

TEOLOGÍA DE LA EVOLUCIÓN (II): LA LLAMADA CREADORA TRINITARIA. KARL SCHMITZ-MOORMANN, 1997

MANUEL G. DONCEL
Universidad Autónoma de Barcelona

RESUMEN: Continuamos presentando la tríada de intuiciones valiosas para elaborar una teología de la «creación en evolución» [ver PENSAMIENTO, vol. 63 (2007), pp. 605-636]. Presentamos la intuición del biólogo y teólogo católico alemán Karl Schmitz-Moormann, publicada póstumamente en 1997. Inspirado por Teilhard y su metafísica de la unión, introduce su concepto de «uni-totalidad», y observa tales uni-totalidades a lo largo del progreso evolutivo, desde las partículas subatómicas hasta las agrupaciones humanas. Observa la diversidad de unión, explicada por interacción nuclear o por amor interpersonal. Ve por analogía nuestro Dios tri-uno como la Uni-totalidad suprema unida por amor, a la que se acercan las uni-totalidades creadas, como auténticos «vestigios trinitarios». Y en el centro de su intuición ve la creación continua evolutiva como la respuesta a una «llamada creadora», una llamada del Creador tri-uno que invita a la nada (absoluta o relativa) a acercarse hacia su riqueza de ser, sin forzar a nadie, sólo invitando a unirse a los elementos próximos de cada nivel. Esta acción, no imperativa, sino amorosa por la que está llegando a ser toda la creación nos descubre un Creador que está también realizándose en suprema unión amorosa, según habría de describirse en una metafísica del llegar-a-ser. La creación progresiva de información acerca también a la omnisciencia divina, y la de la libertad posibilita responder amorosamente a la invitación de la llamada creadora. Ofrecemos los textos más auténticos de Schmitz-Moormann e investigamos su origen. Esta intuición sobre la «llamada creadora» enriquece teológicamente la de Karl Rahner sobre la acción trascendental que sostiene la «autotranscendencia activa», y será ulteriormente enriquecida por la de Denis Edwards, que la ve como «acción propia del Espíritu» dentro de una ontología relacional.

PALABRAS CLAVE: K. Schmitz-Moormann, P. Teilhard, metafísica de la unión, uni-totalidad, Uni-totalidad suprema, metafísica del llegar-a-ser (gignontología), llamada creadora, vestigios trinitarios, creación de información, creación de libertad.

Theology of Evolution (II): Karl Schmitz-Moormann (1997) and the Trinitarian Creative Call

ABSTRACT: We continue the presentation of three sets of valuable insights for elaborating a theology of «creation in evolution» [cf. PENSAMIENTO, vol. 63 (2007), pp. 605-636]. In this article, we focus on the insights, published posthumously in 1997, of the Catholic German biologist and theologian Karl Schmitz-Moormann. Inspired by Teilhard and his metaphysics of union, Schmitz-Moormann introduces his concept of «uni-totally» and observes uni-totalities in the course of the process of evolution beginning from sub-atomic particles to human groups. He observes the diversity of union, explained by nuclear interaction or by interpersonal love. He analogously considers the triune God as the supreme Uni-totally united by love, which created uni-totalities approximate as authentic «trinitarian vestiges». His central insight is to see continuous creative evolution as the response to a «creative call» by the triune Creator who does not force but only invites nothingness (absolute or relative) to approach the richness of its being by joining the next elements in every level. This non-imperative but loving action that allows entire creation to come-to-be reveals to us a Creator that is also realizing himself in a supreme loving union according to a metaphysics of coming-to-be. The progressive creation of information about divine omniscience and freedom also allows a loving response to the invitation of the creative call. We offer here the authentic texts of Schmitz-Moormann, and we also investigate their origin. His insight concerning the «creative call» theologically enriches Karl Rahner's insight about the transcendental action that sustains «active self-transcendence», which the insight of Denis Edward will later enrich, since he sees «active self-transcendence» as the «Spirit's own action» within a relational ontology.

KEY WORDS: K. Schmitz-Moormann, Teilhard de Chardin, metaphysics of union, uni-totality, supreme Uni-totality, metaphysics of coming-to-be (gignontology), creative call, trinitarian vestiges, creation of information, creation of freedom.

LA «LLAMADA CREADORA», DENTRO DE LA «METAFÍSICA DE LA UNIÓN» TEILHARDIANA

El contexto inmediato de esta intuición de Karl Schmitz-Moormann (1928-1996) es una reflexión global sobre la evolución cósmica y biológica, investigada por él como científico, y sobre la nueva concepción metafísica que la realidad de esa evolución nos impone: especialmente la idea teilhardiana de que el ser se va enriqueciendo por unión. Su interés de teólogo era elaborar, dentro de ese contexto, un tratado sobre la creación, que ciertamente compuso durante su estancia investigadora en el *Center for Theological Inquiry* de Princeton (1995-1996). Sin duda es en ese período creativo, al final de su vida, en el que hemos de situar el conjunto de esa profunda intuición teológica: contemplar el acto de creación continua (uno en la eternidad de Dios y desplegado en el tiempo a través de la evolución progresiva) como una llamada del Creador a la creación, invitándola a «acercarse» a la riqueza de su Ser trinitario, que está uniéndose en supremo amor.

1. LAS IDEAS CENTRALES DEL LIBRO BÁSICO DE SCHMITZ-MOORMANN (1997)

El manuscrito de ese tratado, redactado necesariamente en inglés, sabemos que fue utilizado didácticamente en un curso de doctorado de la *Lutheran School of Theology* de Chicago, y en otro curso de licenciatura en la *Weston Jesuit School of Theology* de Cambridge, Massachusetts. Para este último curso, el manuscrito fue lingüística y didácticamente retocado en inglés, con la colaboración de James F. Salmon, S.J. Fue también redactado de nuevo en alemán. Así surgieron las dos ediciones en alemán y en inglés, preparadas en 1996, poco antes de su muerte, y aparecidas póstumamente en 1997¹. La edición alemana es algo más breve: se ha suprimido en ella el capítulo introductorio sobre «La teología de la creación como tarea permanente» —que ya en el siglo XIII se realizaba en el contexto de la ciencia aristotélica, y hoy ha de realizarse en el de la visión evolutiva— y se han suprimido también diversos elementos de interés didáctico como introducción y resumen de cada capítulo, figuras, apéndices, cuestionario final de autoevaluación, bibliografía e índice de personas y conceptos. Por razón de completitud, la edición española² se tradujo de la inglesa, pero una vez maquetada para la imprenta, descubrimos que bastantes párrafos podían quedar más claros retocándolos según la versión alemana, y así se hizo.

¹ La edición alemana, SCHMITZ-MOORMANN, 1997a, está prologada en Cambridge Mass., a 19 de mayo de 1996, y la inglesa, SCHMITZ-MOORMANN, 1997b, en Princeton, a 27 de octubre de 1996. Falleció en Princeton el 30 de octubre de 1996.

² SCHMITZ-MOORMANN, 2005.

Esa obra póstuma constituye, pues, el documento impreso fundamental y último para estudiar esa intuición de Schmitz-Moormann. A continuación la presentaremos en nueve fragmentos, siguiendo el orden del documento mismo. En estos fragmentos presentaremos concisamente el contexto completo del libro (prescindiendo del capítulo introductorio, suprimido en la edición alemana), y entre comillas los párrafos fundamentales para nuestro estudio. Por ser más asequible, utilizaremos la numeración de los capítulos y apartados de la edición española³, pero conste que todos los párrafos entrecomillados han sido pacientemente contrastados y modificados según la edición alemana, que es evidentemente obra exclusiva de Schmitz-Moormann y en muchas ocasiones, como lo notaremos, resulta mucho más precisa en su conceptualización filosófica. De esos nueve fragmentos, tres corresponden al capítulo 2: «El concepto de “uni-totalidad” en la emergencia evolutiva» (§§2.5 y 2.6), «La “metafísica de la unión” teilhardiana» (§2.7), «Dios como “Uni-totalidad suprema”» (§2.7), y seis al capítulo 6: «La creación divina como “llamada creadora”» (§6.2), «Hablar de Dios en el “lenguaje del llegar-a-ser”» (§6.3), «La Trinidad como suprema Unión amorosa» (§6.3), «Vestigios e imágenes trinitarios» (§6.3), «Creación de la información» (§6.4) y «Creación de la libertad» (§6.5). Concluiremos con un breve estudio sobre los orígenes y el contexto de esta intuición.

1.1. *El concepto de «uni-totalidad» en la emergencia evolutiva (§§2.5 y 2.6)*

Tras indicar que su teología de la creación no pretende probar la existencia de Dios, sino descubrir en nuestro mundo rasgos del Creador (§2.1), y presentar concisamente el cuadro de la evolución cósmica y biológica (§2.2), Schmitz-Moormann comienza por rechazar la «falacia cuantitativa» (que lo más importante del universo y de la vida es lo cuantitativamente más abundante, §2.3), y justifica que la única clave razonable para entender el universo es partir del ser humano. Parte, pues, de nuestra conciencia personal, en la que nos experimentamos a nosotros mismos como un alguien, distinto del resto del mundo aunque profundamente relacionado con él. Nos experimentamos como un centro unificado, que consta de numerosas partes, los miembros y capacidades que nos constituyen. Y la cuestión es: «¿Cómo se ha realizado esa unidad que experimentamos en nosotros? ¿Fue creada como ser humano a partir de una materia prima —como a partir de barro—? ¿O ha habido estadios previos del desarrollo evolutivo que conducen a esa unidad?»⁴ (§2.4).

A esta cuestión dedica el §2.5, «La unidad y la creación de unidad como aspectos básicos de la evolución». Partiendo de los seres humanos va buscando seres

³ Citaremos los apartados en la forma §*n.m*, siendo *n* el número del capítulo de la edición española o inglesa, y *m* el número del apartado (que en la edición inglesa no consta). En la edición alemana ese apartado corresponde al explícitamente numerado como *n-1.m*, ya que en ella se ha suprimido el capítulo introductorio.

⁴ SCHMITZ-MOORMANN, 1997a, p. 33.

análogos a esos «estadios previos» entre los primates, tal como los descubre la moderna etología, entre los animales superiores e inferiores, hasta los unicelulares eucariontes y las bacterias. Y va subrayando en todos ellos cómo se comportan frente a su mundo ambiente como «unidades» y «totalidades» centradas, por más que el «radio de acción» en ese universo ambiente vaya reduciéndose más y más en la medida que disminuye su «horizonte de percepción». Su visión retrospectiva continúa con las macromoléculas —que poseen también una unidad estructural y actúan en su reducido mundo ambiente, por ejemplo como enzimas—, y sigue con las simples moléculas y átomos y partículas y quarks. Todos ellos actúan, al menos por contacto, con un «radio de acción» prácticamente nulo. Y concluye: «Nuestra mirada retrospectiva nos ha hecho conocer «unidad y totalidad» («Einheit und Ganzheit») como una característica que ha de adscribirse a todas las realidades que nos salen al encuentro en la historia de la evolución. Si bien esta característica señala todo cuanto ha evolucionado, hay sin embargo niveles cualitativamente diferenciables de «uni-totalidad» («Ein-Ganzheit»)»⁵. Así introduce Schmitz-Moormann su neologismo «uni-totalidad», para designar con más concisión esa característica filosófica, que acaba de denominar «unidad y totalidad»⁶.

Este concepto de «uni-totalidad» es ampliamente aclarado en el §2.6: «La unificación como característica general del proceso evolutivo». Sigue en ella ese proceso de unificación en su orden cronológico, a partir de la «sopa inicial de quarks y gluones». Explica en detalle cómo «los quarks se unen para formar protones y neutrones. Neutrones y protones se unen para formar núcleos, que se pueden unir a electrones para formar átomos. Los átomos se unen para formar moléculas sencillas, que se observan por todo el universo, y que a su vez se convierten en elementos que formarán las macromoléculas».

Subraya cómo en ese proceso se da verdadera emergencia de novedad: «Por ejemplo, la unión de dos átomos de hidrógeno y un átomo de oxígeno forma una molécula de agua. A este nivel se hace evidente que la nueva entidad no surge de una causa —sus elementos— que contenía lo nuevo de una manera oculta. Más bien los elementos se unen para formar una entidad totalmente singular y nueva que no se encontraba contenida en los elementos. Los elementos son ciertamente un requisito necesario (*conditio sine qua non*) para que emerja la nueva realidad, pero ellos no la contienen. Lo más aparece aquí surgiendo de lo menos. Lo más llega-a-ser en la unión. Y puesto que aquí se trata de objetos bien observables, podemos entender aquí más claramente el proceso del llegar-a-ser como un proceso de unión»⁷.

⁵ *Ibidem*, p. 39.

⁶ Es lástima que en la versión inglesa, SCHMITZ-MOORMANN, 1997b, haya desaparecido totalmente ese importante término filosófico, que es traducido allí simplemente por «unity» o «union». La versión española SCHMITZ-MOORMANN, 2005, recupera el término del texto alemán, y lo traduce suavemente por «totalidad unida» (pp. 83ss).

⁷ Traducimos como «llegar-a-ser» el alemán «werden» (verbo no auxiliar o sustantivo), que como veremos el propio Schmitz-Moormann nota con orgullo que en alemán es una palabra simple.

Indica cómo en ese proceso de unión van apareciendo distintos tipos de ligadura estudiados por las ciencias, pero subraya que tales ligaduras tampoco explican la riqueza de ser resultante de la unión: «Se podría pensar que la unión de elementos en nuevas unidades es del mismo tipo en los diferentes niveles de llegar-a-ser, pero resulta que la ligadura entre los elementos puede ser de muy diversos tipos. Los gluones, las fuerzas que ligan a los quarks en el protón y el neutrón, se describen de un modo diferente a las fuerzas electromagnéticas que ligan los electrones al núcleo. Los átomos se ligan para formar nuevas unidades mediante fuerzas descritas generalmente como ligaduras iónicas, covalentes, o de puente de hidrógeno. Sin embargo, se ha de tener presente que la descripción científica del modo en que se ligan estos elementos no proporciona ninguna explicación definitiva de la unidad interna que se manifiesta en ellos. La descripción de las fuerzas de ligadura no explica la unidad más de lo que los tornillos y tuercas de una máquina explican la unidad de ésta. Deben existir medios de conexión como condición necesaria para que se forme una “uni-totalidad”; de lo contrario la nueva unidad podría ser considerada como un milagro sobrenatural. Sin embargo, estas partes elementales y estas fuerzas no explican la totalidad de la unidad recién creada. El todo es más que la suma de sus partes. Éste manifiesta nuevas propiedades que no pueden sospecharse cuando estudiamos las partes. Este fenómeno se hace más evidente aún, cuando encontramos de nuevo esos elementos primitivos a un nivel superior de la evolución. Nadie podría predecir jamás que un átomo de carbono desempeñaría el papel que realmente desempeña dentro del cerebro para el pensamiento humano».

A continuación va presentando las uni-totalidades, cada vez más claras del mundo biológico: virus o estructuras similares, bacterias y otros procariontes, células eucarióticas fruto de endosimbiosis, y organismos pluricelulares. Subraya su enorme complejidad creciente, y cómo la evolución biológica puede describirse bajo el aspecto de una unificación progresiva responsable de la emergencia de novedad. Pero sobre todo subraya el que, por más que experimentamos esas realidades como uni-totalidades, no podemos decir qué es lo que conforma su unidad: «Esta laguna de nuestro conocimiento sobre los medios por los que las realidades individuales quedan ligadas y lo que conforma su unidad, podía en los elementos simples como átomos y moléculas quedar todavía borrosa, pero en los seres vivos se hace cada vez más evidente. En los seres vivos el principio de unidad se denomina alma, una entidad desconocida para la ciencia. El hecho de que la mayor parte de los idiomas utilicen esta palabra, expresa claramente la universal experiencia humana de la uni-totalidad como más que la suma de sus partes». Y concluye mencionando que «la vida misma evoluciona hacia seres centrados cada vez más claramente conscientes y finalmente autoconscientes, los cuales, a su vez, pueden llegar-a-ser elementos de estructuras más elevadas».

Subraya por fin que la unión no destruye la identidad de los elementos implicados en la uni-totalidad: «El átomo de carbono sigue siendo un átomo de carbono incluso cuando está integrado en una neurona del cerebro humano. La unión no es pues una especie de fusión que elimina la identidad de los elemen-

tos. Más bien, esta unión potencia la identidad del elemento. Al integrarse en una unidad más elevada, al elemento se le abre un futuro que estando aislado le quedaba cerrado: sólo un átomo de carbono integrado en un aminoácido puede llegar-a-ser parte de una proteína y finalmente una parte de la vida y el pensamiento. Por tanto la unión no disuelve los elementos. Tal como Teilhard de Chardin afirmó a principios del siglo xx: la unión diferencia a los elementos que se unen».

Y concluye la sección resumiendo así su visión de la evolución: «Una panorámica del proceso evolutivo del universo, desde el big-bang hasta hoy, pone, pues, de manifiesto a la unión como un fenómeno que recorre todo ese proceso. Ciertamente que no constituye el único aspecto de la evolución, pero este fenómeno se puede seguir a lo largo de toda la historia del universo, desde el inicio hasta un punto en el que nosotros mismos aparecemos actualmente, como las criaturas más evolucionadas en el horizonte de nuestro conocimiento. Esto nos lleva a la siguiente tesis: *El proceso evolutivo se realiza mediante unión de elementos en uni-totalidades superiores, en las que algo nuevo llega a la existencia*».

Pero se ve obligado a matizar inmediatamente su tesis, introduciendo explícitamente el carácter análogo de los nuevos conceptos de «unión» y «uni-totalidad»: «Esta tesis general se tiene que matizar. Tal como hemos visto, los procesos de unificación de elementos son de diversos tipos. Del mismo modo que el concepto de «ser», el término central de la metafísica clásica en un mundo estático, se utilizó como análogo, en un mundo evolutivo el concepto de «unión» se utiliza también como análogo: obviamente, los medios y los grados de unión alcanzados difieren entre sí. La unidad de un átomo, al que no le atribuimos ningún alma, difiere de la unidad de un ser vivo. Externamente se capta ya en detalle esa diferencia en la uni-totalidad, en la misma diversidad de medios utilizados para realizar concretamente la unidad. El universo aparece en su conjunto como un proceso evolutivo de unión que da lugar a realidades siempre nuevas a niveles cada vez más elevados de ser, de uni-totalidad, un proceso que parte de los elementos más simples y alcanza el más alto nivel —al menos dentro de los límites de nuestra experiencia— en los seres humanos. ¿Qué implicaciones conlleva este proceso de unión para los teólogos?».

1.2. *La «metafísica de la unión» teilhardiana (§2.7)*

Schmitz-Moormann dedica la primera parte de su siguiente apartado, «La unión, un aspecto del modo divino de crear», a exponer esta nueva metafísica. Comienza citando a Teilhard de Chardin y su afirmación de que «Dios crea mediante la unión», la cual armoniza con la tesis que acaba de formular. Pero reconoce que hablar así de la creación divina es una afirmación claramente teológica, que cabría incluso completar con la idea de la autorrevelación de Dios en la creación (ver, por ejemplo, Sal 104). Volviendo al nivel metafísico, comienza así su exposición:

«La creación se nos hace visible como un proceso continuado bajo el aspecto básico de la unión, que produce lo nuevo, como emergiendo de los elementos

que se unen, pero sin ser idéntico a ellos. Por lo tanto, podemos afirmar: a través de la unión llega a la existencia más ser. Cuanto más unido está algo en sí mismo formando una “uni-totalidad”, más se realiza como ser. La formulación teilhardiana,

plus esse (ser más) =
 = *plus a pluribus uniri (estar más unido, a partir de más elementos)*, o bien
 = *plus plura unire (unir más, más elementos)*⁸,

da en el clavo. Desde esta perspectiva, “ser” no es ya el concepto más general que podemos concebir; más bien se ha convertido en algo definible. El ser es realizado y —como se decía antes— conservado en el ser mediante la unión. En el universo, donde esta unión resulta más evidente es en los seres vivos. La uni-totalidad de cada uno de ellos, que físicamente es un sistema abierto con una necesidad constante de consumo energético, decae fácilmente. Por consiguiente, en el universo no hay una cantidad constante de ser, como exige para la energía el primer principio de la termodinámica. En el mundo evolutivo, el ser se crea mediante la unión de elementos».

Hace ver inmediatamente que esta metafísica nada tiene que ver con un monismo materialista, pero que supone un drástico cambio cosmovisional: «Los modos de unión remiten a niveles de ser, desde el nivel atómico al nivel humano o personal. El aspecto material es secundario. En la metafísica clásica del ser, el principio que representa a la materialidad se puede reducir a la *materia primera*, que es pura potencia⁹. Este principio pasivo de la potencialidad se opone al principio activo, la *forma substancial*, y no se debe confundir con una noción —al menos dentro de esa metafísica— errónea de materialismo, en el que el ser se identifica con la materia. En esa concepción materialista, el ser se reduce a las partículas elementales más primitivas. En un mundo estrictamente materialista no habría emergencia alguna de ser a través de la unión, mientras que, en la metafísica de la unión, el principio de potencialidad se concretiza en los elementos que son el requisito (la *conditio sine qua non*) para la formación de unidad más elevada. El ser se identifica aquí con la unificación¹⁰. La ruptura lingüística de esta formulación, que identifica el ser con la unificación que nunca llega a concluirse sino que ha de seguirse realizando siempre de nuevo, es una indicación del cambio radical de cosmovisión, cuando abandonamos el mundo estático, para entrar en el mundo evolutivo del llegar-a-ser».

Nota la dificultad en describir mediante este proceso de unificación el primer instante de esa creación continua: «En nuestra reflexión sobre el proceso de llegar-a-ser mediante la unión, hemos excluido conscientemente la cuestión del comienzo de la creación. Esta cuestión, o bien nos llevaría en una *regressio*

⁸ TEILHARD, *Œuvres VI*, p. 208, n. 1; versión española, p. 168, n. 26 (confusamente traducida).

⁹ Esta idea de materia describe un estado de no existencia, mientras que la materia concreta, como Tomás de Aquino afirmó, es ya materia formada (informada). [Nota de K. S.-M.]

¹⁰ Traducimos el alemán «Einswerdung» por «unificación», en el sentido de «el hacerse, o llegar-a-ser uno».

ad infinitum hasta el punto en que las preguntas no se pueden responder dentro del horizonte de nuestra experiencia, o bien nos precipitaría en especulaciones descabelladas acerca de la singularidad cósmica. Tales especulaciones no nos llevarían a una mejor comprensión de cómo crea Dios, aunque algunos puedan sentirse impresionados por un big-bang visualizado —la gigante bola de fuego— como una expresión del Dios todopoderoso. La cuestión más interesante para el futuro del universo que se puede localizar en estos primeros momentos, que de una manera muy derrochadora transformaron la energía original en partículas con masa, es el hecho de que la producción de estos primeros elementos simples pone en marcha el proceso de unión. La forma en que Dios crea el mundo evolutivo resulta menos visible en los comienzos que más tarde, cuando la creación a través de la unión da lugar a niveles de ser siempre nuevos y superiores».

Ve su metafísica de la unión como un intento aristotélico de comprender la naturaleza que conoce, y aun la ve enraizada en el trascendental clásico de la unidad: «Podría parecer que esta comprensión de la realidad guarda una cierta relación con las intuiciones filosóficas clásicas de Platón y Aristóteles. Esto es cierto porque la metafísica aristotélica tenía como presupuesto su física. Separada de la física que él conocía, su metafísica se convierte en una invención conceptual abstracta sin relación con la realidad en la que vivía. El intento que aquí proponemos es más bien una empresa aristotélica o tomasiana¹¹ que se esfuerza por comprender el mundo que conoce. Y encontramos al menos una afirmación paralela en la filosofía escolástica, que tiene sus raíces en la tradición platónica: la afirmación de que la unión crea ser tiene su equivalente en uno de los trascendentales, a saber, que *omne ens est unum* (todo ser es uno). Esto se traduce a la metafísica de la unión por *omne ens est unitum* (todo ser es unido), es decir, existe como ser que se está uniendo».

Concluye de aquí la universalidad y el carácter metafísico de la acción creadora de Dios a través de este proceso de unión: «Esta afirmación es aplicable a todos los seres de este mundo que conocemos y que vemos en la fe como creación de Dios. Podemos decir que las creaturas de Dios entran en el ser en la medida en que se unen a partir de elementos. Esto casi nos permite ver en acción al Creador oculto. No existe ninguna intervención en el proceso por parte de Dios, al menos ninguna intervención visible, medible. Es obvio que los caminos de Dios son más sutiles que los descritos en el relato de la creación (Gn 1,1-2,3). Como diría Teilhard, Dios actúa desde el interior de las cosas, que las ciencias no pueden alcanzar. Dios actúa como inmanente al mundo. Volveremos sobre esta cuestión¹², pero quisiéramos retener aquí tan solo que la fe cristiana considera la inmanencia de Dios como contrapunto de su absoluta trascendencia».

¹¹ Término, introducido por G. Soehngen en Bonn, que hace referencia al pensamiento del propio Tomás de Aquino, como opuesto a los intérpretes escolásticos. [Nota de K. S.-M., adaptada.]

¹² Véase nuestra sección 1.4.

1.3. *Dios como «Uni-totalidad Suprema» (§2.7)*

A continuación enfoca Schmitz-Moormann este nuevo tema, por el camino de ver a Dios como el que posee en grado supremo las perfecciones de las creaturas, especialmente las de un grado de ser superior: «Sin embargo, la trascendencia de Dios no le trasplanta a una total lejanía del mundo; Dios es a la vez lejano y próximo. Como cristianos, hemos confesado tradicionalmente a Dios como el Ser Supremo. Así, los Padres de la Iglesia y la tradición medieval enseñaron que todas las perfecciones se realizan y están presentes en Dios. La idea misma de Dios, tal como se expresa en el argumento ontológico de la existencia de Dios, está asociada con esta presencia de todas las perfecciones en Dios. Esta asociación condujo a los pensadores medievales a la conclusión de que todo lo que existe posee su ser en la medida en que se asemeja a Dios. No puede existir nada cuyo nivel de ser, de perfección, sea totalmente ajeno a Dios. Por consiguiente, todo debe ser semejante a Dios de algún modo. Puede que esta semejanza resulte tan débil que escape a la percepción humana, que extinga el ser, la perfección del existente. Cuanto más pálida es la semejanza, menor es el grado de ser. Los seres humanos, que según la tradición fueron creados a imagen y semejanza de Dios (Gn 1,26), se parecen a su Creador más que las otras creaturas».

Este enfoque y la analogía del ser le llevan a pensar el ser supremo de Dios como análogo al ser de las creaturas que se realiza en la unión: «Las comparaciones en la escala del ser caben dentro de la doctrina clásica de la analogía del ser, la *analogia entis*. ... Si se aplica esta analogía a la metafísica de la unión, podemos plantearnos la cuestión de si ser unido, es decir, existir en un estado de unión continuamente realizada, se puede identificar con el propio ser de Dios. Si el ser se define mediante la unión, tendremos que aceptar esta posibilidad como una consecuencia necesaria de la definición del ser en la divina creación que se realiza y evoluciona. Esto nos obligará a reconsiderar el significado del discurso clásico sobre Dios como acto puro y ser absoluto. Estas afirmaciones sobre Dios se hicieron en una época en la que el mundo era estático y no se creía posible nada nuevo bajo el sol (Qo 1,9), y en la que se imaginaba a Dios como el ser supremo e inmutable descansando en sí mismo (Gn 2,3). En nuestro mundo en el que, por el contrario, Dios se revela creando por unión, parece inevitable la tarea de hallar en Dios mismo la analogía con su forma de crear. Si la *analogia entis* es correcta y debe ser firmemente mantenida, resulta razonable pensar a Dios no simplemente como el Ser Supremo, sino como el Ser Supremo realizado siempre de nuevo en una suprema unión».

Este nuevo concepto de Ser Supremo sólo puede verificarse teológicamente, por coherencia con nuestra fe en el Creador: «Llegados a este punto ya no tenemos ninguna posibilidad de verificar nuestras afirmaciones por referencia a alguna información que puedan proporcionarnos el saber humano: nos encontramos en el mundo de las especulaciones teológicas. Nuestras afirmaciones sólo pueden verificarse por su coherencia con el contenido de la fe. Hablamos ahora como cristianos que creen en el Creador. Si Dios se revela a través de su creación, Dios es el Ser Supremo realizado y actualizado en el supremo y continuo acto de la unión».

Esta suprema unión ha de realizarse entre elementos que sean (al menos) personales, lo cual pone serias dificultades dentro de un monoteísmo estricto como el de las tradiciones judía e islámica: «Esto hace que se nos plantee la cuestión del nivel supremo de esta unión divina. Según nuestra experiencia, el nivel más elevado de unión entre elementos se da cuando los seres humanos se unen a un nivel personal con otras personas, formando una unidad que trasciende al individuo. Se podría incluso decir que el individuo se hace persona en gran parte uniéndose personalmente con otras personas¹³. Si Dios existe uniéndose, los «elementos» de esa unión no pueden ser infrapersonales. Dios, como constituyente de la suprema Uni-totalidad, como el supremo Ser que se realiza en una unión, tiene que ser (al menos) una Unión de personas. Esto deja al monoteísta estricto sumido en un dilema: o Dios carece de la cualidad de ser persona, o Dios necesita crear otras personas, la humanidad, para unirse a ellas. La primera respuesta haría de Dios un ser no-personal al que no cabe hablar, por ser inaccesible a la comunicación personal: esta respuesta no resultaría aceptable dentro de la tradición judeocristiana o islámica. La segunda respuesta haría a Dios dependiente de la creación divina; el Creador tendría necesidad de su creación. Obviamente, esta idea no resulta compatible con la idea tradicional del Dios trascendente y libre, el Ser Supremo, que las tres religiones mencionadas confiesan».

Pero esta suprema unión personal es bien coherente con el Dios tri-uno de la tradición cristiana: «El Dios de la tradición cristiana, el Dios tri-uno, existe en la constante realización de la unión de tres personas. Dios aparece así como el “Arquetipo” (*Urbild*), en semejanza al cual toda la creación llega a la existencia. Puesto que por toda la eternidad realiza este acto supremo de unión personal en la Trinidad, Dios no necesita al mundo».

El amor, la esencia divina, es la fuerza constitutiva de Dios y, por analogía, del proceso evolutivo: «La fuerza que une, especialmente la fuerza que une a las personas, es el amor. Dios existe en perfecta unión, podríamos decir, porque Dios es amor (1 Jn 1,4). Ese texto bíblico adquiere un significado más profundo en el horizonte de una metafísica de la unión, porque hasta ahora el amor se ha concebido principalmente como una acción moral. Si nuestra comprensión de la creación de Dios y de su dimensión revelatoria es correcta, el amor se convierte en la fuerza constitutiva de la vida de Dios. El amor de Dios es el puro acto de la unión. Esto se refleja en su creación convirtiéndose el amor en la fuerza constitutiva, en la fuerza conductora del proceso evolutivo de una unión progresiva».

Schmitz-Moormann concluye este rico capítulo ponderando el papel inspirador de las ciencias para la teología: «Lo que se ha dicho de forma teológica no constituye una visión científica del mundo. Es más bien lo que aparece cuando a este mismo mundo conocido y descrito por el saber humano, tratamos de

¹³ Según esta perspectiva la moderna, sobrestimación del individuo es evidentemente regresiva. Para la idea de la persona, cf. BUBER, 1958; GUARDINI, 1937; MOUNIER, 1948. [Nota de K. S.-M.]

verlo con los ojos de la fe como creación de Dios. En esta visión a los teólogos no les resulta extraño el mundo del saber humano y de las ciencias de la naturaleza; más bien, se ha convertido en una fuente de intuición teológica. La percepción teológica del mundo como creación no está en contradicción con el mundo que los científicos ven, aunque es posible que algunos, como científicos y/o como agnósticos, no quieran aceptar éste o cualquier otro punto de vista fundado en la fe».

1.4. *La creación divina como «llamada creadora»* (§6.2)

Tras estudiar en el capítulo 2, según acabamos de ver, «la unión» en relación con el enriquecimiento en el ser, Schmitz-Moormann dedica los tres capítulos siguientes a otros tres «parámetros cualitativos», como él los llama, del progreso evolutivo. Así, el capítulo 3 está dedicado a «la conciencia», que progresa con la complejidad creciente, según otra temática también profundamente teilhardiana. Los capítulos 4 y 5 los dedica respectivamente al progreso de «la información», subrayando su carácter espiritual (en contraposición a la materialidad de los soportes informativos), y al progreso de «la libertad», subrayando el mal que ha costado ese progreso (mal físico en la prehistoria de ese progreso, y mal moral en su historia).

El capítulo 6 y último, plenamente teológico, está dedicado a «Dios, creador del universo evolutivo». Comienza ponderando lo poco que se ha dejado impactar nuestra teología de la creación por esta concepción evolutiva, desde los escritos filosóficos y teológicos de Teilhard, publicados en los años sesenta y setenta del siglo xx. Cita tratados dogmáticos para hacer ver que pocos muestran ese impacto al tratar de la creación. Menciona, ciertamente, que «la referencia a la presentación de Karl Rahner de la “autotrascendencia” se encuentra hoy en muchos textos». Pero describe más largamente cómo la consideración hoy frecuente del Espíritu Santo como «*principio de la creatividad* a todos los niveles de la materia y la vida» lleva a algunos teólogos a usarle «para cubrir los agujeros en nuestra comprensión científica de la evolución». Subraya finalmente que la idea de «inicio del tiempo no puede ser captada por nuestro pensamiento aprisionado en la temporalidad», y este mismo pensamiento nos sigue haciendo «caer en la trampa de dividir el acto creador de Dios en un acto fundamental constitutivo de la creación y otro acto sustentador de esa creación». Su pregunta, central para una teología actual de la creación en perspectiva evolutiva, es: «¿De qué manera actúa Dios en su creación?» (§6.1).

Este es el tema del §6.2, «*Creatio appellata*» («Creación llamada»). Tras considerar la pobreza del universo primordial según el modelo cosmológico estándar y la necesidad de repensar el relato del Génesis desde nuestro cambio de cosmovisión (de un mundo del ser a un mundo del llegar-a-ser), resulta evidente que «la representación de un Dios que actúa como soberano supremo, a cuya imperiosa palabra todo entra en el ser de forma inmediata y perfecta, no se corresponde con la historia del universo». Por otra parte «parece inapropiado postular un acto especial de creación inicial, complementado con un acto de

creación continua que mantenga el universo en existencia». Y concluye: «Más bien hemos de considerarlo como un solo acto, que es uno en la eternidad de Dios y que se despliega en el tiempo en toda su diversidad».

Y comienza así la presentación de su interesante intuición teológica: «La mejor forma de representarse la relación de la creación hacia el Creador —evidentemente esta es una opinión subjetiva, pero a mi juicio, en la medida en que yo pueda juzgarlo, concordante con el universo evolutivo— me parece ser la que quisiera denominar *creatio appellata*, “creación llamada a acercarse”. La idea básica es que el universo es llamado por Dios a salir de la nada hacia Él. El proceso del llegar-a-ser es la respuesta de la creación. El proceso total, que es el esfuerzo continuo por responder a la llamada creadora y creativa de Dios, es la creación continua. No hay en ella un primer acto, al que siguió después la elaboración de la materia que compone el universo. La acción que logró realizar el inicio del proceso y la acción que mantiene el proceso en marcha son la misma llamada de Dios, de la cual depende la existencia de todo y mediante la cual todo se mantiene en el ser —o más exactamente en el proceso de llegar-a-ser—».

Y matiza así la omnipotencia del Creador que surge de esa intuición: «Esta imagen básica de Dios llamando a salir de la nada al proceso universal del llegar-a-ser, necesita una serie de calificaciones, para evitar una interpretación asociada a la imagen del Creador de la teología clásica, que veía al Creador “en primer lugar” como el Dios omnipotente. Aunque el universo sigue siendo en ciertos aspectos una demostración de omnipotencia —la inmensidad del universo, con sus miles de millones de galaxias, necesita obviamente de un Creador muy potente, omnipotente—, al menos no lo es “en primer lugar”». En esa matización de la omnipotencia del Creador subraya la nueva calificación de su «paciencia infinita»: «Como se ha mostrado, Dios no se impone por la fuerza a sus creaturas. Es infinitamente paciente, no ha catapultado a la existencia en seis días a nuestro mundo. Su llamada al universo para que salga de la nada hacia Él —lo que en teología hemos aprendido a denominar *creatio ex nihilo*— no produce creaturas ya preparadas, sino que deja aparecer en escena a las estructuras y elementos más simples, que hoy seguimos encontrando en gran abundancia por el universo». Los miles de millones de años desde el big-bang hasta la aparición de las primeras estrellas y planetas, cierto que, para el Dios eterno son como un instante, «pero en la medida en que Dios se ha insertado en este mundo y se apropia en cierto modo su temporalidad, esos tiempos interminables permiten reconocer al Dios que aguarda, con paciencia infinita, la respuesta a su llamada creadora. Si los espacios infinitos repletos de miles de millones de galaxias dejan traslucir el infinito poder del Creador, estos tiempos infinitos permiten reconocer al Creador como infinitamente paciente».

La llamada creadora es, pues, paciente, y es una invitación al proceso de unificación que enriquece en el ser: «El modo en que Dios crea no es una demostración de poder, la cual forzaría a ir directamente a Dios a todo cuanto es llamado a la existencia... Dios parece que no hace que las cosas sucedan, más bien

les permite que sucedan... Este proceso de unión es rectamente mantenido mediante la persistente llamada creadora de Dios. Evidentemente, Dios no está presionando a los elementos, para obligarlos a que se unan... Si esto fuera así, tendríamos la situación paradójica de que la mayoría de los elementos del universo escaparían a la presión divina. Dios seguiría siendo visto entonces en primer lugar como causa eficiente, se convertiría en una causa más dentro de la cadena causal. Y, sin embargo, en la realidad no se ve nada de eso». Más bien Dios dirige a esos elementos la invitación a unificarse, haciéndose presente en ellos e invitándolos a acercarse a su Suprema Unión: «Otra comprensión mejor de la actividad creadora, compatible con la realidad evolutiva, sería ver a Dios actuando desde el interior de los elementos. La realidad más íntima de todas las cosas se concebiría como la presencia de Dios, o más bien del llamamiento de Dios a venir a Él. Fijémonos en dos aspectos relativos a esta forma de entender la acción Dios».

El primero de ellos es el carácter activo de la inmanencia divina en las creaturas: «La omnipresencia de Dios adquiriría así un nuevo significado: ya no un estar en todas partes totalmente abstracto, sino la concreta inmanencia de Dios que invita a unirse a los elementos próximos. Esta inmanencia del Dios que llama desde el interior de los elementos mantiene intacta la integridad del elemento. Podemos decir a la vez y con más precisión que sin esta presencia de la llamada de Dios el elemento recaería en la nada. Como hemos visto, la abertura hacia un futuro evolutivo es tanto menor, cuanto más bajo esté situado el elemento en la escala del llegar-a-ser». Lo ilustra con los átomos de hidrógeno, los más abundantes del universo, que tienen escasa probabilidad de fusionarse en átomos más complejos o de unirse a otros átomos para formar moléculas. Y confiesa gráficamente que «en esos niveles más bajos de la evolución... parece apenas audible la llamada creadora».

Describe los rasgos amorosos que encierra la manera de hacerse esa invitación divina: «Cuando Dios invita a unirse a los elementos, no los está forzando a ello. Su llamada no es la orden de un poder dominante. En cierto modo, bajo el disfraz de un elemento seduce al elemento próximo para que se le una. No existe presión externa alguna, tan sólo una tendencia interna hacia el elemento próximo. De este modo el Creador limita el poder de su llamada creadora hacia la unión a aquello de lo que es capaz el elemento. Nunca se autoimpone, sino que permite al elemento próximo y al propio elemento que sean lo que son: elementos infinitamente pequeños que tienen su existencia en una semejanza infinitesimal con el Creador, cuya presencia en el interior de ellos parece ser adecuada a esa semejanza. Su llamada creadora desde el interior del elemento se adapta así a la realidad del elemento, sin ejercer poder alguno. En el ámbito de las relaciones humanas damos un nombre a esta forma de aceptar al otro, ofreciéndose uno mismo pero sin imponerse: amor».

Describe también los rasgos amorosos que encierra el contenido de esa invitación: «Esto resulta todavía más evidente si consideramos el segundo aspecto de la forma en que Dios crea mediante su llamada desde el interior. No hay ningún camino directo por el que el elemento pueda ir a Dios. Sólo puede res-

ponder a la llamada del Creador uniéndose a otro elemento. El elemento humano, la persona humana, experimenta esa fuerza que le une a otro elemento humano sin imponérsele, como amor: el amor no se impone. De forma análoga, esto puede aplicarse a todos los niveles de unión, donde se debe respetar siempre la integridad del otro elemento, y donde ambos llegan a ser más mediante la unión, al acercarse infinitesimalmente al Creador. Descubrir el amor como la fuerza creadora fundamental abre una perspectiva que parece muy adecuada a la actividad de Dios: le confesamos como Amor, e incluso si atribuimos la acción creadora especialmente al Espíritu Santo, esto concordaría al menos razonablemente con la enseñanza teológica, ya que el Espíritu Santo se ha considerado a menudo, en las especulaciones trinitarias, como la fuerza unificadora del amor».

Presenta esta llamada amorosa como la fuerza impulsora de la evolución, pero subraya que no modifica ni completa la descripción científica: «De este modo, la amorosa llamada de Dios se podría considerar, teológicamente hablando, como la fuerza impulsora de la creación y, por tanto, de la evolución. Esto no contradice en modo alguno las observaciones de la ciencia. Los elementos, a todos los niveles, son exactamente lo que son. Los resultados científicos no se modifican en nada; la afirmación teológica no añade nada a la descripción científica en cuanto científica, aunque ésta es en algún sentido incompleta. Más bien esta descripción incompleta de la realidad concreta de la creación es la descripción verificable más exacta que podemos obtener». Comenta que, desde el punto de vista de la fe, todo lo que la ciencia descubre es parte de la realidad que ha llegado a ser gracias a la llamada creadora de Dios. Pero que esto mantiene totalmente intactas nuestras ciencias, y no ayuda a solucionar sus problemas, porque el Dios de esta llamada amorosa no es ningún *Deus ex machina*. Comenta también la complementariedad de las tareas científica y teológica, y concluye: «La ciencia puede, al menos en gran parte, describir el universo en su historia físico-química-biológica, e incluso en su historia humana; la teología, como forma de expresar el sentido de las verdades reveladas de la fe, en su relación con el estado actual que ha alcanzado la creación en evolución, intenta decir cómo actúa Dios en este mundo, en su creación».

Concluye la sección afirmando que, «desde el punto de vista de la fe, este universo existe porque es mantenido en la existencia y en su proceso progresivo de llegar-a-ser por la llamada creadora del amor divino, presente de forma infinitesimal en todas las creaturas». Y comenta que en esa llamada creadora divina, inmanente a toda la creación, podemos ver el «panenteísmo» de que nos habla San Pablo (Ef 1,23; 1 Co 12,6 y 15,28), pero debemos traducir su lenguaje del ser (ontológico) a un lenguaje del llegar-a-ser («gignontológico») ¹⁴. Pero lo que hemos de intentar inmediatamente es traducir a este lenguaje del llegar-a-ser la formulación misma del misterio de la Trinidad.

¹⁴ Permítaseme el neologismo (del griego *gígnon gígnontos*, el que llega-a-ser, en vez de *ón óntos*, el que es) que Schmitz-Moormann introducirá más tarde en la dura forma híbrida: «fierología» (del latín *fieri*, llegar-a-ser).

1.5. *Hablar de Dios en el lenguaje del llegar-a-ser* (§6.3)

El apartado siguiente, «La Trinidad, creadora del universo en devenir», enfoca plenamente el tema de esa traducción de la formulación del Dios tri-uno. Comienza presentando, en el contexto de la trascendencia del Creador sobre la creación (que fácilmente lleva a una teología negativa y apofática) y del misterio revelado de la Trinidad, el hecho de que desde Tomás de Aquino hemos separado los tratados *De Deo Uno* y *De Deo Trino*, haciendo este último inútil para la praxis cristiana, que resultaba estrictamente «monoteísta». En los años sesenta del siglo xx Karl Rahner, junto con cierta teología protestante iniciaba una reacción ante ese hecho. Criticaba, por ejemplo, que la reducción de la Trinidad a una terna de hipóstasis consustanciales, cualquiera de las cuales podría haberse encarnado, hace que la encarnación no nos diga nada del *Logos*. Y subrayaba que la «Trinidad económica» (la comprometida con la historia de salvación y con el mundo) es inseparable de la «Trinidad inmanente» (la de la vida trinitaria íntima). A la idea griega de Ser Supremo eterno e inmutable, elaborada a partir de la de *actus purus* e introducida en el dogma cristiano, Rahner añadía la verdad revelada de que «el *Logos se hizo carne*», y formulaba: «un descubrimiento importante de la teología moderna es que “Dios puede hacerse (o llegar-a-ser) algo”», frase que Schmitz-Moormann cita con evidente satisfacción. Porque lo que para su tema le preocupa es el contraste entre esa idea del Creador, como Ser Supremo inmutable, y la de la creación, como universo en un proceso de unión en el que van emergiendo nuevas realidades. Se pregunta explícitamente si la idea del Creador tri-uno no debería repensarse también en el contexto de una metafísica de la unión. Y comienza a formular su respuesta, ponderando la necesidad y las dificultades de esa traducción que exige liberarnos de nuestro lenguaje y nuestro pensamiento tradicionales:

«Evidentemente, esto no pretende cuestionar el contenido revelado de la doctrina del Dios tri-uno. Pero puesto que todo lenguaje vivo de una época es siempre determinado por el horizonte metafísico de esa época, ya no tenemos para mucho tiempo la posibilidad de pensar en el horizonte de un mundo estático, por más que nuestros hábitos de pensamiento estén aún vinculados a esas formulaciones clásicas. Esto constituye un verdadero handicap: porque hasta el presente no hemos elaborado plenamente una metafísica de la unión, del universo del llegar-a-ser, mientras que estamos todavía acostumbrados al lenguaje claro y refinado (aunque ya no necesariamente significativo) de nuestra tradición filosófica desde Platón y Aristóteles a Tomás de Aquino y Buena-ventura y aun a Kant¹⁵ y Hegel. Por ello nos resulta muy difícil liberarnos de nuestros hábitos de pensamiento que hemos mantenido durante tanto tiempo como leyes del ser y del pensar».

Pone el problema metafísico central de la evolución emergente, y concluye de él la radical dificultad de descubrir al ser como aspecto instantáneo del llegar-a-

¹⁵ Podría resultar útil recordar que Kant fue incapaz de pensar en ningún tipo de devenir evolutivo (KANT, *Gesammelte Werke*, 8:54). [Nota de K. S.-M.]

ser: «Estamos acostumbrados a mantener como correcta la afirmación clásica de que lo más no puede salir de lo menos, aplicando la formulación lucreciana: “*De nihilo nihil*” (“De la nada, nada [sale]”). Pero en la historia del universo vemos que esto ocurre constantemente: a partir de una nada relativa¹⁶ —la nada absoluta no podemos ni encontrarla ni pensarla— vemos que con frecuencia aparece algo nuevo, un plus. Toda la historia de la evolución, que es la historia de la creación, es justamente esto: un continuo llegar-a-ser de algo nuevo, de un plus, a partir de una nada relativa. Y este algo nuevo no es, digamos, algo totalmente inmóvil que descansara en sí mismo, como si tuviese su existencia asegurada. Más bien, la realidad propia de cada cosa es un proceso continuo de unificarse a sí misma. Así que, el ser es un aspecto instantáneo del proceso general del llegar-a-ser.—Si esto es correcto, nuestros argumentos basados en la *analogia entis* (analogía del ser) necesitarán una revisión al menos parcial: tendremos que pasar a una *analogia fientis* (analogía del llegar-a-ser), de la cual la *analogia entis* es tan sólo un aspecto instantáneo. Volveremos sobre esta cuestión».

Con todo, mediante la clásica analogía del ser, pero en la perspectiva de la «llamada creadora», podemos avanzar una semejanza entre la realidad del Creador y la de las creaturas, semejanza que deberíamos poder enunciar en el lenguaje del llegar-a-ser: «Pero aun teniendo muy presente esa dificultad, podemos decir, sin embargo, en la línea clásica de la *analogia entis* que nada puede existir en este universo que sea totalmente diferente de Dios —si esto último fuese posible, podría existir algo totalmente ajeno a Dios; pero todo cuanto llega a ser, llega a ser gracias a que presenta una cierta semejanza con Dios, por infinitesimal que ésta sea—. Todo cuanto ha llegado a ser, existe, porque participa en Dios mediante alguna semejanza. En la perspectiva de la *creatio apellata*, se puede decir que Dios llama a sí a los elementos, para que lleguen a ser más y más semejantes a Él. Sin embargo, el hecho de ser semejante a Dios ya no se debería enunciar mediante la idea del existir, sino la del llegar-a-ser, del unirse»¹⁷.

Schmitz-Moormann, continuando su argumento sobre el enunciado de esa semejanza en la línea de la definición teilhardiana del *plus esse*, insiste en que, pese a toda teología negativa, nuestro lenguaje sobre la realidad del Creador no puede ignorar lo que sabemos sobre la realidad de la creación evolutiva, como proceso de unión impulsado por la llamada del amor divino. Y concluye que a Dios hemos de atribuirle un proceso de unión semejante, más que el clásico ser inmutable: «De acuerdo con la metafísica de la unión, el proceso básico de la evolución es la unión continuada de elementos en niveles cada vez más eleva-

¹⁶ La nada relativa es, por ejemplo, el átomo en relación a la molécula, que comparada con el átomo tiene un plus de ser, de realidad. [Nota de K. S.-M.]

¹⁷ Ya que la metafísica de la unión carece de un lenguaje plenamente desarrollado, no podemos evitar retomar a menudo el lenguaje de la metafísica del ser. En la mayoría de los idiomas ni siquiera disponemos de un término apropiado para hablar del «llegar-a-ser» (sino términos compuestos «devenir», «become», o pasivos «fieri», «gígnomai»). No así en la lengua alemana («werden»), acuñada en su pasado metafísico. [Nota de K. S.-M., adaptada a la traducción.]

dos del llegar-a-ser. Todo cuanto existe, existe mientras y en tanto que sus elementos están unidos. En la unión y mediante ella el proceso del llegar-a-ser produce nuevos niveles de ser, es decir, nuevos niveles de semejanza con Dios. Aunque, según el principio de la teología negativa, no podemos sacar conclusiones sobre la realidad divina a partir de lo que sabemos sobre las creaturas, sin embargo al menos no resulta absurdo que, con respecto a la realidad de Dios, pongamos en cuestión la posibilidad de hablar sobre el ser sin pensar y considerar lo que sabemos acerca del ser en la creación de Dios. ¿Podemos hablar del ser de Dios sin saber algo del ser de las creaturas? Evidentemente no, pues todo lo que hablamos del ser está basado sobre nuestra experiencia del ser en la creación, de la que nosotros somos una parte. Si la definición teilhardiana del ser es correcta (véase §2.7 más arriba) —y yo opino que lo es—, entonces esta definición posee al menos cierta importancia para el discurso humano acerca del ser de Dios. El camino que abre esa definición para hablar de Dios está al menos tan justificado —si la definición de *esse* es correcta—, como la clásica costumbre de atribuir ser a Dios. Puesto que ya no vivimos en un mundo estático del ser, tenemos que intentar entender cómo centellea la reverberación de Dios en el mundo del llegar-a-ser. Puesto que reconocemos el proceso del llegar-a-ser en la creación como un proceso de unión impulsado por la llamada creadora del amor divino, podríamos preguntarnos si existe en Dios una analogía a este proceso básico de la creación».

1.6. *La Trinidad como continua unión amorosa* (§6.3)

Schmitz-Moormann presenta a continuación la imagen que aquí surge de Dios como Unión absoluta y Uni-totalidad suprema, y las dificultades que esto presenta a una concepción monoteísta estricta. Vienen a ser las mismas que veíamos en nuestra sección 1.3, sobre la necesidad que, para unificarse, tendría Dios del mundo. Las complementa aquí con las de la filosofía procesual de A. N. Whitehead. En ella Dios se introduce como un factor en el proceso universal que desarrolla la función «creatividad», y se afirma explícitamente: «Pero desde luego “creatividad” no tiene sentido fuera de sus “creaturas”, y no lo tiene “Dios” fuera de la creatividad y de las “creaturas temporales”...»¹⁸. Schmitz-Moormann lo califica de «caso especial de panteísmo», y propone «en general, esa integración del Dios monoteísta en el universo... como la única solución racional al problema planteado por un mundo en evolución que llega al ser mediante la unión».

Comenta a continuación que ese monoteísmo estricto aísla a Dios del mundo, y le hace el Ser Supremo que creaba el mundo infantil de la edad media: un mundo perfectamente regulado y ordenado, que sólo el hombre libre podía desordenar con sus pecados, ocasionando el mal físico como castigo de Dios por ellos. Pero esto plantea el problema de que el mal golpea a pecadores y a justos (desde

¹⁸ WHITEHEAD, 1929, p. 343 [nota de K. S.-M.]; trad. esp., p. 307.

los planteamientos del Libro de Job a los de Voltaire en el terremoto de Lisboa de 1755). Frente a esta teología, Schmitz-Moormann presenta la suya, en la que la evolución implica un mundo estructurado por unión y creado por la llamada amorosa de Dios, de un Dios que es Arquetipo de todo lo creado, y no puede ser estrictamente único e inmutable. Y concluye prudentemente: «Sería ciertamente falso decir, que podemos deducir la realidad de la Trinidad a partir del proceso de unión que mantiene a este universo acercándose a Dios mediante su evolución. Pero podemos afirmar, que esta realidad revelada del Dios trinitario y eternamente unido se refleja en el proceso universal de la evolución que tiene lugar mediante una unión progresiva».

Pondera a continuación esa realidad revelada del Dios tri-uno, el *mysterium magnum*, que sobrepasa toda comprensión humana. Sobrepasa especialmente una comprensión basada en la metafísica del ser, en la que Dios aparece como el Ser absoluto e inmutable, difícil de compaginar incluso con el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, vinculado a este mundo. Rahner, ponía en segundo término esa inmutabilidad, afirmando que «aquí la ontología ha de orientarse según el mensaje de la fe, y no censurar ese mensaje». Schmitz-Moormann critica esa pretensión de que los teólogos «sigan diciendo a la ciencia cómo funcionan los cielos», y recuerda que la metafísica «no es ninguna construcción arbitraria del espíritu humano, sino el resultado del más amplio esfuerzo por entender el universo, es decir la creación —parte también ella de la revelación divina—», y que de la actual «física» evolutiva ya no brota una metafísica del ser (u «ontología»), sino una del llegar-a-ser (o «gignontología») ¹⁹. Ciertamente era esa ontología griega la que impuso en el Concilio de Calcedonia la terminología de las tres hipóstasis consustanciales (que se interpretarán «intercambiables»). Porque vivimos en una historia de la humanidad en la que va evolucionando nuestra idea misma de Dios. Del Dios infantil del Génesis como padre que da normas sin deber razonarlas, pero castiga y perdona, hemos pasado al Dios adolescente medieval ²⁰ como Ser Supremo, eterno e inmutable, omnipotente y universal, que tiene todo bajo control, «todo ordenado con medida, número y peso» (Sab 11,20), a excepción del hombre, que ha decidido crear libre. Y continúa proponiendo su «fieriología», y resumiendo de nuevo las dificultades que en ella tiene un monoteísmo estricto:

«La ontología vinculada a esta visión adolescente de la realidad parece que necesita ser reemplazada. Esto no debería asombrarnos, si observamos la historia de la revelación, que prosigue al menos a nivel de la creación continua. Ya no vivimos en el cosmos, sino en un mundo del llegar-a-ser. A este mundo le corresponde la metafísica de la unión, a pesar de que sólo contemos con un tosco esbozo de ella. Puesto que en esta metafísica el ser se define mediante la unión, uno podría afirmar que Dios se une a Dios mismo.

¹⁹ Ver nota 14 anteriormente.

²⁰ Schmitz-Moormann dice que los teólogos medievales le recuerdan a «bachilleres que lo saben todo, que aún no han llegado a sondear los límites de su conocimiento y la infinitud de su ignorancia».

Como ya hemos indicado, si se afirmase esto acerca de un Dios monoteísta, Dios habría de ser considerado como un compuesto o bien como necesitando un universo, tal como le sucede al Dios whiteheadiano. Ambas ideas resultan insatisfactorias. La concepción whiteheadiana conduce a la integración de Dios como un factor dentro del proceso universal, y la idea de unidad compuesta exige una materia a partir de la cual Dios haya sido compuesto. De este modo se verían comprometidas tanto la eternidad de Dios como su trascendencia. Pensar que Dios es tri-uno (esto es, que no se puede pensar a Dios como uno sin pensarle a la vez como tri-uno) abre una nueva perspectiva para la metafísica de la unión».

Subraya cómo el misterio de ese acto de unión interpersonal amorosa constituye, en la metafísica de la unión, la nueva acepción del *actus purus*, el acto puro de ese amor perfecto que supera nuestra comprensión: «Puesto que según esa metafísica el ser se realiza mediante la unión y existe tan sólo porque esta unión se realiza de nuevo a cada momento, el Ser absoluto tiene que definirse mediante la Unión absoluta. El supremo nivel de unión que conocemos es la unión personal, que en los seres humanos se da sólo muy imperfectamente. En Dios las tres personas son una sola cosa en un amor total y eterno, que se renueva a cada momento de la eternidad —naturalmente ésta es la forma de hablar propia del ser humano, que no dispone de ninguna posibilidad real de hablar sobre la eternidad—. El viejo concepto de Dios como *actus purus* recibe un nuevo significado: es el acto de unión eternamente renovado y siempre ya completamente realizado, que une en perfecto amor a las tres personas divinas de la Trinidad: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. La imaginación humana no puede alcanzar a comprender la plenitud de esta unión en el amor divino. El amor humano, el que conocemos, puede intentar darse a sí mismo, pero en realidad nunca lo consigue del todo. En la Trinidad la relación amorosa carece de defecto alguno. Cada persona de la Trinidad es una sola cosa con las demás en amor total. Estando unidas en un amor perfecto más allá de toda comprensión humana, las tres personas divinas son un único Dios. El misterio de la perfecta unión amorosa nos permitirá la paradójica afirmación: cada una de las personas divinas, en perfecta unión con las demás, actúa como un único Dios».

Schmitz-Moormann precisa esta última afirmación notando que la diferencia entre las personas no es puramente relacional, sino producida por la unión misma, que diferencia profundamente: «Esta afirmación ha de precisarse, recordando que la unión no fusiona, la unión diferencia. Uno se hace más uno mismo al unirse al otro. La diferenciación tradicional entre Padre, Hijo y Espíritu Santo tendría que ser algo más que una simple diferenciación de tipo relacional. Esta teoría, que depende del Concilio de Calcedonia, se desarrolló en el horizonte de una metafísica ontológica, para la cual todo tenía su naturaleza en su esencia. Según esta concepción, cualquiera de las personas de la Trinidad podría tomar el lugar de una de las otras. En la metafísica de la unión no puede haber una identidad esencial entre las tres personas: éstas más bien llegan a ser lo que son a través de su unión. Las tres personas son un solo Dios, unidas de tal modo que

cada persona participa completamente de las otras²¹. Podríamos afirmar también que, más allá de toda comprensión humana, las tres personas divinas se diferencian tanto más como personas cuanto más profundamente se unen en el amor».

Comenta a continuación lo reducido del fruto obtenido dentro de esta nueva metafísica de la unión, justificándolo con lo reducido de la explicación anterior dentro de la metafísica del ser, y con lo incipiente del nuevo lenguaje. Resume ese fruto en la imagen de un Dios que trasciende la creación y no la necesita para existir. E insinúa los recientes estudios sobre el papel de cada una de las personas respecto a la creación, además del papel del Hijo descrito en el himno de la carta a los Colosenses (Col 1,16-17).

1.7. *Vestigios e imágenes trinitarios* (§6.3)

Al hablar del papel de cada persona en la creación, le surge el tema de los vestigios de la Trinidad en la creación. Recuerda los intentos clásicos de descubrir ternas que recuerden las tres personas divinas: Agustín (memoria, entendimiento y voluntad), Anselmo (fuente, río y desembocadura), Lutero (ser, forma y potencia). Recuerda también la crítica a esa idea misma de los *vestigia Trinitatis* por parte de Barth y de la moderna apologética católica. Rahner notaba que en la teología escolástica tales vestigios eran imposibles, y que «no puede ser así, pues la Trinidad es un misterio de *salvación*»²². Schmitz-Moormann comenta que, contra lo que pase en una metafísica el ser, en la del llegar-a-ser todo progreso evolutivo es un vestigio de la Trinidad: «Si tomamos seriamente la *analogia fientis*, podemos decir, con confianza de no equivocarnos, que esta creación, en sus estructuras del llegar-a-ser, es *ad similitudinem Trinitatis*. Todo lo que evoluciona hacia un estado de ser más elevado lo hace mediante la unión, reflejando así, al modo de las creaturas, el Ser absoluto en el acto absoluto y eterno de la Unión divina. La evolución nos acerca así a Dios y contesta la llamada amorosa del Creador imitando la unión divina en aproximaciones infinitesimales, mediante la unión con otros elementos en el nivel del llegar-a-ser entonces alcanzado».

Comenta a continuación Schmitz-Moormann cómo no hemos de buscar los vestigios de la Trinidad en aquellas ternas clásicas, sino en los procesos de llegar-a-ser por unión, especialmente por unión interpersonal amorosa, donde, a nuestro juicio, podríamos incluso hablar de «imagen» trinitaria, interpretando trinitariamente el texto de la creación humana (Gen 1.27): «El *vestigium trinitatis* más evidente no se ha de buscar en primer lugar en alguna realidad tripartita que de algún modo refleje a las tres personas, sino en el propio proceso

²¹ Uno podría sentirse tentado a decir que cada una participa completamente de la esencia de las otras, pero eso sería sucumbir al lenguaje de la ontología, lo cual intentamos evitar. [Nota de K. S.-M.]

²² RAHNER, *Escritos IV*, p.117. [Nota de K. S.-M., adaptada.]

del llegar-a-ser. La unión produce nuevas realidades que en su llegar-a-ser unitotalidad reflejan cada vez más la realidad divina. Hemos de recordar aquí dos cosas: La unión no fusiona, sino que diferencia. Esto vale en gran medida para la unión trinitaria, la *unio trinitatis*. Y tampoco hemos de olvidar, que una persona en cuanto tal sólo puede existir en su relación con otras personas; que no puede darse, como persona, una persona que exista sola y aislada. Así pues, mediante la unión, que es diferenciadora, la creación y por tanto los seres humanos, pueden acercarse a Dios. La unión entre seres humanos que respeta su personalidad²³ se realiza en el amor. Por consiguiente, la afirmación «Dios es amor» es más que una sentencia moralizadora: afecta a la fuerza central de unión en la Trinidad, que es la fuerza central de la creación».

Concluye subrayando, con Teilhard, el mandamiento del amor como el principio ontológico de la evolución al nivel humano. Pero no se ve que triunfe en la noosfera. Sin embargo, ese amor desinteresado es la fuerza decisiva que nos abre el camino al futuro. Es la respuesta a la llamada amorosa de Dios que nos invita a compartir su vida trinitaria: «No hay ningún otro camino para acercarse al Dios tri-uno. Como ya afirmaba Teilhard, el mandamiento del amor ha dejado de ser una exigencia puramente moral, para convertirse en el principio ontológico de la evolución, de la creación. Esta creación sólo alcanzará su meta, el punto que está invitada a alcanzar, si el amor se convierte cada vez más en la fuerza dominante que abra nuevas vías hacia el futuro. Sea como sea ese futuro dominado por la fuerza del amor, apenas parece compatible con un individualismo exagerado y una autorrealización egoísta. Lo que Teilhard denominó la noosfera no puede desarrollar una estructura de soporte humanamente aceptable, si no está dominada por el amor. La creación, llamada a participar en la vida de Dios, puede perder su oportunidad a causa de un rechazo individualista del amor. Pues, como lo han mostrado los grandes filósofos personalistas de la primera mitad del siglo xx, uno no conquista su personalidad mediante la autorrealización egoísta, sino amando a otras personas. Paradójicamente, los que aman se realizan a sí mismos sin buscar la autorrealización egoísta. La fuerza dominante de la evolución sólo se trasluce confusamente en los niveles más tempranos —es decir, los más bajos— de la evolución, aunque se puede distinguir claramente como la fuerza de unión. Pero en el nivel humano, desde el punto de vista de la fe que ve al Dios trinitario como el Arquetipo a ser imitado por la creación, el amor se convierte en la fuerza decisiva. Para aproximarse al Dios tri-uno, para seguir el camino de la creación evolutiva, tan sólo existe una ley: «amaos los unos a los otros» (Jn 13,34). No hay ningún otro camino hacia el futuro que conduzca a la plenitud —al pleroma— de la creación que ha sido invitada a compartir la vida trinitaria. Esta es la respuesta que Dios espera a su fiel llamada creadora del amor».

²³ Forzar a las personas a que se unan de acuerdo con el slogan de la Revolución Francesa («*Liberté, Égalité, Fraternité ou la Mort*») no es fomentar la unión, sino fomentar la individualización, convertir a las personas en cifras anónimas. [Nota de K. S.-M.]

Y concluye esta larga sección: «Habiendo descubierto con cierta confianza un *vestigium trinitatis* en la creación evolutiva, hemos de plantearnos si los otros grandes parámetros de la evolución nos permiten descubrir algún otro, y si nos permiten reconocer nuevos aspectos del Creador y de sus propósitos hacia este universo».

1.8. *Creación de la información* (§6.4)

Este nuevo apartado, «*Creatio informata*» («Creación informada»), presenta la información —el gran parámetro de la evolución al que, como dijimos, dedica el capítulo 4— como otro vestigio divino, al ver su patente crecimiento progresivo como un acercamiento a la omnisciencia divina. Pero plantea pronto el tema de la posibilidad de que Dios transmita información a la creación por «causalidad descendente» (*top-down causation*), declarando ese concepto, inspirado en la explicación psicológica (ni reductivista ni dualista) del hecho misterioso y patente de que nuestra mente transmite información a nuestro cuerpo. Y discute las opiniones sobre la aplicación real de esa causalidad divina en relación a las leyes del universo, el ajuste fino de cuyas constantes está relacionado con el «principio antrópico». Se plantea incluso si la llamada creadora hacia la unión habría de concebirse como un tipo de causalidad descendente, pero excluye rápidamente esta concepción que reintroduciría al Dios omnipotente, que decide mediante la unión el detalle de las nuevas uni-totalidades: «La unión crea nueva información, nuevas estructuras; lo que hace el Creador es permitir que éstas aparezcan, más que causar su aparición como estructuras específicamente informadas». Y resume así el ámbito de la causalidad descendente: «El modelo de la causalidad descendente tiene una función explicativa cuando Dios habla a la humanidad a través de los profetas, cuando Dios escucha las plegarias, cuando la gracia de Dios llega a la persona humana. Tal tipo de causalidad descendente resulta útil como modelo de la interacción de Dios con la creación para que ciertos acontecimientos puedan concebirse como acción de Dios en la historia de su creación, sin que sea éste el único modelo a aplicar. Dios no se limita a usar un modelo único».

Presenta así la relación que tiene, con esa información espiritual, la habitual y amorosa llamada creadora, que es propiamente gracia: «Parece ser que la forma habitual en que Dios interactúa con este universo es sosteniendo su creación, sosteniendo la materia/espíritu en su camino hacia niveles superiores de complejidad, centralización, conciencia y espiritualidad mediante la llamada creadora del amor. Dios llama a salir de la nada al universo para que llegue-a-ser cada vez más semejante a Él. Y por convertirse cada vez más en información y hacerse más creativo en la producción de información (como ocurre de forma bien visible al nivel humano), el universo en su cima evolutiva se hace esencialmente espiritual, y esto significa, hasta cierto punto, más semejante a Dios. Esto no ha de hacernos olvidar que la amorosa y creativa llamada de Dios constituye, a su propio estilo, la base informativa de este universo. No impone ninguna infor-

mación, pero ofrece la posibilidad de crear información, si se aprovecha esta posibilidad —siempre que se den las condiciones para ello—. Este ofrecimiento siempre presente, esta permanente llamada de Dios, debe denominarse con toda propiedad: gracia. Puesto que la gracia es el activo amor de Dios a su creación, puesto que la fuerza conductora de la historia evolutiva del universo es el amor de Dios, podemos decir que la creación entera es gracia».

1.9. *Creación de la libertad* (§6.5)

Este último apartado, «*Creatio libera*» («Creación libre»), presenta la libertad —el parámetro cualitativo de la evolución al que dedica el capítulo anterior— como el elemento básico para que la llamada creadora pueda tener, al nivel humano, una respuesta de amor: de unión amorosa con el prójimo y con Dios.

Comienza recordando la visión tradicional escolástica de un mundo perfectamente ordenado por el determinismo de las leyes de la naturaleza, en el que por decisión divina los seres humanos gozan de libertad. Recuerda ampliamente cómo en esa visión, la convicción de una ordenación perfecta de la creación según el plan de Dios llevó al dilema teológico de combinar el libre albedrío humano con la predestinación divina —y a sus intentos de solución mediante la premoción física y la ciencia media—. Contrapone a eso nuestra visión evolutiva, actual en la que descubrimos una prehistoria de la libertad en la naturaleza, y no descubrimos «evidencias de que Dios actuase predestinando cuanto ha sucedido».

Cierto que en el proceso evolutivo descubrimos como «una propensión en la naturaleza» hacia una mayor complejidad, conciencia, información y libertad, pero esta propensión —que tiene rasgos de predestinación y es la que Schmitz-Moormann explica mediante la llamada creadora— no corresponde a la concepción escolástica de predestinación divina experimentada en el movimiento regular de los cielos y la naturaleza, dentro de un universo estático y determinista, en el que Dios hacía «salir el Sol sobre malos y buenos» (Mt 5,45). De todo eso concluye que «la creación divina en evolución indica más bien que no existe predestinación alguna ejercida por el Creador», que «esta creación presenta más bien la imagen de un universo que evoluciona libre y dolorosamente» y que «la única orientación mantenida por los vectores de complejidad, información y conciencia crecientes parece dirigirse hacia la evolución de la libertad».

Así en los últimos párrafos presenta el sentido profundo de esta libertad: ella permite responder amorosamente a la llamada creadora. Comienza reafirmando que Dios está dispuesto, por el bien superior de esa libertad, a pagar el precio del derroche y el mal en el mundo: «Como ya hemos dicho antes²⁴, podríamos especular que la intención de Dios al crear este mundo no es la de establecer un orden perfecto, la de imponer la voluntad divina, sino la de llamar con amor

²⁴ Capítulo 5, al final. [Nota de K. S.-M.]

hacia sí a una creación que un día llegará a ser capaz de responder con amor a la llamada creadora de Dios. Y Dios acepta no sólo el precio de un universo lleno de desechos, sino también el precio, aún más agobiante, del mal. Por una parte, es razonable que no pueda haber una evolución libre sin ciertos males inevitables —como la muerte—, ni sin otros males en principio evitables pero estadísticamente posibles y probables. Cuando las cosas pueden ir mal, más tarde o más temprano irán mal. Sólo en un mundo estático y estrictamente determinado se podría evitar el mal. Enfermedades, accidentes y muertes prematuras son parte del precio. No cabe duda de que perturba nuestra sensibilidad y nuestra exigencia de felicidad ver que el Creador acepte este precio, pero no existe forma alguna racionalmente imaginable de que la evolución de la libertad se lleve a cabo sin el mal creciente que ésta conlleva. Aún así nos espanta abandonar el bello cuadro infantil de un mundo bien ordenado en el que se tenía cuidado de todo, y nos resulta muy difícil aceptar que Dios está dispuesto a pagar el precio de la aparición del mal a todos los niveles de la evolución para que la libertad pudiera alcanzar el nivel de la libertad humana».

Y prosigue su argumento, hasta mostrar que Dios está dispuesto a pagar como precio de la libertad humana el más impensable de los males, la muerte en cruz de su Hijo: «Por otra parte, esta dificultad para comprender la presencia del mal en la creación divina no es nueva. La teología clásica trataba el problema como *mysterium iniquitatis*. Hoy podemos ver la relación inevitable entre la estructura de la creación orientada hacia la libertad y la aparición del mal. El precio que el Creador estaba dispuesto a pagar por el llegar-a-ser de la libertad puede parecer extremadamente elevado. Quizá el misterio se encuentre ante todo en el hecho de que este mundo, como un mundo libre que responde a la llamada creadora del Amor, sea tan importante para el Creador, que Éste aceptó el más impensable de los males: que el Hijo de Dios, el Logos, se convirtiese en hombre y muriese en la cruz la más horrible de las muertes. Quienquiera que intente resolver el problema del mal, al menos si esto ocurre en una perspectiva cristiana, tendría que meditar el misterio de la cruz, el precio máximo pagado para que la libertad humana pudiese existir²⁵. Esto puede indicar cuán altamente valora Dios la realidad de la libertad».

La llamada creadora interviene indirectamente en la unión creadora. Esto permite a Schmitz-Moormann razonar que, a nivel humano, Dios llama a la unión amorosa a través del prójimo, y espera una respuesta de amor al prójimo (que Dios acepta como amor a Él, según la parábola del juicio final). Esta misma llamada indirecta, el envío de profetas, cobra un sentido profundo en la encarnación de su Hijo a una humanidad extraviada, y constituye la base de una moderna cristología: «El gran misterio de la creación no residiría tanto en el viejo dilema del Dios predestinante y el libre albedrío humano, sino en el amor

²⁵ Esto nos conduce a la temática de la cristología, la cual parece necesitar una revisión global para que muestre a Cristo como el *Redentor* o, por usar un término más adecuado, como el *Salvador* y *Consumador* de este universo. [Nota de K. S.-M.]

de Dios que se abstiene de imponer un orden que evite el mal, para que las criaturas lleguen-a-ser libres y puedan amar a Dios. Si la interpretación propuesta no resulta equivocada, esta libertad realizada en los seres humanos necesita el apoyo constante de la llamada creadora y amorosa de Dios. Como en todos los niveles de evolución, la llamada llega a través del prójimo a cada individuo humano, el cual puede responder a esta llamada a amar a Dios mediante el amor al prójimo, mediante la unión amorosa con el prójimo (cf. Mt 25,30-45). Dios no llama al individuo humano directamente hacia sí como Dios imponiéndose y avasallándolo. Dios más bien se hace presente a través de otros seres humanos: envía profetas. En un sentido muy profundo, en completa coherencia con su intención creadora, Él, el Logos, la Palabra de Dios, se hace hombre, dejando a los seres humanos la libertad para amarle o rechazarle²⁶. La llamada creadora del amor divino, que llama hacia sí a todo a partir de la nada por el camino de la evolución mediante la unión creadora, sostiene la creación a todos los niveles, por lejos que ésta pueda haberse extraviado: el Creador no le quita nunca la sustentadora llamada del amor. Los seres humanos no son una excepción: existen, como todo lo demás, porque son mantenidos en la existencia mediante la llamada amorosa del Creador. Los seres humanos pueden rechazarla, pueden buscarse sólo a sí mismos: aún así, Dios no aparta su amorosa llamada, que ha de ser respondida mediante el amor».

Insiste en que esa llamada creadora es invitación amorosa y no imposición omnipotente, por lo que resulta ser lo que denominamos «gracia»: «La creación, que existe sólo porque es llamada con amor por el Creador, alcanza en el ser humano la capacidad de responder o rechazar el ofrecimiento divino del amor. En el nivel humano se hace así evidente que el poder creador que trabaja en el universo, no es tanto la voluntad omnipotente del Creador, como la gracia de Dios que penetra el universo entero. Todo en este universo se mantiene en la existencia mediante la gracia de Dios, mediante su amor».

Concluye nuestro documento notando que ese carácter gracioso de la llamada creadora se refleja en la creación entera a través de la nueva calificación del Creador como infinitamente paciente (cf. nuestra sección 1.4), incluso en su invitación al pecador a que responda con amor: «El amor de Dios es infinitamente paciente, tal como se ha documentado mediante la lenta respuesta del universo: Dios nunca aparta su amor creador. Ni tampoco aparta Dios su gracia de ningún ser humano. Éste puede rehusar el amar a Dios, el amar a su prójimo, pero el ofrecimiento divino del amor, de la gracia, nunca le será retirado. Incluso el pecador, el ser humano que rechaza a Dios, puede en cualquier momento agarrarse libremente a ese amor pacientemente ofrecido, que impregna el universo entero. En un sentido muy preciso podemos decir: la creación entera es gracia. Y la creación, que ha llegado a ser *capax Dei* en la humanidad, está llamada a responder con amor al Creador, adorando ese eterno Amor».

²⁶ Este aspecto de una cristología futura necesita un mayor desarrollo.

2. EL CONTEXTO DE ESTA INTUICIÓN DE SCHMITZ-MOORMANN

Podríamos decir que ese contexto fue toda su vida intelectual. Pero distinguimos, por claridad, entre unos precedentes previos a la idea concreta de la «llamada creadora», y las primeras menciones de esta idea.

2.1. *Precedentes*

Karl Schmitz-Moormann (1928-1996) era un biólogo y teólogo alemán, católico y seglar. El diálogo interior entre sus ciencias y su teología está directamente influido por el de Pierre Teilhard de Chardin, que sólo póstumamente comenzará a hacerse público. Schmitz-Moormann, más agraciado, podrá dedicarse públicamente a ese diálogo, e incluso trabajar en su difusión por toda Europa, como Co-fundador y primer Presidente de la European Society for the Study of Science and Theology (ESSSAT). Su trabajo teológico se desarrolla, en efecto, a partir del Concilio Vaticano II, y la publicación de la Constitución *Gaudium et Spes* (1965), que renovó la atmósfera de la teología cristiana. Ya el 1969 publicaba un trabajo sobre el pecado original, distinguiendo en él entre su «presentación anticuada» y lo que nos dice «la fe permanente», y en 1970 otro sobre «Teilhard teólogo»²⁷. Su interés científico y teológico por Teilhard le llevó a editar, en colaboración con su mujer Nicole, en 1971 los once volúmenes de su *Obra Científica completa*, y en 1974-1978 los tres volúmenes de su *Diario personal*²⁸.

En 1986, para relanzar en Alemania ese diálogo, edita en alemán un libro titulado *Teilhard de Chardin en la discusión*²⁹. Y para relanzar el diálogo a nivel europeo, ese mismo año y en su propio lugar de trabajo, promueve como organizador local la celebración del primer congreso europeo (ESSSAT-1986, Loccum, Alemania), sobre el tema *Evolución y creación: una perspectiva europea*³⁰. En él presenta dos importantes comunicaciones de carácter teológico. Una de ellas, «Evolución en la tradición teológica católica», concluye mostrando cómo algunos teólogos recientes se interesan en la visión evolucionista global en cuanto les obliga a modificar el concepto teológico clásico de ‘creación’³¹. La otra comunicación, «La visión teilhardiana sobre la evolución», es aún más interesante, pues desarrolla dos ideas centrales de esta visión: que la evolución es un proceso de unión, y que sólo resulta inteligible desde el final (y por tanto la evolución biológica sólo desde los seres humanos)³². En 1987 publica en *Zygon*, la

²⁷ SCHMITZ-MOORMANN, 1969 y 1970.

²⁸ TEILHARD: *L'Œuvre Scientifique, Tagebücher y Journal*. Schmitz-Moormann recordará al final de su vida, que la lectura de esos diarios le convenció de que Teilhard era un teólogo, por más que él pretendía negarlo: SCHMITZ-MOORMANN, 1995, p. 125.

²⁹ SCHMITZ-MOORMANN, 1986.

³⁰ Véanse las actas del congreso: ANDERSON Y PEACOCKE (eds.), 1987.

³¹ *Ibidem*, pp. 121-131.

³² *Ibidem*, pp. 162-169. La primera de esas ideas es especialmente interesante para nuestro tema. Aun que sea muy concisamente (cinco líneas), testifica el interés de Schmitz-Moor-

prestigiosa revista de Chicago, un artículo sobre «Evolución de la libertad humana», sobre uno de sus nuevos parámetros de la evolución³³.

Tres años más tarde aprovechó el tema del tercer congreso europeo (ESSSAT-1990, Ginebra), *La ciencia y la teología de la información*, para coordinar el taller número 3, sobre «La evolución de los sistemas codificadores... e información en los sistemas biológicos», y presentar en él una comunicación sobre «La evolución de la información», o sea, sobre el otro de sus nuevos parámetros³⁴. En septiembre de 1991 tuvimos ocasión de tratarle personalmente en Cataluña, con ocasión de una reunión de jesuitas científicos europeos celebrada en el Centro Borja de Sant Cugat del Vallés, a la que él deseaba asistir y en la que nos deleitó con una comunicación titulada «¿Se puede hacer teología ignorando las ciencias?»³⁵. El año siguiente, participó de nuevo en el cuarto congreso europeo (ESSSAT 1992, Rocca di Papa, Roma), siendo coeditor de sus actas *Orígenes, tiempo y complejidad*, en las que figura una breve comunicación suya sobre «El concepto de complejidad a la luz de la evolución de [sistemas] complejos»³⁶.

2.2. Primeras menciones de la «llamada creadora»

Hasta aquí no hemos visto ninguna alusión al tema central de la «*creatio appellata*». Pero en 1992 Schmitz-Moormann publica dos documentos que, según hace constar en ellos, habían sido presentados previamente, y en los que menciona concisa pero repetidamente su nueva idea de la «llamada creadora». El primero es un artículo, «Teología en un estilo evolutivo», aparecido de nuevo en la revista *Zygon* en junio de 1992, pero «presentado al Seminario Avanzado sobre Religión y Ciencia de Chicago, el 27 de mayo de 1991»³⁷. El artículo defien-

mann, ya en 1989, por esta generalización «al dominio metafísico» de «el concepto de unión como el proceso básico de la evolución creadora», y da la referencia al vol. XI de las obras de Teilhard, y los enunciados latinos de su definición del «*plus esse*»: ibídem, p. 166.

³³ SCHMITZ-MOORMANN, 1987. Este artículo es un anticipo del capítulo 5 y el apartado §6.5 de nuestro documento fundamental. Pero curiosamente, no se hallan en él los temas más teológicos y relacionados con la amorosa «llamada creadora»: ni el del mal como precio de la libertad, ni el de la necesidad de la libertad para poder responder con amor a esa llamada.

³⁴ SCHMITZ-MOORMANN, 1992a. Esta comunicación es análogamente un anticipo del capítulo 4 y el apartado §6.4 de nuestro documento. Pero sólo sus dos últimos párrafos aluden al aspecto espiritualizador de la información y aun a la «creación en su camino hacia el encuentro con el Creador»: ibídem, p. 181.

³⁵ SCHMITZ-MOORMANN, 1991. Esta comunicación está muy relacionada con un apartado del capítulo introductorio de nuestro documento, §1.2.

³⁶ SCHMITZ-MOORMANN, 1994: «The Concept of Complexity Seen in the Light of the Evolution of Complexes», en G. V. COYNE y K. SCHMITZ-MOORMANN (eds.), *Origins, Time & Complexity*, Geneva, Labor et Fides, Part II, pp. 236-241. Esta comunicación, a través de la ley teilhardiana de complejidad-conciencia, tiene una relación remota con el capítulo 3 de nuestro documento, sobre el parámetro «conciencia».

³⁷ SCHMITZ-MOORMANN, 1992b. La referencia a este *Advanced Seminar*, que hemos de suponer en el mismo *Chicago Center for Religion and Science* responsable de la revista, está al final de su nota al pie introductoria.

de la importancia de la evolución y de la ciencia en general para la teología, considera «el mundo en evolución como fuente teológica», se pregunta sobre las «posibilidades de pensar teológicamente en un mundo evolutivo» y concluye presentando dos «ensayos preliminares de hacer teología en un contexto evolutivo», de dos páginas justas cada uno.

El primer ensayo, «Dios el Creador y su Creación», comienza contrastando nuestra fe en la creación con lo que resulta de una simple reflexión sobre el modelo del big-bang: que el universo no era perfecto al principio, y que «el Creador ya no aparece como poder omnipotente que impone su voluntad divina sobre la creación». En ese contexto cita «la teoría de la unión creadora desarrollada por Teilhard de Chardin en 1917, la cual declara esencialmente que las cosas sustanciales vienen a la existencia, no mediante la acción de cierto poder externo, sino mediante la unificación de elementos que componen una totalidad esencialmente nueva (por ejemplo, los átomos se unen para formar una molécula, y las personas para formar un equipo)»³⁸. A continuación rechaza desde su perspectiva teológica la afirmación de Stephen Weinberg como científico «puro», de que «este universo es absolutamente sin sentido». Pero reconoce que en este universo no se descubre un orden creciente, sino desorden y libertad crecientes, lo que demuestra que «la libertad... es muy importante para Dios omnipotente» (y cita sobre este tema su artículo de 1987, también en Zygon). El párrafo final del ensayo dice:

«Basándose en el proceso evolutivo (que exige demasiado detalle para resumirse aquí), podemos describir la relación entre Dios y la creación, no como una relación de dominio, sino como un llamar hacia sí (“*calling forth*”) en amor, un Dios que no impone su divina voluntad. Todo esto tiene sentido por cuanto que Dios no parece interesado en demostrar omnipotencia, sino en llamar hacia sí (“*calling forth*”) una creación capaz de encontrar y amar a Dios —algo que nunca podría hacer una creatura totalmente determinada—. No hay amor sin libertad».

El segundo ensayo, «Encarnación en un mundo evolutivo», comienza: «Podríamos aceptar tal visión del Creador y de la creación inacabada. Pero en este teatro, ¿cuál es el papel del Hijo de Dios encarnado? Es evidente que la teoría clásica de un redentor que ha de expiar el pecado de Adán, no tiene sentido en este universo evolutivo»³⁹. ... Por otra parte, puesto que la encarnación no se hizo necesaria después de concluida la creación, sino más bien durante el proceso en curso de creación, ella se convierte en un elemento del acto global de la creación. Especulemos sobre esto. Hemos dicho que esta creación es llamada hacia sí (“*is called forth*”) por un Dios amoroso. Pero para amar uno ha de hablar al otro al nivel de este otro. Esto es verdad para todos los aspectos de la creación. Si Dios hablara a los seres humanos o a una parte de la creación con toda su

³⁸ K. S.-M. da aquí en nota las definiciones del «*plus esse*» y la frase «la unión diferencia», con la referencia vaga «véase Teilhard para más detalles».

³⁹ Cf. K. SCHMITZ-MOORMANN, 1969. [Nota de K. S.-M., inserta en el texto.]

gloria, esto significaría autoimponerse y forzar lo que Dios por lo visto quiere dejar libre. Por consiguiente Dios nunca llama hacia sí (“*calls forth*”) a ninguna cosa desde un nivel que no sea el de esa cosa. Dios habla a los seres humanos como los padres hablan a los niños pequeños —en su propio lenguaje...—. El amor acepta al otro como es, sin autoimponerse⁴⁰. Dios estaba siempre encubierto cuando hablaba a los humanos: el Antiguo Testamento deja esto claro. Hay una nube, un fuego, una voz, un ángel, pero nunca una presencia que del todo se impone. La llamada creadora (“*the creative call*”) de Dios parece ser siempre una llamada indirecta, que viene en una forma humana.—Aunque la Encarnación no puede ser deducida del proceso de llamar Dios hacia sí (“*God’s calling forth*”) a la creación, tiene un profundo sentido que, cuando las creaturas de Dios podían libremente amar, la Palabra de Dios se hiciese presente entre los humanos en la forma de un humano, pidiendo ser amado por aquellos que habían sido creados».

Como vemos, la idea de la «llamada creadora» estaba clara en la mente de Smith-Moormann ya en mayo de 1991, y parece haber llegado a ella en el proceso de dar sentido a la creación y a la libertad humana, y sobre todo en el de presentar la encarnación como un nuevo acto de esa misma creación.

El segundo documento de 1992 es un librito alemán, *Creación y evolución: Nuevos planteamientos para el diálogo entre las ciencias y la teología*, editado y mayoritariamente redactado por él⁴¹. Este librito viene a recoger las actas de dos congresos distintos celebrados en la Academia Católica de Baviera, establecida en Munich. La mayor parte de su contenido corresponde a las jornadas sobre «Teoría de la evolución y fe en la creación» (los días 5 y 6 de octubre de 1991), promovidas por la conocida carta de Juan Pablo II a George V. Coyne, S.J., en 1988, que se publica por primera vez en alemán al final del librito. Sus cinco conferencias —sobre cosmología, biología evolutiva, historia de la tensión darwiniana, interpretación bíblica y la de Schmitz-Moormann sobre «Posibilidades y perspectivas de la fe en la creación en un mundo evolutivo»—, siendo interesantes, no llegan a dar una elaboración teológica positiva. Pero una tal elaboración se vio necesaria, y se organizó para ella un día de estudio (el 1 de febrero de 1992), a cargo de Schmitz-Moormann, que pronunció las tres conferencias. La primera es más bien introductoria, pero las otras dos retoman, con mucha más extensión, los temas de los dos ensayos que había presentado en Chicago ocho meses antes, y en las que acabamos de comentar las menciones de la acción creadora.

La segunda conferencia, «El mundo evolutivo: Creación de Dios», afirma hacia el final: «El Dios trinitario es el arquetipo de la unión suprema que toda la creación parece imitar». Y su último párrafo menciona así la acción creadora: «El amor del Dios trinitario, que no necesita el mundo, puede sin embargo libremente y a partir del amor graciosamente ofrecido, llamar al mundo a que

⁴⁰ K. S.-M. cita ya aquí a Martin Buber, Romano Guardini y Emmanuel Mounier.

⁴¹ SCHMITZ-MOORMANN (ed.), 1992c.

llegue-a-ser (*“die Welt ins werden rufen”*). Pero este llegar-a-ser mismo se presenta como proceso de la unión, y ésta se presenta en último término a los ojos de la fe como un suceso soportado por la fuerza del amor. La creación evolutiva aparece así esencialmente como haciéndose a partir del amor de Dios y soportada en su hacerse por ese mismo amor de Dios»⁴².

La última conferencia, «Evolución y redención», menciona repetidamente la llamada creadora. Cinco veces para indicar que esta llamada no es impositiva ni directa: «El amor no avasalla, no se impone. Por consiguiente Dios, que es el amor, tampoco crea una máquina que funcione según leyes deterministas, más bien llama al mundo a partir de la nada hacia sí (*“ruft er die Welt aus dem Nichts zu sich”*), para que pueda encontrarle con amor. ... La llamada de Dios (*“Der Ruf Gottes”*), que llama al mundo a partir de la nada hacia sí (*“der die Welt aus dem Nichts hervorruft”*) no es tampoco una llamada impositiva. Nada indica que las cosas surgieran bajo una llamada directa de Dios (*“unter einem direkten Anruf Gottes”*) como si la llamada creadora (*“der Schöpferruf”*) fuera una llamada que obliga a la creación primordial a dirigirse directamente a Dios. El amor como principio creador permite esperar algo muy distinto, a saber, que se dirija a los diversos seres al nivel en que ellos existen. Dios no llama a nadie directamente hacia sí, sino sólo a través de los elementos próximos. Dios se hace presente al átomo en cierta manera como átomo, a la molécula como molécula, a la célula como célula, al ser vivo como ser vivo, al ser humano como ser humano»⁴³.

Y en esa misma conferencia menciona aún la llamada creadora seis veces más en relación a la respuesta libre de la creación y a la presentación de la encarnación: «La realidad de la creación evolutiva orientada a la libertad, permite sospechar que Dios llama hacia sí la creación (*“Gott die Schöpfung zu sich ruft”*) para que le responda amando en libertad. ... Sin embargo, como ya hemos dejado claro, Dios no fuerza a la creación, sino que deja percibir su llamada a unirse amorosamente (*“seinem Anruf zur liebenden Vereinigung”*) ... a partir del correspondiente elemento próximo. Se hace átomo al átomo, molécula a la molécula, célula a la célula, ser vivo al ser vivo. Es evidente que su presencia se configura de una manera distinta en cada caso, que la llamada de Dios (*“der Anruf Gottes”*) que sale del interior de las cosas, es perceptible de maneras distintas. Ahora bien, si esta representación de la manera de actuar del Dios creador en la creación es correcta, ... Dios habla a los hombres en forma humana: primero a través de otros hombres, pero definitivamente viniendo a este mundo en su Hijo: Así que, en la encarnación, la actividad creadora de Dios llega a una primera plenitud de la llamada creadora (*“des Schöpferanrufs”*) a la realidad libre y personal llegada-a-ser por evolución, plenitud que en cierta manera... representa la quintaesencia del proceso creador. En el hombre Jesús, el Hijo de Dios, llama Dios a los hombres hacia sí (*“ruft Gott die Menschen zu sich”*). ... Dios, en defensa de la libertad de una respuesta amorosa de la creación a su llamada

⁴² Ibídem, pp. 115-130; especialmente p. 130.

⁴³ Ibídem, pp. 131-148; especialmente pp. 137-138.

(*“auf seinem Anruf”*), la cual se ha hecho hombre en Jesús como la Palabra de Dios, está dispuesto a pagar cualquier precio incluso el precio de la muerte en cruz»⁴⁴. Se confirma, pues, la conexión de la elaboración de la idea de «llamada creadora» con la presentación novedosa de la encarnación como un nuevo acto de la misma creación.

Indiquemos, por fin, que en 1995 Schmitz-Moormann publicó un último artículo en *Zygon*, «El futuro de la teología teilhardiana», en el que no menciona la llamada creadora, pero en el que insiste en el interés de la metafísica teilhardiana, describiendo así sus fuentes: «El texto de 1917, la *Union Créatrice* (Unión creadora), complementada con la *Centrología* de 1943 y numerosas notas de sus diarios, bosquejan una nueva metafísica, que es la teoría que abarca los rasgos más generales del universo, reaparecidos a todos los niveles de la evolución». Menciona su idea central de que «en la concepción de Teilhard, la unión produce novedad», y que estas ideas muy abstractas pero verificables «necesitan una exploración ulterior». Menciona también una tesis doctoral reciente titulada *La fuerza primordial del Cosmos: Dimensiones del amor en la obra de Pierre Teilhard de Chardin*⁴⁵, y comenta que «este es un buen punto de partida para una teología de la creación más completa, que ha de redactarse más sistemáticamente en una concepción teilhardiana, basada sobre la metafísica de la unión». Entendemos que éste era su proyecto concreto cuando se retiró en 1995-1996 al *Center for Theological Inquiry* de Princeton, y redactó el manuscrito del que procede su obra fundamental que hemos presentado.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, S., y PEACOCKE, A. R. (eds.): *Evolution and Creation: A European Perspective* (ESS-SAT, 1986), Aarhus University Press, 1987 (especialmente pp. 121-131 y 162-169).
- BUBER, MARTIN (1958): *Ich und Du*, Gerlingen; trad. esp.: *Yo y tú*, Madrid, 1995, Caparrós Editores.
- GUARDINI, ROMANO (1937): *Welt und Person*, Nürnberg, Werkbund Verlag; trad. esp.: *Mundo y persona*, Madrid, 2000, Encuentro Ediciones.
- MOUNIER, EMMANUEL (1948): *Le Personalisme*, Paris, Seuil; trad. esp.: *El personalismo*, Madrid, 1997, Acción Cultural Cristiana.
- SCHMITZ-MOORMANN, KARL (1969): *Die Erbsünde, Überholte Vorstellung-Bleibender Glaube*, Olten/Freiburg, Walter-Verlag.
- (1970): «Teilhard théologien», *Études Teilhardiennes* 3, 63-69.
- (1986) (ed.): *Teilhard de Chardin in der Diskussion*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- (1987): «On the Evolution of Human Freedom», *Zygon* 22, 443-458.
- (1991): «Can Theology Be Done ignoring Science», *Bulletin Jesuits in Science* 7, 12-16.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 145-147.

⁴⁵ TRENNERT-HELWIG, 1993, recensionada por Philipp Heffner en el mismo volumen del artículo: *Zygon* 30 (1995), pp. 146-149.

- SCHMITZ-MOORMANN, KARL (1992a): «The Evolution of information», en CH. WASSERMANN *et al.* (eds.), *The Science and Theology of information* (ESSSAT, 1990), Geneva, Labor et Fides, pp. 172-184.
- (1992b): «Theology in an Evolutionary Mode», *Zygon* 27, 133-151.
- (1992c) (ed.): *Schöpfung und Evolution: Neue Ansätze zum Dialog zwischen Naturwissenschaften un Theologie*, Dusseldorf, Patmos.
- (1994): «The Concept of Complexity Seen in the Light of the Evolution of Complexes», en G. V. COYNE *et al.* (eds.), *Origins, Time & Complexity* (ESSSAT, 1992), Part II, Geneva, Labor et Fides, pp. 236-241.
- (1995): «The Future of Teilhardian Theology», *Zygon* 30, 117-129.
- (1997a): *Materie-Leben-Geist: Evolution als Schöpfung Gottes*, Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag.
- (1997b): en colaboración con JAMES F. SALMON, S.J., *Theology of Creation in an Evolutionary World*, Cleveland, The Pilgrim Press.
- (2005): en colaboración con JAMES F. SALMON, S.J., *Teología de la creación de un mundo en evolución*, Verbo Divino, Estella (Navarra).
- TEILHARD DE CHARDIN, PIERRE (1973): *Œuvres XI, Les directions de l'Avenir*, Paris, Editions du Seuil; versión española: *Las direcciones del porvenir*, Madrid, 1974, Taurus.
- (1971): *L'Œuvre Scientifique*, 10 vols. y 1 vol. de mapas, Walter-Verlag, Olten y Freiburg.
- (1975): *Tagebücher*, 3 vols., Walter-Verlag, Olten y Freiburg 1974-78; *Journal I (1915-19)*, Paris, Fayard.
- TRENNERT-HELWIG, MATHIAS (1993): *Die Urkraft des Cosmos: Dimensionen der Liebe im Werk Pierre Teilhards de Chardin*, Freiburg, Herder.
- WHITEHEAD, A. N. (1929): *Process and Reality*, Cambridge University Press & New York, Macmillan; versión argentina: *Proceso y realidad*, Buenos Aires, 1956, Editorial Losada.

Llacers, 30
08172 Barcelona
manuel.g.doncel@uab.es

MANUEL GARCÍA DONCEL

[Artículo aprobado para publicación en abril de 2008]