardin und das Problem des Weltbilddenkens, Naturwissenschaft und Theologie*, Heft 10, Freiburg/München, Karl Albert (1968): pp. 174-202.
- (1970): «Christologie in Rahmen des modernen Selbst- und Weltverständnisses», en: *Escritos de Teología IX*, pp. 227-241.
- (1972a): «Evolución, evolucionismo: II. Aspecto teológico», en: K. RAHNER *et al.* (eds.), *Sacramentum Mundi*, 6 vols., trad. esp. Herder, Barcelona, vol. III (1973), cols. 14-25.
- (1972b): «Hominización: II. Aspecto teológico», en: *Ibidem*, cols. 539-546.
- (1976): *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg Br.; trad. esp., *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1979.
- SCHOONENBERG, PIET (1963): *Gottes werdende Welt*, Limburg: pp. 44ss, 63ss.
- SCHULTE, RAPHAEL (1982): «Gottes Wirken in Welt und Geschichte: Offene Fragen – Erwartungen an ihre Lösung», en: HANS WALDENFELS (ed.), *Theologie – Grund und Grenzen* (Fest Schrift für H. Dolch), Paderborn: pp. 161-176.
- (1987): «Über Gottes Wirken in Welt und Geschichte», en: W. BAIER (ed.), *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt* (Fest Schrift für J. Kard. Ratzinger), St. Ottilien Bd. I, pp. 137-156.
- VORGRIMLER, HERBERT (1979): «Der Begriff der Selbsttranszendenz in der Theologie Karl Rahners», en: H. VORGRIMLER (ed.), *Wagnis Theologie*, Freiburg Br., Herder, pp. 242-258.
- WEISSMAHR, BÉLA (1972): *Gottes Wirken in der Welt: Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders* (Tesis doctoral en Teología), Pontificia Universitas Gregoriana, Frankfurt am Main.
- (1985): *Ontologie* (Grundkurs Philosophie Band 3), Stuttgart, Urban-Taschenbücher.
- (1994): *Philosophische Gotteslehre* (Grundkurs Philosophie Band 5), Stuttgart, Urban-Taschenbücher.
- (1999): «Kann Geist aus Materie entstehen?», *Zeitschrift für katholische Theologie* **121**, 1-24.
- (2005): «Selbstüberbietung und die Evolution des Kosmos auf Christus hin», en: H. SCHÖNDORF (ed.), *Die philosophischen Quellen der Theologie Karl Rahners* (Quaestiones Disputatae 213), Freiburg i. Br., Herder, pp. 143-177.

Centre Borja  
Llaceres, 30  
08172 Sant Cugat del Vallés (Barcelona)  
manuel.g.doncel@uab.es

MANUEL G. DONCEL

[Artículo aprobado para publicación en octubre de 2006]