

EL DON DEL SER Y EL DON DE LA PALABRA COMO CLAVES EN LA FILOSOFÍA DE FERDINAND ULRICH Y SU APLICACIÓN AL ESTUDIO DE LA METAFÍSICA DE LA CREACIÓN

RICARD CASADESÚS
Facultad de Filosofía, Universidad de Barcelona

RESUMEN: En este artículo, estudiamos la dimensión ontológica de la evolución, desde la perspectiva metafísica de Ferdinand Ulrich, que está muy en consonancia con el pensamiento filosófico-teológico de Hans Urs von Balthasar. Desde el prisma de la metafísica de Ulrich, nos aproximamos a la causa óntica de la creación y la evolución, basándonos en la sentencia rectora de Santo Tomás de Aquino sobre el ser: «*completum et simplex, sed non subsistens*».

PALABRAS CLAVE: Ferdinand Ulrich; Hans Urs von Balthasar; finitización del ser; *ipsum esse subsistens*.

The gift of being and the gift of word as keys in the philosophy of Ferdinand Ulrich and their application to the study of the Metaphysics of Creation

ABSTRACT: In this paper, we study the ontological dimension of evolution, from the metaphysical perspective of Ferdinand Ulrich, which is very much in line with the philosophical theological thought of Hans Urs von Balthasar. From the angle of Ulrich's Metaphysics, we approach the ontic cause of creation and evolution, based on the guiding sentence of Saint Thomas Aquinas on being: «*completum et simplex, sed non subsistens*».

KEY WORDS: Ferdinand Ulrich; Hans Urs von Balthasar; Finitization of being; *ipsum esse subsistens*.

Si crear es regalar el ser, la Creación, en su *despliegue* evolutivo, tiene como término la perfección de lo real. En la Creación, que es la donación del *esse*, el ser procede de abajo (*bottom*), de los principios de la esencia, de la forma y la materia, como mostró Santo Tomás de Aquino en su metafísica de la Creación.

Ahora bien, la materia en sí misma no tiene carácter entitativo, pues, es «*non ens, prope nihil*» y, según Aristóteles, «*neque quid... neque qualitas*». Si esa materia prima es pura potencia, así como el ser es puro acto, entonces dar un carácter entitativo a la materia prima implicaría hipostasiar el ser. No obstante, también la materia es muestra de la bondad divina¹. El Ser hace brotar de sí la materia prima, pero no se desentiende de ella sino que, como un bien, la atrae provocando su apetito y la va llenando de sí a través de la pluralidad y diversidad de formas esenciales, de manera sucesiva.

En efecto, la materia prima se origina por medio del Ser y tiende, impulsada por el Ser y guiada por el amor del Donante, a la constitución de la sustancia de los entes finitos. La materia prima es, en sí misma, informe y el Ser es

¹ Cfr. OSTER, S., *Mit-Mensch-Sein. Phänomenologie und Ontologie der Gabe bei Ferdinand Ulrich*, Karl Alber, Friburgo-Múnich, 2004, p. 254.

sobre-forme en su sobre-esencialidad. De acuerdo con Santo Tomás, la materia apetece la forma («*materia appetit formam*»), gracias a la cual recibe el ser («*forma dat esse*»). De este modo, se inicia el proceso de perfeccionamiento de lo real de abajo a arriba (*bottom-up*) por medio de la pluralidad y diversidad de las formas y, por el proceso de la evolución, con las sucesivas formas que se sustituyen (superándose y conservándose) las unas a las otras. Pero, todo esto presupone la acción del Ser como amor, que produce la materia (y la forma esencial) por una *creatio ex amore* y la *atrae* (apetito) hacia sí, para *contraerse* en ella, alcanzando así la subsistencia propia de las sustancias finitas.

Varios filósofos, como Nietzsche y Marx, por citar algunos, fueron conscientes del nihilismo inicial de la creación (la *creatio ex nihilo*), pero no quisieron buscar la solución en un retorno al ser como amor donado al hombre y a la creación, pues todo don presupone necesariamente un donante, sino que maximizaron y extendieron el nihilismo a toda la creación y, más allá de ella, a todo mundo y ser trascendente. Así, mientras el primero recurrió a la potenciación dinámica del mundo material mediante la *voluntad de poder*, el segundo intentó encontrar la autoliberación del hombre en la corporalización del espíritu². En medio de ellos, encontramos la postura de Feuerbach, concibiendo a Dios como producto de la invención del hombre (ser finito) mediante su imaginación (infinita).

Pero Dios no puede *construirse* a partir del mundo por la equiparación de una esencialidad infinita a lo real *simple, indivisible, pero no subsistente*; pues conocemos estos elementos del ser del mundo sólo en su deficiencia mutua. El pensar juntamente dos finitudes, por muy grandes que sean, no da por resultado el infinito o el Absoluto; a lo sumo, remite a algo que está más allá de ambas, sin poder proporcionar una representación de este. El hecho de que al espíritu que reflexiona sobre todo lo realizado se le califique de imagen de Dios señala una dirección en la que debe estar el prototipo. Esto quiere decir que no podemos absolutizar nada finito (como, por ejemplo, el espíritu en contraposición al cuerpo), para *construir* a Dios; sin embargo, hemos de mirar hacia la dirección que indican las líneas de nuestro ser finito. Lo infinito tiene como horizonte un fundamento al que se debe. En esta concreción de ser («*esse simplex non subsistens*»), hombre y Dios («*ipsum esse subsistens*») en el sí del hombre al ser sobreesencial, vemos un aspecto central de la aportación del filósofo alemán Ferdinand Ulrich (1931-2020) a la Metafísica de la Creación en clave evolutiva, que presentaremos y expondremos a continuación, como novedad, ya que el tema de la metafísica de este filósofo apenas ha sido tratado, y de forma colateral. Ahí radica la originalidad de este estudio.

² Cfr. ULRICH, F., «Evolution–Geschichte–Transzendenz», en: *Evoluzione e storia humana. Atti del XXI Convegno del Centro di Studi filosofici tra professori universitari di Gallarate*, Morcelliana, Brescia, 1968, p. 280.

1. LA LIBERTAD ONTOLÓGICA DEL SER COMO DON

La Creación conlleva la constitución de la sustancia por la comunicación del ser (*esse commune*). El ser no es, meramente, otra cosa sino aquello por lo que todo existe. Así que el *esse commune* no es subsistente sino inherente³. En el radicalismo de su presencia y su distinguido poder, este *esse commune* es una participación en el Ser de Dios⁴. El *esse commune* es un don que no solo nos permite existir, sino también nos da acceso al origen de nuestro ser en su alteridad y libertad. Por esta razón, Gustav Siewerth hablaba de *unidad ejemplar* entre el Creador y la creatura. Debido a esta unidad, cada ser es una expresión de la libertad amorosa de Dios. El ser humano encuentra en sí mismo la impronta y la presencia del darse al otro. Su ser entero es un testimonio para *lo totalmente otro*, la fuente de todo ser. Como advierte el discípulo de Ferdinand Ulrich, Martin Bieler⁵, por la presencia de *lo totalmente otro* en nosotros (el Creador) podemos ponernos *en marcha* hacia nosotros mismos porque, por esta presencia del Creador en nosotros, somos más que nosotros mismos; somos, parafraseando a Ulrich, *homo abyssus*.

Ulrich presenta la Creación como un don que, en consonancia con el amor, presupone lo que da. Así, Dios da el ser, pero lo hace como algo que surge de la propia creatura. Este ser es el primer efecto del acto creador de Dios y, a la vez, el *esse* del ente es el *actus essendi* resultante del principio de un ente. Es decir, Dios no solo da el ser sino que, al mismo tiempo, da la capacidad para recibirlo, de tal modo que, se puede decir que la creatura participa en su propia existencia⁶.

Aunque, como bien matiza el teólogo y obispo alemán Stefan Oster⁷, Ulrich no afirma que el ser produzca activamente la creación, o que la creación sea un don dado por el ser. Al contrario, el ser es un don por el cual el Donante absoluto (Dios) crea. El don del ser, como mediación del amor creativo de Dios, establece el receptor del don, como condición previa del mismo don. La idea de que la Creación es una donación del ser es realmente la clave para una explicación de cómo el ser puede preceder y resultar de la sustancia recipiente, que presupone.

Si bien la Creación es la donación del ser que permite existir al recipiente de la donación, este permitir existir tiene que incluir el regalo de la libertad. El don

³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae de Potentia Dei*, edición leonina enmendada por la edición taurina, Roma-Turín, 1953, q.7, a.2.

⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In de divinis nominibus*, edición taurina, Turín, 1953, cap.5, lect.2.

⁵ Cfr. BIELER, M., «Attachment Theory and Aquinas's Metaphysics of Creation» en: *Analecta Hermeneutica*, 3, 2011, p. 22.

⁶ Cfr. SCHINDLER, D. C., *Love and the Postmodern predicament. Rediscovering the real in beauty, goodness, and truth*, Cascade Books, Eugene, 2018, p. 131.

⁷ Cfr. OSTER, S., «Thinking love at the heart of things. The metaphysics of being as love in the work of Ferdinand Ulrich», *Communio: International Catholic Review*, 37, 2010, p. 677.

del ser es, pues, el regalo de la libertad ontológica. Por su parte, la subsistencia es el inicio de una autorrealización en virtud del don, aunque la subsistencia no está todavía completa en el nivel infrahumano. Ulrich llama a este movimiento hacia la subsistencia y la finitud *Verendlichungsbewegung* (movimiento final)⁸. Pero, de hecho, sólo la persona subsiste propiamente en sentido pleno, dado que la persona es el único ser subsistente de quien su propia existencia incluye la capacidad de tener conciencia de la donación de su propio ser como don.

La constitución ontológica del ente finito se expresa en la autocomunicación creadora de Dios a través del hablar y escuchar la palabra en el campo del yo y el tú, a partir de su profundidad propia. Desde este punto de vista, debe entenderse e interpretarse siempre la fundamentación ontológica del ente a partir del ser. Por eso, el acontecimiento de la Creación adquiere en la Palabra (Logos divino) su imagen propia. El acontecimiento de la Creación es la realización de la participación óntica del ente finito en el misterio del Amor absoluto, presente sin reservas en el don del ser, y se simboliza por medio de la palabra, adoptando así su figura expresiva más originaria en el campo de la intersubjetividad humana⁹.

Al recibir el ser por medio de la Creación, la realidad de la receptividad se fundamenta en el amor de la bondad trascendente: «Cuando la libertad se empodera con el poder trascendental del bien y, concretamente, del bien como actualidad y verdad del ser, proporciona un fundamento, no solo para la trascendencia y la analogía, sino también para un amor ontológico y trascendental»¹⁰.

Efectivamente, Ulrich valora los entes en toda su profundidad ontológica, antropológica y teológica, desde el prisma del amor. Para él, el amor no es un mero sentimiento o una emoción, ni tampoco un acto de la voluntad, porque el amor se funda, en última instancia, en la fuente de todas las cosas. Así, el mundo es una expresión del amor; tiene el amor como su forma y propósito o, dicho de otro modo, el amor es el significado del ser. No hay nada más alto que el amor que pueda determinarse desde arriba, sino que es el amor el que determina todas las otras cosas. En efecto, el amor como el sentido necesario del ser es, en último término, el amor de Dios trino; pues el sentido necesario de la existencia se expresa, de forma concreta, de acuerdo con el modo en que

⁸ Cfr. BIELER, J., «Ferdinand Ulrich's reception of Thomas Aquinas' metaphysics of being», en: *Symposium Thomisticum*, Porto, 2017, p. 3.

⁹ Cfr. ULRICH, F., «El hombre y la palabra», en: FEINER, J., LÖHRER, M. (eds.), *Mysterium Salutis*, vol. II/II, Cristiandad, Madrid, 1970, pp. 765-766.

¹⁰ SCHMITZ, K. L., «Was heisst Philosophie? One hundred years of German Catholic thought», en: SHANLEY B. J. (ed.), *One hundred years of Philosophy*, Catholic University of America Press, Washington D. C., 2001, 154-155: «When freedom is empowered with the transcendental power of the good and the good precisely as the actuality and truth of being, it provides a ground, not only for transcendence and analogy, but also for a transcendental and ontological love».

se recibe el ser. Además, las circunstancias históricas de su recepción influyen muy significativamente en el sentido de la existencia¹¹.

Como decíamos, Dios es el Donante absoluto del ser creado como amor. Su acto de dar el ser es, al mismo tiempo, un acto de dar la libertad; es una liberación de la creatura en la autorrealización propia. El ser ha sido dado completamente (*completum*). De hecho, tanto es así que se abre un abismo en la diferencia entre Donante y don fuera de la libertad de fundamento del Creador y de la gratuidad de su don. Si se suprime la mediación enajenada del ser, la plenitud del ser se aísla de su pobreza de sí. El ser como don permanece negado en el comienzo. Ya no transparenta el origen que se comunica en él. La diferencia negada del ser como amor liga, por tanto, la libertad a sí misma. Su existencia no se le comunica ya como regalo, por lo que no necesita ya afirmarse para el *tú* por el acto de su propia autosuperación (*Selbstüberbietung*)¹².

El abismo de amor que hay entre las creaturas y su Creador significa una relación con Dios, no solo de semejanza o similitud, sino, más fundamentalmente, una relación ontológica como imagen de Dios. Podemos bien decir, entonces, que el amor es el sentido del ser. De ahí, el concepto que repite insistentemente Ulrich de la no-subsistencia de los seres creados (el abismo del ser), que solo puede entenderse como dado, por su no-subsistencia y su imperiosa inclinación natural hacia Dios, recordando la máxima de la Escolástica: «*desiderium naturale visionis beatificae*». Así, el abismo del ser significa que el *esse creatum* es pobre en sí mismo, pero, a la vez, rico en Dios¹³.

De acuerdo con Ulrich, amando, el hombre consigue su tarea, en términos heideggerianos, como *Dasein*: la presencia personal (*Da*) del don de ser (*Sein*) finitizado, recibido y agradecido. La identificación del hombre con el otro es simultánea con el llegar a ser más él mismo. Así se completa lo que Santo Tomás llama «*reditio completa in seipsum*»¹⁴. El Donante absoluto está presente en su regalo, en su don.

Ulrich contempla esta libertad creada como el *ἀρχή* en el cual Dios mora; en el *ἀρχή*, la Palabra (*Λόγος*) ha residido desde el inicio. Este comienzo es puro amor, *ex Deo*, la respuesta personal al Creador, sacada de la nada (*ex nihilo*).

En el agradecimiento está superada la dialéctica mortal de la analogía rota del ser por la palabra (*creatio*) nacida del silencio (*ex nihilo*). La palabra es realmente el centro de la diferencia ontológica del ser que se limita a sí mismo. La

¹¹ Cfr. SCHINDLER, D. C., «The grace of being: Ferdinand Ulrich and the task of a faithful Metaphysics in the face of Modernity», en: OAKES, K. (ed.), *Christian wisdom meets Modernity*, Bloomsbury Publishing, Nueva York, 2018, pp. 150-151.

¹² Cfr. ULRICH, F., «El hombre y la palabra» *cit.*, pp. 773-774.

¹³ Cfr. COOPER, P. R., «The abyss of man, the abyss of love», en: ARBLASTER, J., FAESEN, R. (eds.), *Mystical doctrines of deification: Case studies in the Christian tradition*, Routledge, Londres, 2020, pp. 109-111.

¹⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, vol. I, edición leonina, Roma, 1888, q.14, a.2: «Redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa» (= «Para una cosa volver a su esencia no es otra cosa para ella que subsistir en sí misma»).

plenitud sobresencial del ser como amor es siempre pobre; es decir, cuando se descubre como riqueza, se regala plenamente y se fusiona con el fundamento de su recepción (*kénosis*)¹⁵.

2. LA METAFÍSICA DE ULRICH COMO ONTOLOGÍA DINÁMICA ASCENDENTE

Como muestra un trabajo anterior¹⁶, la metafísica de Ferdinand Ulrich está muy en consonancia con la de Hans Urs von Balthasar. Citando a Ulrich, Balthasar¹⁷ afirma que la constitución del propio ser comienza a revelarse, al menos, en la medida en que no es más que una donación del yo a lo finito y concreto, donde el ser finito solo puede recibirse y captarse a sí mismo como realmente es, como aquello que no se retiene a sí mismo; por él se inicia el ser finito y se introduce en la forma de amor eternamente dador.

La metafísica de Ulrich asume plenamente lo dicho por Balthasar en el anterior párrafo. Pero, Balthasar¹⁸ hace una objeción a la observación, supuestamente fenomenológica, de que en el cosmos «lo más sigue de lo menos», como aducían Pierre Teilhard de Chardin y Karl Rahner. Balthasar arguye que la Metafísica no es sino Biología generalizada; por tanto, la Filosofía de la historia y, finalmente, la Teología de la historia solo pueden entenderse como cosmo-biología. Balthasar se pregunta si la necesidad del hecho de que «lo más siga a lo menos» implica que lo más derive de lo menos. Incluso, si así fuera, se cuestiona si no es tarea del filósofo más que del biólogo explicar cómo lo más estaba, potencialmente, presente en lo menos, y cómo es así posible la discontinuidad en la evolución.

Así que el hombre puede verse a sí mismo como la imagen suma y perfecta del cosmos. Todas las especies animales están referidas a él como formas de vida superadas, en las que él puede reconocer aspectos de sí mismo. Balthasar subraya que, incluso, la embriología escolástica descubre que, en su ontogénesis, el hombre recapitula los estadios del desarrollo natural, a partir de los que surge, lo cual es confirmado por la Paleontología moderna y la Biología.

Ambos, Ulrich y Balthasar, concuerdan en que con el surgimiento del hombre de la naturaleza hay, simultáneamente, un origen a partir de la materia y un origen del horizonte infinito del espíritu. De tal modo que surge una relación dialéctica entre espíritu y naturaleza, en la que el espíritu se propone llegar a ser consciente de sí mismo.

¹⁵ Cfr. ULRICH, F., «El hombre y la palabra» *cit.*, p. 779.

¹⁶ Cfr. CASADESÚS, R., «La metafísica del ser-como-amor de Ferdinand Ulrich y su influencia sobre Hans Urs von Balthasar», *Communio. Revista católica internacional* (edición argentina), 22, 2, 2015, pp. 74-94.

¹⁷ Cfr. BALTHASAR, H. U. v., *Love alone: The way of Revelation*, Sheed and Ward, Londres, 1968, p. 116.

¹⁸ Cfr. O'DONOVAN, L. J., «Evolution under the sign of the cross», *Theological Studies*, 32, 1971, pp. 602-603.

Ambos entienden el espíritu como un estadio de la vida cualitativamente muy superior; siendo así más poderoso. Espíritu y cuerpo se solapan como dos esferas de poder en las que la mayor, la más fuerte, domina la menos fuerte. El alma y el cuerpo son los estadios y modos en los que el espíritu echa raíces en la materia, y la materia aflora en el espíritu. Por lo tanto, la corporalización del espíritu y la espiritualización del cuerpo no pueden existir una sin la otra¹⁹.

Asimismo, Balthasar desarrolló una concepción analógica de la interioridad del ser, que tiene su gradación desde su nivel más bajo, en la materia sin vida, hasta su más alto nivel, en el espíritu consciente. La característica intimidad del ser, que consigue la perfección en el espíritu consciente, tiene sus comienzos en la naturaleza no consciente. No hay existente alguno que no tenga a su disposición una íntima interioridad, aunque solo sea rudimentaria, como defendía el paleontólogo y filósofo francés Pierre Teilhard de Chardin²⁰.

Balthasar entendió la evolución universal en el contexto del desarrollo, en el tiempo y el espacio, de un logos universal en las diferentes culturas del mundo, un salto cualitativo que no implica necesariamente un mayor desarrollo a través del tiempo y, así, situaba el evolucionismo, en sentido estricto, en un contexto intelectual más amplio. Pero, ¿cuál es la relación entre evolución, en sentido estricto, y evolución, en el sentido más general? Tanto Ulrich como Balthasar afirman repetidamente que la naturaleza está siempre orientada hacia el hombre, ya que nunca llegará a su plenitud ideal sin él²¹.

No obstante, la pregunta que sigue es: ¿por qué y cómo puede la creación como autocomunicación del Dios trascendente posibilitar y liberar, en el don y entrega del ser que hace-ser y despierta a la vida y, por tanto, en su regalarse de arriba hacia abajo (*top-down*), precisamente un desarrollo y autotranscendencia del mundo finito de abajo hacia arriba (*bottom-up*)? Parece, más bien, que la trascendencia, entendida así, hace imposible el dinámico *llegar-a-ser-más*, crecer y dar fruto del ente creado. Pero esta productividad de lo finito de abajo a arriba o *bottom-up*, su cada vez más profundo *ser-más*, nos descubre el verdadero futuro del ser, que resulta no disponible para toda autosuperación evolutiva (*Selbstüberbietung*)²². Esta metafísica dinámica *vertical* la podemos denominar *ontología catalógica*.

Pero la verdadera pobreza está, en cambio, en la capacidad de lo finito de captar y recibir el ser como don. El *tener-ser* se consume en la participación en el acto creador del regalo del ser, mediante el cual este es recibido. La esencia brota del ser, y el ser *resulta* de la esencia. Ulrich lo explica así:

Podemos decir que el ser *regalado* desde arriba en su finitización, mediante la cual el ente finito se agradece al Creador en la *eucaristía cósmica*, (resulta!) de abajo hacia arriba (...) el haber-recibido y el consiguiente abrirse de la

¹⁹ Cfr. *ibid.*, p. 610.

²⁰ Cfr. CASADESÚS, R., «L'évolution comme métaphysique de l'union chez Teilhard de Chardin», *Revue des Questions Scientifiques*, 185, 2014, pp. 373-398.

²¹ Cfr. O'DONOVAN, L. J., o. c., pp. 623-624.

²² Cfr. ULRICH, F., *Gallarate cit.*, p. 292.

plenitud del ser de abajo hacia arriba son, como la unidad del *agradecer*, la representación auténtica del acontecimiento de la creación²³.

La autotrascendencia de lo finito, al negarse la *acción de gracias* (εὐχαριστία), habría perdido la meta, el *hacia-donde*, que la mueve. El ser como don quedaría absorbido en su ser pasado. No es la *potentia pura realis* el presupuesto que hace posible la epifanía del poder absoluto de Dios, sino que es la libertad finita sana la que salvaguarda el extremo despojamiento del comienzo y, mediante él, la auténtica fecundidad de lo finito. Acontece realmente *acción de gracias* por el ser, mediante obediencia al ser, cuando la comunicación del ser se atestigua en la autosuperación del que lo recibe, que lo hace crecer y llegar a ser más. Puede parecer que así afirmamos una emancipación del mundo frente a Dios, o de la evolución frente a la creación divina, pero es lo contrario; la reflexión ontológica nos ha mostrado que se trata del fruto de la eterna anticipación del Amor absoluto.

2.1. *La autosuperación creativa*

La autosuperación productiva de la materia (que está dirigida al acto de la forma cada vez más rico y capaz del ser, en seguimiento de una forma esencial superior) es la condición de posibilidad para la autorrealización del espíritu de abajo a arriba (*bottom-up*).

El que esta tarea (*Aufgabe*) de la autotrascendencia comience en el *medium* de la materia, en el abismo de la separación y la contigüidad, no significa sino que el ser en el comienzo hace surgir no sólo la pluralidad de las formas esenciales (unificadas en sí), sino también esta dimensión de la posibilidad no esencial de su finitud, por causa de la epifanía de su verdadera enajenación²⁴.

Para Ulrich, son insuficientes las explicaciones de Rahner sobre la autosuperación (*Selbstüberbietung*) de las creaturas, sobre la acción de la Causa primera a través de las causas segundas, o sobre la *afinidad* entre espíritu y materia (a saber, la materia como *espíritu hibernado o congelado*). Ulrich ve el hombre como ente sustancial y personal, dotado de un ser sobreesencial y dinámico, que hace posible no sólo su crecimiento y desarrollo individual sino también, en cuanto ser de todos, la maduración de toda la especie humana a lo largo de la historia. Este déficit en la insuficiente diferenciación de espíritu y materia proviene a menudo de haber hipostasiado el ser –como advertíamos al inicio del artículo– de haberlo tratado como *concepto*, cosa de lo que tanto Ulrich como Balthasar acusaban a Rahner.

²³ *Ibid.*: «Daher kann man sagen, dass das von oben her *geschenkte* sein in seiner Verendlichung, durch die sich das endliche Seiende in der “kosmischen Eucharistia” dem Schöpfer verdankt von unten nach oben entspringt (*resultans!*) (...) das Empfangenhaben und das durch es entbundene Aufbrechen der Seinsfülle von unten nach oben ist als die Einheit des *Dankens* die eigentliche Repräsentation des Schöpfungsereignisses».

²⁴ Cfr. ULRICH, F., «El hombre y la palabra» *cit.*, p. 787.

Ulrich critica desde ahí expresiones como: «la materia como *frontera del espíritu*», «la materia como *espíritu congelado*», «la materia como multiplicidad y diversidad»... siempre frente a la autoposición del espíritu. Luego, rechaza la idea de que todo ser realmente distinto de Dios es material. La materia, según Ulrich, no puede tener un ser previamente al *ser-como-amor* que se le da, sino que fuera de este ser solo hay la nada (*nihil*). Por lo tanto, la materia no es una potencia ya existente que, meramente, reciba después el acto²⁵.

No se puede, pues, contraponer la positividad del espíritu (que sería cabe-sí) a la *negatividad* de la materia. La encarnación del espíritu ha de ser experimentada como más radical que la simple autoalienación del espíritu que es cabe-sí. La materialidad es el lugar de la presencia del espíritu que se comunica hablando y amando. La materia, en su autosuperación, suscitada por el ser, desligándose de la unidad del comienzo que se ha hecho finita en ella, en el juego ontológico de la unidad en la diversidad, tiende hacia el espíritu como última forma suya que la llena²⁶. No obstante, la materia no se identifica con la finitud, ni ha de ser un contrapunto para asegurar las cualidades del espíritu. Ciertamente, la materia es diferente del espíritu, pero este no le debe su finitud. Ambos proceden de la plenitud del *ser-como-amor*, que los ordena el uno al otro²⁷.

En virtud de este ser sobreesencial recibido el ente puede darse realmente, crecer y trascenderse. Por eso, podemos hablar en la metafísica de Ulrich de una autosuperación creativa (*schöpferisch Selbstüberbietung*) del ente finito. Cuando Santo Tomás dice que «*creari proprie est rei subsistentis*»²⁸ o «propia-mente no le corresponde más que a la realidad subsistente»²⁹ no se refiere sólo a los entes particulares sino también a la totalidad del mundo creado. En él lo que recibe (sus fundamentos de posibilidad) brota igualmente del acto de la donación del ser. Como veremos, Ulrich no defiende, por tanto, una metafísica estática de la sustancia, sino una ontología dinámica. Así lo expresa: «La evolución cósmica no es otra cosa que la figura ontológica de una *acción de gracias* sin fondo!»³⁰.

Pero, si no se recibe nada, no hay nada que agradecer, y lo finito ya no experimenta la necesidad de autosuperarse hacia Dios. Si no capta la donación del comienzo (el *ser-como-amor*), tampoco él se puede dar, despojarse realmente. Al poseerse Dios a sí mismo completamente, esto es, al ser amor donado eternamente, el ser como imagen de Dios se encuentra plenamente donado y se abre solo como la autosuperación de lo que se ha recibido a través de este don.

²⁵ Cfr. ULRICH, F., *Gallarate cit.*, p. 284.

²⁶ Cfr. ULRICH, F., «El hombre y la palabra» *cit.*, p. 789.

²⁷ Cfr. ULRICH, F., *Gallarate cit.*, p. 286.

²⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae de Veritate*, edición leonina, Roma, 1970, q.27, a.3.

²⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae cit.*, vol. I, q.45, a.8: «non conveniat proprie nisi rei subsistenti».

³⁰ ULRICH, F., *Gallarate cit.*, 291: «Die kosmische Evolution ist somit nichts anderes als die ontologische Gestalt einer abgründigen *Danksagung*!».

Todo lo que puede surgir de esta dimensión material receptiva se encuentra sometido previamente a la responsabilidad libre de la finitud del ser. Por tanto, no se trata de ningún pasado puramente material, que, como seno cósmico existente por sí mismo, pudiera hacer nacer de sí, por evolución, el espíritu y la palabra. Hay que decir, más bien, que este pasado material ha sido superado ya originariamente, desde el comienzo, por la palabra³¹.

Por lo tanto, la *evolución* es ese brotar del ser de abajo hacia arriba (*bottom-up*), del mismo ser que nos ha sido regalado desde arriba. La materia y la forma son lo otro respecto del ser, y ambas se originan a partir de él, pero de tal modo que la materia ya está siempre unida, ordenada y finalizada a una forma.

Con la autosuperación de toda la realidad material en la evolución, todo viviente material ya se trasciende siempre a sí mismo en el apetito de la materia, porque es viviente en la fuerza de la plenitud del ser, que supera toda forma esencial. La materia tiene una apetencia, una necesidad –de las formas y del ser– para así poder constituirse el ente. Las nuevas formas superan a las anteriores en el proceso de autosuperación de los entes, desde las plantas, pasando por los animales, y llegando a los hombres. Hay, pues, una superación, una evolución de las esencias. Una esencia más perfecta supera la anterior y la sustituye. Así, la esencia del hombre es la esencia más perfecta.

Las esencias no son únicamente ideas divinas a las que Dios escogería para darles el ser. Las esencias de las creaturas también han de ser creadas, y todo es creado mediante el Ser. Por tanto, las esencias se originan a partir del Ser, por voluntad de Dios, que las crea. Si se toma *ser* en el sentido de realidad, entonces algo que *es realmente* no posee una parte del ser real en sí sino todo entero. Los entes son distintos unos de otros y están separados, pero su ser real no es subdivisible, cada ente lo posee entero. Por lo que no puede decirse que la suma de las cosas que han sido reales a través de la historia del mundo (pasadas, presentes y futuras) sea la suma de la realidad. La suma de los entes posibles supera la extensión de los realizados; pero hay entes posibles que no son precisamente reales, de modo que la disposición del ser para producir entes es mayor que su suma. Un ente posible no tiene la capacidad de realizarse a sí mismo, pero lo que se produce necesita de un ente real para realizarse en él. De ahí la afirmación fundamental de Santo Tomás: «El ser real significa algo completo y simple, pero sin existencia en sí»³².

Esta visión de Ulrich aparece, sobre todo, en una larga ponencia que presentó en el *XII Convegno del Centro di Studi filosofici tra professori universitari*, en Gallarate (Lombardía, Italia), celebrado el año 1967. El tema del congreso era *Evoluzionismo e storia humana*, y la ponencia de Ulrich llevó por título «*Evolution–Geschichte–Transzendenz*»³³. Dos años antes, en 1965, Ulrich había participado en la reunión de la Paulus-Gesellschaft, sobre «*Der Mensch. Geist*

³¹ Cfr: ULRICH, F., «El hombre y la palabra» *cit.*, p. 788.

³² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia* *cit.*, q.1, a.1: «Esse significat aliquid completum et simplex, sed non subsistens». La traducción es mía.

³³ Cfr: ULRICH, F., *Gallarate* *cit.*

und Materie»³⁴. Ulrich explicó en Gallarate que esa superación esencial de los entes se da en un triple sentido:

- i) La nueva forma es siempre nueva y no una simple repetición de la pasada, en virtud de la tendencia de esta última a la semejanza de Dios, pero también a la sobreesencialidad del ser.
- ii) La forma esencial es superada y, al mismo tiempo, conservada en la nueva, pues la nueva conserva la antigua y procede de ella (como don que se sigue regalando), pero no la repite.
- iii) Por tanto, la nueva forma eleva a la anterior, haciéndola ser más. Así se muestra que el ser, en su finitización, no se hunde en la realidad material, sino que se hace presente en ella como unidad en la diversidad en la misma evolución. El *hacerse-más* de la evolución cósmica realiza, por tanto, la mediación de plenitud y pobreza del *ser-como-amor*.

Como vemos, la meta de la evolución no es, pues, una unidad del ser cerrada en sí y unívoca, ni fijada esencialmente fuera de la evolución, sino que es el mismo ser como amor, es decir, la concreta epifanía de esta dialéctica del comienzo como riqueza a través de pobreza³⁵.

Si, como hizo Ulrich, nos fijáramos en la experiencia del ser como sobreesencial, se nos abriría la mirada para una interpretación ontológica de los *saltos* en la evolución. No obstante, como señaló, la autotrascendencia evolutiva hay que discutirla en el ámbito de la interpersonalidad humana. Seguramente, en categorías personales se daría una comprensión de la evolución esencialmente mejor que en las categorías absolutizadas del pensar científico natural³⁶.

Asimismo, Balthasar, influido por Ulrich, destaca que la evolución es guiada por el Espíritu Santo, que impulsa al mundo hacia su consumación. En *Teológica*³⁷, Balthasar explica cómo Calvino, en su *Institutio*, describe al Espíritu de Dios como el que otorga al mundo su ordenada belleza, pues es Él el que se extiende sobre todo, el que mantiene en la existencia todas las cosas del cielo y la tierra, las vivifica y les confiere su fuerza interior, y con su poder para infundir a todos los seres la existencia, la vida y el movimiento demuestra patentemente su condición divina³⁸. También allí Balthasar cita la pneumatología de Karl Barth, que describe al Espíritu Santo como la Persona divina que hace posible la existencia de la creatura como tal, que le permite existir, que la mantiene en su existir y de la que depende en su existir³⁹. Barth interpretaba la creación

³⁴ Cfr. ULRICH, F., *Der Mensch. Geist und Materie* en *Dokumente der Paulus-Gesellschaft*, Paulusgesellschaft, Múnic, 1965.

³⁵ Cfr. ULRICH, F., *Gallarate cit.*, pp. 311-313.

³⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 320-321.

³⁷ Cfr. BALTHASAR, H. U. v., *Theologik. Der Geist der Wahrheit*, vol. III, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1967, pp. 412-413.

³⁸ Cfr. CALVINO, J., *Institutio christianae religionis*, Oliva Roberti Stephani, Ginebra, 1559, I, 13, p. 14.

³⁹ Cfr. BARTH, K., *Kirchliche Dogmatik*, vol. III/I, Theologischer Verlag Zürich, Zürich, 1951, p. 60.

como una historia global de salvación, que está orientada de la evolución de la naturaleza al hombre, y de este a Cristo. Así ven Barth y Ulrich –y asume Balthasar– la *creatio continua*⁴⁰. Para éste último, la autosuperación extática del hombre es participación en el Espíritu divino; pero el éxtasis pertenece a la esencia del espíritu humano⁴¹.

2.2. *El caso especial de la creación del alma humana*

La materia prima es siempre *concreata*, pues recibe el ser por medio de la forma; en el caso del hombre, del alma. Pero el alma no puede generar a la materia, ni unirse con ella. Ambas brotan del ser; sólo Dios determina que sean mediante el ser, y las une (también mediante el ser). Por eso, sólo Él es el Creador.

De acuerdo con Ulrich, la actuación del nuevo compuesto sustancial siempre es cosa de Dios, que lo crea uniendo forma y materia mediante el ser. Se hace indispensable concebir la actuación de la Causa primera, no junto a las causas segundas, como mera yuxtaposición, sino a través de ellas. Dios, que es, ante todo, creador del ser, determina las esencias que han de existir (mediante el ser) y los entes particulares que han de ser creados (mediante el ser y mediante las causas segundas), pues Ulrich considera que el alma tiene como elemento formal, la existencia, y como elemento material, la esencia.

Siguiendo a su maestro, Martin Bieler⁴² defiende que, según Santo Tomás, también el alma humana se origina de la acción conjunta de la Causa primera y las causas segundas. Así, el hombre tiene un origen interpersonal, es decir, los padres son procreadores de todo el hombre, no solo del cuerpo. Pero esto no implica que el alma «*educatur de potentia materiae*», ni que los padres produzcan el alma («*anima ex anima traducatur*»), sino que engendran al hijo como tal, como compuesto. Sin embargo, la explicación de Santo Tomás podría parecer insuficiente y excesivamente dualista:

el que genera es causa de la unión de tal forma con la materia, por disponer la materia a la forma (...) la disposición del alma racional es consecuencia de la misma disposición del cuerpo, ya porque el alma racional recibe la influencia del cuerpo, ya porque a tenor de la diversidad de la materia se diversifican también las formas. Y éste es el motivo por el que los hijos se asemejan a los padres también en aquellas cosas que pertenecen al alma, y no porque el alma se transmita a partir de un alma⁴³.

⁴⁰ Cfr. BALTHASAR, H. U. v., *Theologik cit.*, vol. III, pp. 414-415.

⁴¹ Cfr. *ibid.*, p. 419.

⁴² Cfr. BIELER, M., *Befreiung der Freiheit: Zur Theologie der stellvertretenden Sühne*, Herder, Friburgo de Brisgovia, 1996, pp. 307-308.

⁴³ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia cit.*, q.3, a.9: «sufficit quod generans sit causa unionis talis formae ad materiam per hoc quod disponit materiam ad formam (...) Ipsam dispositionem corporis sequitur dispositio animae rationalis; tum quia anima rationalis accipit a corpore; tum quia secundum diversitatem materiae diversificantur et formae. Et ex hoc est quod filii simulantur parentibus etiam in his quae pertinent ad animam, non propter quod anima ex anima traducatur».

Entonces, la acción de los progenitores se limitaría a la preparación o disposición de la «*materia signata quantitate*», no actuando ellos en la unión de forma (alma) y materia (cuerpo) del nuevo ser. Pero, Gustav Siewerth⁴⁴ recuperó la plena unidad del ser humano, insistiendo en que el alma (forma sustancial) penetra hasta el fondo todas las funciones corporales y, como forma única, alcanza a la materia prima informe y receptiva, animándola y corporalizándose.

A partir de la corrección de Siewerth en la Ontología contemporánea, Ulrich describe en la *XII Paulusgesellschaft*⁴⁵ el camino equivocado del pensamiento contemporáneo, que niega la diferencia real entre el espíritu como acto y la profundidad receptora de la materia. Al prescindir de la mediación de la corporalidad, se tiende a hacer coincidir espíritu y materia o a separarlos radicalmente. Ulrich alude a que solo podemos aceptar la experiencia del ser como amor, si reconocemos la *kénosis* que nos ofrece. La separación vivida de espíritu y materia nos lleva a una identificación inadecuada de ambas dimensiones, rechazando la verdadera epifanía del ser creado como semejanza del amor divino. Entonces, la manifestación de Dios a través de la materialidad se hace imposible para la libertad finita, que se ha emancipado como pura espiritualidad. En definitiva, para evitar ese error se debe aceptar y reconocer que espíritu y materia se realizan plenamente el uno en el otro⁴⁶.

3. LA FINITIZACIÓN DEL SER COMO DIALÉCTICA PERSONAL DEL DON

La tarea (*Aufgabe*) evolutiva *bottom-up* del Ser debe ser comprendida desde la dialéctica personal de riqueza y pobreza de la libertad amante. Ahí queda, sin duda, expresada y respetada la no-subsistencia del *ser-como-amor*⁴⁷. La evolución del cosmos material queda confiada, pues, en alguna medida, a la responsabilidad humana, que ha de mantenerse fiel y obediente al Ser como semejanza de la bondad divina, o a Dios como amor providente⁴⁸.

Cuanto más nítidamente mantenemos la no-subsistencia del ser creado, es decir, del don (*Gabe*), entre el que lo regala y el que lo recibe, tanto más inmediatamente es experimentada la presencia absoluta y creadora de Dios como aquella condición incondicional que otorga al ente finito su autotranscendencia, precisamente por medio del *haber-recibido*. Esta es la estructura fundamental del ser humano en su autorrealización, que nos descubre la pauta para comprender la evolución real de toda la creación.

⁴⁴ Cfr. SIEWERTH, G., *Der Mensch und sein Leib*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1953, pp. 11ss.

⁴⁵ Cfr. ULRICH, F., *Paulusgesellschaft cit.*

⁴⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 74-78.

⁴⁷ Cfr. ULRICH, F., *Gallarate cit.*, p. 284.

⁴⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 286-287.

Desgranando el pensamiento de Ulrich, según Bieler⁴⁹, «la evolución es el camino concreto por el cual resulta el ser del ente a partir de los principios de la esencia, en el origen de un ser existente. El verdadero motor de la evolución es el movimiento de finitización del ser, por el cual son creadas creaturas que, por la participación en el ser, están abiertas a Aquel a partir del cual viene todo lo nuevo»⁵⁰.

Es verdad, pues, que solo corporalizándose (haciéndose pobre) percibe el espíritu la gloria (la riqueza) del ser. El hecho de que el espíritu deba ceder a la dimensión de lo material permite ver que el proceso evolutivo de la *cosmogénesis* (en términos teilhardianos), como espacio de su propio venir-a-sí-mismo, es el testimonio de que él está *reclamado* por el *ser-como-amor*. Cuanto más profundamente se introduzca él en este evolutivo venir-a-sí-mismo, abajándose, tanto más radicalmente se sabe él obligado y entregado al Origen absoluto, por cuyo don infinito él es lo que es.

La materia, pues, ha de ser expuesta como fundamento de posibilitación del *ser-como-amor* en el horizonte de la interpersonalidad. No basta interpretar la materia exclusivamente en orden a la realización del espíritu en relación al mundo objetivo material. El hombre, por medio del ser recibido como don (*Gabe*), lleva a cabo el proyecto o tarea (*Aufgabe*) de su autorrealización como acto de la autodonación del ser⁵¹.

Como señala Oster, «cada entidad, toda cosa-que-es, existe y opera en y a través del don del ser como amor. La finitización del ser como don no destruye la plenitud de su unidad, sino al contrario, la limita, la desvela y la manifiesta epifánicamente»⁵².

En el acontecimiento de la Creación, se revela la unidad y diferencia de gloria y pobreza, de poder y obediencia del ser como amor. En este movimiento de finitización, el ser ha de hacer brotar de sí los fundamentos de posibilitación, y concretamente la materia, a los cuales habrá de *someterse* o en los cuales habrá de coartarse.

En efecto, el tema fundamental de la autorrealización humana es el misterio de la magnificencia del *ser-como-amor* a través de la pobreza de su finitud. La Metafísica denomina a este acontecimiento el despliegue de la *diferencia ontológica* entre el ser y el ente. Como semejanza creada de su origen, el ser

⁴⁹ Cfr. BIELER, M., *Freiheit als Gabe. Ein schöpfungstheologischer Entwurf*, Herder Verlag, Friburgo-Basilea-Viena, 1991, pp. 298-317.

⁵⁰ *Ibid.*, 316-317: «Die Evolution ist der konkrete Weg, auf dem das sein seienden aus den Prinzipien der Essenz bei der *Entstehung* eines Wesens resultiert. Der eigentliche Motor der Evolution ist die Verendlichungsbewegung des seins, durch die Geschöpfe geschaffen werden, die durch Partizipation am Sein (Reichtum) auf den hin offen sind (Armut), von dem her alles Neue kommt».

⁵¹ Cfr. ULRICH, F., *Gallarate cit.*, p. 282.

⁵² OSTER, S., «Thinking love» *cit.*, p. 674: «Every entity, everything thing-that-is, exists and operates in and through the gift of being as love. The finitization of being as gift... does not destroy the plenitude of its unity, but rather limits, unveils, and manifests it epiphani-cally».

es plenitud infinita y riqueza comunicada de la vida divina, que se posee absolutamente, y no tiene necesidad de ninguna otra cosa, ni es obstaculizado o limitado por nada. Por tanto, es una figura expresiva de la libertad de Dios. El ser, en cuanto semejanza del amor eterno, tiene dominio gracias a su pobreza. Manifiesta su riqueza no permaneciendo estático y estancado como un punto intermedio entre Dios y el mundo. El ser como imagen de Dios surge de su origen, descubre su riqueza únicamente gracias al acto de su enajenación. Su plenitud presupone la pluralidad y multiplicidad infinitas de las formas esenciales y el abismo no esencial de la materia como los fundamentos de posibilidad de su finitud, realmente distintos de ella. Pero, no son propiamente la forma esencial ni la materia las que reciben el ser, sino la sustancia finita⁵³.

Así que la pauta sana de la evolución se ha confiado sólo a la libertad obediente al ser. La *forma* de la libertad finita, como dialéctica de riqueza y pobreza del ser, no se encuentra como meta (causa final) ideal junto a, o por encima de, su autorrealización sino que, más bien, se presenta o se expresa en esta⁵⁴. Pero nunca podemos *saltarnos* la *diferencia ontológica* del comienzo respecto de sus mediaciones finitas, de manera que, por mucha que sea la *presencia* del espíritu en el proceso de la evolución, siempre permanece abierta la diástasis de evolución y libertad, espíritu y materia, historia y desarrollo. Aunque queramos radicalizar la mediación material del espíritu finito, no podemos decir que cuerpo y espíritu son solo dos aspectos en el único y mismo ser del hombre concreto. La autosuperación productiva de la materia (que está dirigida al acto de la forma cada vez más rico y capaz del ser, en seguimiento de una forma esencial superior) es la condición de posibilidad para la autorrealización *bottom-up* del espíritu. Es decir, se pone como condición de la unidad de espíritu y materia la cada vez mayor capacidad ontológica del espíritu sobre la materia.

Aquello a lo que se entrega el ser nace de él porque si no, el origen estaría unido otra vez a una alteridad que, desde fuera, le exige y le limita. Absorbido por la finitud, el ser quedaría sometido a sus fundamentos de posibilidad y, precisamente así, no podría ya ni ser recibido ni recibir las gracias. Por eso, podemos decir que la unidad de la magnificencia y pobreza del *ser-como-amor* se manifiesta en la *diferencia ontológica*, en la que el ser presupone de tal forma su *ser-recibido*, el criterio de su pobreza y de su obediencia, que no considera el espacio de su autoafirmación finita meramente como una prolongación proyectada de sí mismo, sino que se configura de manera creadora. La dimensión receptiva de la autocomunicación creadora de Dios no se puede separar de su nacimiento de la plenitud del ser como don⁵⁵. Según Ulrich, se debería investigar por qué y cómo la unificación progresiva de la evolución material es solo la otra cara del acontecimiento creador.

⁵³ Cfr. ULRICH, F., «El hombre y la palabra» *cit.*, pp. 755-757.

⁵⁴ Cfr. ULRICH, F., *Gallarate cit.*, p. 315.

⁵⁵ Cfr. ULRICH, F., «El hombre y la palabra» *cit.*, p. 758.

4. METAFÍSICA DE LA EVOLUCIÓN COMO ONTOLOGÍA DE LA REALIZACIÓN

El proceso de la evolución culmina en el hombre, pues, como dijo Santo Tomás, «el último fin de toda la generación es el alma humana y a esta tiende la materia como a su última forma»⁵⁶. Esto solo es comprensible porque el *ser-como-amor* atrae a la materia. Que la materia (o los entes materiales) pueda autosuperarse (de abajo a arriba) se debe a la autodonación por amor que el ser ha hecho a lo otro respecto de sí. Al darse en la materia, puede el ser manifestar su plena donación, y así puede darse lo espiritual en lo material⁵⁷.

Como ya sabemos, materia y forma (o cuerpo y alma), se originan a partir del ser. Se da una causalidad recíproca entre materia y forma en la constitución de la sustancia; ambas, como principios esenciales del ente, necesitan recibir *activamente* el ser para existir como ente y como compuesto. Esta *recepción activa* explica que el Ser pueda resultar el motor de la evolución *bottom-up*. Así lo afirma Santo Tomás: «La forma y la materia son mutuamente causa la una de la otra, en cuanto al ser. La forma de la materia, ciertamente, en cuanto le da el ser en acto; pero también la materia de la forma en cuanto la sustenta»⁵⁸.

De ahí que la metafísica de base tomista de Ferdinand Ulrich⁵⁹ considere que el *hacerse-más* de la evolución cósmica realiza la mediación de plenitud y pobreza del *ser-como-amor*. El *ser-como-amor* mantiene siempre la unidad de plenitud y pobreza («*completum et simplex*»), sin aferrarse a sí mismo («*sed non subsistens*»).

La afirmación de que el espíritu humano es lo *más tardío* en la evolución, conserva la positividad del comienzo como plenitud. Así, el ente más perfecto, el ser humano, será la última meta del proceso, que desvela que el espíritu (*precontenido* en la plenitud del ser, como el principal objeto del apetito de la materia), aunque aparezca como lo *más tardío*, se daba ya virtualmente desde el comienzo y, en cambio, la materia prima es sólo una pura potencia no-espiritual, por más que ella y la forma más perfecta constituyan al hombre.

En particular, el ente material viviente tiende siempre, en el *apetito* de la materia, a trascenderse más allá de sí mismo, como ya había dicho Rahner, autotranscenderse o autosuperarse (*Selbstüberbietung*). Pero, no se da la aparición brusca de una forma y la desaparición de la anterior, con lo que el progresivo regalo del ser y su futurición se pondrían en cuestión. Se dan, de hecho, *formas intermedias*, que constituyen el puente entre la primera figura viviente y otra posterior, más rica y compleja. He ahí la evolución de las formas. Santo Tomás

⁵⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, vol. III, edición leonina enmendada por la edición taurina, Marietti, Roma-Turín, 1961, cap. 22: «Ultimus igitur finis generationis totius est anima humana, et in hanc tendit materia sicut in ultimam formam».

⁵⁷ Cfr. OSTER, S., *Mit-Mensch-Sein cit.*, pp. 258-260.

⁵⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri Metaphysicae*, vol. V, edición taurina, Turín, 1950, lect.2: «Forma autem et materia sibiinvicem sunt causa quantum ad esse. Forma quidem materiae inquantum dat ei esse actu; materia vero formae inquantum sustentat ipsam».

⁵⁹ Cfr. ULRICH, F., *Gallarate cit.*, p. 314.

lo dice así: «Y no es obstáculo alguno si algún intermedio es engendrado e inmediatamente se interrumpe; porque los intermedios no tienen la especie completa, sino que están como en camino para adquirirla; por lo tanto, no son engendrados para que permanezcan»⁶⁰.

Las formas antropoides serían, en la *filogénesis*, unas tales formas intermedias, que han de ser consideradas en el acto del ser sobreesencial, pero que no están ordenadas a constituir especies nuevas de manera estable o definitiva. Cuanto más perfecta sea la forma que hay que alcanzar tanto más pueden darse estas formas intermedias. Prosigue Santo Tomás: «y por esto en la generación del animal y del hombre, en los cuales la forma es perfectísima, se dan muchas formas y generaciones intermedias y, en consecuencia, corrupciones, porque la generación de una es la corrupción de la otra»⁶¹.

A partir de la lectura correcta de Santo Tomás que hace Ulrich, este puede afirmar que las formas intermedias, que no permanecen, son así un testimonio de la totalidad y plenitud de la forma deseada como fin. En el proceso evolutivo no se identifica la forma como acto con la materia, y la diferencia de acto y potencia debe mantenerse abierta. Por esto, la forma obtiene su diferencia respecto de la materia a causa de la *kénosis* del *ser-como-amor*⁶².

No obstante, la existencia de *formas intermedias* en orden a alcanzar la *hominización* no es una prueba del progresivo desarrollo del espíritu a partir de la materia sino, más bien, la demostración del dominio progresivo de la materia por parte del espíritu abierto al ser. Ulrich opina que lo que Tomás⁶³ afirma de la *ontogénesis* del hombre también es válido para toda *filogénesis*. Así admite que la autosuperación real del ente vivo hacia algo *nuevo* precede a la nueva forma sustancial, no la sigue. Sin embargo, hay que diferenciar ambos procesos: una cosa es la *filogénesis* y otra es el desarrollo individual. En la *filogénesis*, se da un nuevo comienzo a un nivel de organización superior. Por tanto, no se trata de un retorno real al mismo comienzo, sino de una nueva posición desde una base totalmente distinta⁶⁴. Así que Ulrich tiene mucha razón al negar la ley de Haeckel, que afirmaba que «la ontogenia recapitula la filogenia», pues, los avances en Biología evolutiva lo han desmentido claramente.

Lo que sí que se puede decir es que la nueva forma sustancial, a la que tiene el proceso de la evolución, testimonia justamente su originación a partir de la finitización del Ser, su advenimiento como *actus essendi*, abre la forma esencial actual hacia su autosuperación. Efectivamente, como hemos dicho antes,

⁶⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles cit.*, vol. II, cap.89: «Nec est inconveniens si aliquod intermediarum generatur et statim postmodum interrumpitur: quia intermedia non habent speciem completam, sed sunt in via ad speciem; et ideo non generatum perveniatur».

⁶¹ *Ibid.*: «Et ideo in generatione animalis et hominis, in quibus est forma perfectissima, sunt plurimae formae et generationes intermediae, et per consequens corruptiones, quia generatio unius est corruptio alterius».

⁶² Cfr. ULRICH, F., *Gallarate cit.*, pp. 317-319.

⁶³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles cit.*, vol. II, cap.89.

⁶⁴ Cfr. ULRICH, F., *Gallarate cit.*, p. 318.

el Ser es para él no sólo *don* (*Gabe*), sino también *tarea* (*Aufgabe*). El profesor Josep Maria Coll⁶⁵ comentaba que sí que se da una autosuperación activa del ente finito, incluso es verdad que esta se explica por la acción de la Causa primera a través de las causas segundas. Pero esto es posible gracias a la finitización del ser sobreesencial, mediante el cual se originan tanto la materia como las sucesivas formas.

De hecho, el espíritu finito ya está actuando en el proceso de las formas inferiores o intermedias, pero esta progresión gradual en la perfección, interioridad y unidad de los seres vivos es una prueba y un resultado de lo que hemos llamado el *autorrebañamiento* o *kénosis* del espíritu, en el cual irrumpe la diferencia entre espíritu y materia.

Contrariamente, la concepción pseudoplatónica y extrínsecista de un ser sustanciado implicaría que Dios mueve la evolución del mundo como un motor *desde fuera*. El movimiento sería sólo repetición de lo pasado, pues el ser como don no se revelaría como plenitud infinita.

En cambio, el proceso de autosuperación y de una apertura siempre mayor culmina en la razón capaz del ser. En el hombre se hace explícito el sentido de la evolución cósmica. La guía de esta evolución cósmica es la razón humana obediente al ser. Al manifestarse el hombre, se libera la dinámica de toda auto-trascendencia de los entes materiales, siempre sobre la base de un ser sobreesencial, que no se deja absorber por los elementos esenciales. El espíritu finito no viene desde fuera del ser, sino que ya siempre ha *sido* en él. La *obediencia al ser* queda garantizada, precisamente, por el acto de la autosuperación del cosmos en la evolución.

El acto de ser (*actus essendi*) hace brotar de sí la materia como fundamento no-esencial (no-formal) de posibilitación. La materia posibilita, pues, el auténtico futuro ontológico del ser en su despojamiento. Ahora bien, «la potencialidad [de la materia] no puede pasar al acto toda ella al mismo tiempo... por lo tanto, en virtud de su movimiento, pasará de manera sucesiva al acto de las diversas formas»⁶⁶.

Este apetito de la materia, que tiende a la diversidad de las formas, solo es comprensible porque el *ser-como-amor* atrae a la materia. El *ser-como-amor* atrae a la pobreza de la materia. Efectivamente, el ser hace brotar de sí la materia prima, pero no se mantiene fuera de ella, sino que la atrae, provocando su *apetito*, y la va llenando de sí, a través de la pluralidad y diversidad de formas esenciales, de manera sucesiva⁶⁷.

⁶⁵ Cfr. COLL, J. M., «La metafísica de la evolución según Ferdinand Ulrich», en: ROMERO MOÑIVAS J. (ed.), *De las ciencias a la teología. Ensayos interdisciplinarios*, Editorial Verbo Divino, Estella, 2011, p. 203.

⁶⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles cit.*, vol. III, cap.39: «potentia tota non potest simul in actum reduci... unde per suum motum appetit successive in actum diversarum formarum exire».

⁶⁷ Cfr. ULRICH, F., *Gallarate cit.*, pp. 299-300.

El ser deja abierto el futuro a la autosuperación evolutiva del cosmos material: «el alma humana, y a ella tiende la materia como a su última forma... En consecuencia, el hombre es el fin de toda la generación»⁶⁸. Con la forma esencial humana, el espíritu finito capaz del ser, resulta *saciada* la evolución material, ya que la materia recibe aquella forma mediante la cual ella se abre a la totalidad del ser. El espíritu finito está tan abierto a la plenitud del ser que solo puede revelar la riqueza del comienzo creado mediante la pobreza de su finitización, dirigida a la inmensa pluralidad y diversidad de las esencias materiales. Por eso, el espíritu encarnado o incorporado se relaciona con el ser de tal forma que él, aceptando la estructura del acontecimiento de la Creación como el tema fundamental de su existencia, engloba en sí, al mismo tiempo, la pluralidad de todas las formas esenciales materiales, la sucesiva autosuperación de la evolución material⁶⁹. Es así como debemos entender la creación por evolución o lo que hemos denominado *creación evolutiva*.

De hecho, Joseph Ratzinger cuando explicaba en una entrevista radiofónica en los años 70 del siglo pasado qué significa la fe en la creación, con vistas a una comprensión evolutiva del mundo decía:

¿Qué idea se hace uno propiamente del mundo, si lo entiende en un sentido evolutivo? Para ello es sin duda esencial que ser y tiempo se encuentren en dependencia constante: el ser *es* tiempo, no *tiene* solamente tiempo. El ser se da únicamente evolucionando y se desarrolla en sí mismo. Según esto, el ser se entiende en un sentido dinámico, como ser en movimiento y, bien entendido, no da siempre vueltas sobre sí mismo, sino que avanza. (...) Desde nuestra comprensión del mundo, la creación no es un comienzo lejano ni tampoco un comienzo repartido en varios estadios temporales, sino que afecta el ser como algo temporal que va cambiando: el ser temporal en su totalidad es abarcado por el único acto creador de Dios. (...) Asimismo, se hace de este modo patente que la totalidad del movimiento del ser (no sólo su comienzo) es creación, y que igualmente la totalidad (no sólo lo que llegará más tarde) es realidad propia y movimiento propio⁷⁰.

⁶⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles cit.*, vol. III, cap.22: «anima humana et in hanc tendit materia sicut in ultimam formam... homo igitur est finis totius generationis».

⁶⁹ Cfr. ULRICH, F., *Gallarate cit.*, p. 314.

⁷⁰ RATZINGER, J., *Dogma und Verkündigung*, Erich Wewel Verlag, Múnic-Friburgo de Brisgovia, 1973, pp. 156-158: «Wie versteht man eigentlich die Welt, wenn man sie evolutiv auffaßt? Wesentlich dafür ist wohl, daß Sein und Zeit in eine feste Beziehung treten: Das Sein *ist* Zeit, es *hat* nicht bloß Zeit. Nur im Werden ist es und entfaltet es sich zu sich selbst. Demgemäß ist das Sein dynamisch verstanden, als Seinsbewegung, und es ist gerichtet verstanden: es kreist nicht im immer Gleichen, sondern schreitet voran. (...) Schöpfung ist, von unserem Weltverständnis her betrachtet, nicht ein ferner Anfang und auch nicht ein auf mehrere Stadien verteilter Anfang, sondern sie betrifft das Sein als zeitliches und werdendes: das zeitliche Sein ist als ganzes umspannt von dem einen schöpferischen Akt Gottes, (...) Und zugleich wird sichtbar, daß das Ganze der Seinsbewegung (nicht bloß das später Kommende) Eigenwirklichkeit und Eigenbewegung ist».

Ratzinger explica maravillosamente cómo Dios otorga a los entes un ser regalado, que hace capaz al hombre de autosuperarse. Unos años antes, Ulrich explicó en Gallarate que el espíritu es el *ipsum esse* con plena capacidad de realizar todo lo que Dios quiere. El espíritu tiene necesidad de corporeizarse, de inmergirse en la materia. Se produce, pues, una *materialización* del espíritu. Luego, desde las raíces de la materia, el espíritu puede ir desarrollando la evolución.

Como ya sabemos desde Aristóteles, la materia siempre está acompañada de una forma sustancial, pero recibe primero una forma accidental (la cantidad) para poder ser principio de individuación de los entes («*materia signata quantitate*»). Ciertamente, Dios da el ser a la materia mediante la forma. Pero Ulrich quiere dejar claro que la materia no se identifica con la finitud. Por lo tanto, como hemos apuntado antes, el espíritu no le debe a ella su finitud.

Por otro lado, Ulrich también deja claro que el ser no tiene capacidad de decisión ni tampoco causalidad en sí mismo. Es decir, el ser no puede crear ni causar ni determinar nada porque no es subsistente. Sin embargo, Ulrich defiende que del ser surge una ontología de la evolución, una metafísica del realizarse, pues todo *actus essendi* es, por definición, dinámico. Este dinamismo del ser se refleja en la realidad de los entes. Ahí está, según Ulrich, el gran error de la Escolástica posterior a Santo Tomás: hipostasiar el ser, es decir, conceptualizarlo, convirtiéndolo en estático, y no concebirlo como dinámico.

De nuevo, Balthasar coincide con Ulrich, pues, en el *Epílogo* de la trilogía del primero, concretamente, en la segunda parte llamada *Umbral* (*Schwelle*), que versa sobre el ser del mundo, el ser mismo es percibido de manera intuitiva como siendo a la vez lo más rico, lo omnicomprendivo, la plenitud por antonomasia y, simultáneamente, lo más pobre, que en su generalidad carece de toda determinación esencial. En el segundo capítulo de *Umbral*, Balthasar cita la afirmación fundamental de Santo Tomás en *De Potentia*, q.1, a.1 «*esse... completum et simplex, sed non subsistens*». Esta doctrina madura del ser del Aquinate fue asimilada por Balthasar en diálogo con la profunda reflexión metafísica de Siewerth y Ulrich sobre esta sentencia rectora de Santo Tomás de Aquino. Así, afirmaba Balthasar: «El todo de la realidad existe siempre ya en el fragmento de una esencia finita, pero el fragmento no existiría si no fuera por el todo del ser real»⁷¹. Por lo tanto, pensar el ser mismo y su existir concreto en las esencias significa, desde el inicio, percibirlo y expresarlo como una forma: como el todo del *esse* en el fragmento. Ser y forma *convertuntur*. Así, de acuerdo con Ulrich, para Balthasar, desde esta *forma essendi* originaria resultará todo el desarrollo posterior.

⁷¹ BALTHASAR, H. U. v., *Epilog*, Trier, Einsiedeln, 1987, p. 38: «Das Ganze der Wirklichkeit existiert nur je in Fragment eines endlichen Wesens, aber das Fragment existiert nicht, es sei denn durch das Ganze des Wirklichseins».

5. LA PALABRA COMO DON DEL SER

La cumbre del desarrollo de la naturaleza y, por ende, el culmen de la evolución, se da cuando lo bello y lo bueno se pueden dar a conocer libremente desde su propia interioridad y autoconciencia, esto es, pueden *decirse*. Esta manifestación se da a través del lenguaje, que es más que un simple expresarse en el aparecer. Las formas todavía rudimentarias de belleza y bondad en la naturaleza son, de alguna manera, ya una palabra. Todo ser bello y bueno *dice* algo, a su modo. Pero, esto supone que toda la realidad ha sido creada en la Palabra, responde al Logos divino. Una vez más, vemos que la entera «metafísica de los trascendentales del ser solo puede desarrollarse bajo la luz teológica de la creación del mundo en la Palabra de Dios»⁷². A partir de la polaridad estructural de la realidad, el lenguaje solo es posible si está abierto, en principio, a la autoconciencia del ser en su totalidad, a la realidad entera. Toda realidad cosmológica o existencial, por el hecho de existir, es lenguaje; tiene derecho a hablar, y solo en la escucha del mundo se desarrolla, puesto que, como la existencia es palabra de Dios, Dios crea por la palabra y mediante su Palabra, el Logos. Además, como asevera Balthasar, todo ente mundano es epifánico, pues se expresa a sí mismo justamente en su aparición: «las cosas no solo se expresan a sí mismas, sino que también expresan siempre a la realidad total presente en ellas, que (como *non subsistens*) remite a lo real subsistente»⁷³.

Al manifestarse el otro, este es siempre más que su manifestación, de tal modo que subsiste también para mí como el que se manifiesta realmente, se revela oculto en su subsistencia para compartirse a sí mismo como dado, a la vez que debe salvaguardarse a sí mismo como el que da y posibilita el don. El otro, por tanto, me es patente como un misterio que está más allá de todos los conceptos, cuando se me manifiesta sin reserva.

Así que, puesto que todo ente es epifánico, este carácter epifánico se manifiesta inicialmente en el mostrarse (*sichzeigen*) de la belleza, y continúa en el darse (*sichgeben*) del bien y en el decirse (*sichsagen*) de la verdad. La palabra proviene de esa mediación de acción y recepción de la razón capaz de captar el ser. Liberado por el *ser-como-amor*, el hombre es capaz no solo de recibir la riqueza del comienzo, sino también de obrarla. Puesto que, en cuanto espíritu, está unido a la plenitud del ser, se siente también por ello capacitado para la misma producción creadora de sus fundamentos de posibilidad (la forma esencial y la materia). El hacer surgir del ser las formas esenciales y la nada potencial de la materia no pone de manifiesto que el que recibe haya tenido en

⁷² *Ibid.*, p. 59: «Metaphysik der Transzendentalien des Seins nur entfaltbar ist unter dem theologischen Licht der Welterschöpfung im Wort Gottes».

⁷³ *Ibid.*, pp. 45-46: «die Dinge nicht nur sich selber, sondern immer auch das in ihnen wesende Gesamtwirkliche aussprechen, das (als *non subsistens*) auf das subsistierend Wirkliche verweist».

el ser su origen, única y exclusivamente, por causa de la finitud abandonada del comienzo⁷⁴.

En el ser se comunica de tal modo el misterio absoluto del origen que este origen da todo precisamente allí donde considera a lo otro donado por él como ello mismo de manera ilimitada. Esto significa que la verdad del ser –como autoconocimiento mediante el ser conocido– no se presenta, respectivamente, como posesión propia sino como algo dado, regalado. Dios crea afirmándose a sí mismo. De esta manera, el ente recibe en el ser un sí sin fondo, gracias al cual es llamado de la nada y comienza a ser él mismo. En la recepción se realiza a sí mismo. Y, al contrario, allí donde realiza verdaderamente el sí donado del ser se somete obedientemente a él. La pobreza de nuestro haber recibido de antemano se identifica con el poder ser de la libertad finita, que se supera a sí mismo en dirección hacia la infinitud del origen⁷⁵. Como vemos, para Ulrich, el hombre no solo tiene, sino que *es* la tarea de pensar el ser desde, en y con los entes concretos. Arriesgarse a esta tarea comporta situarse en el *abismo*. De ahí que Ulrich califique al hombre como *homo abyssus*.

La metafísica de Ulrich, conservando la positividad del ser, profundiza en una radicalización del camino descendente del Ser hacia el hombre y, en concreto, hacia, y en, su decisión por el sentido del ser como bien. Así, pues, si Balthasar subrayó la belleza divina (*pulchrum*) como trascendental del ser, y Siewerth destacaba el carácter de *similitudo* e *imago Dei* del ser⁷⁶, Ulrich pone el énfasis en el hecho de que el ser es «*similitudo divinae bonitatis*»⁷⁷, como había dicho Santo Tomás, ya que el ser no puede captarse como concepto, solo lo percibimos porque, a través de él, sentimos la bondad divina (*bonum*)⁷⁸.

Aunque tanto Siewerth como Ulrich citan sobradamente la famosa sentencia del *De Potentia*, q.1, a.1, el primero parece no acabar de entender el significado pleno de esta sentencia de Santo Tomás, incluso al principio la consideró una contradicción. Para el segundo, el ser es bondad, y la máxima bondad es el amor (que tiene como expresión más grande la *kénosis*). Entonces, el *es* es plenitud o riqueza (*completum*) y perfección (*simplex*) pero, a la vez, es también pobreza (*non subsistens*). De este modo, Ulrich habla del *movimiento de subsistencia*, por el que el ser, perfectísimo, pero no subsistente, llega a ser subsistente solo en los entes. Así, la ontología de Ulrich manifiesta la co-pertenencia originaria de ser y hombre. De esta manera la presenta él mismo en su obra *Homo Abyssus*:

⁷⁴ Cfr. ULRICH, F., «El hombre y la palabra» *cit.*, p. 759.

⁷⁵ Cfr. *ibid.*, p. 753.

⁷⁶ Cfr. CORONA, N. A., «El ser en el "sistema de identidad" según Gustav Siewerth (primera parte)», *Stromata*, 40, 1984, pp. 108-109.

⁷⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate cit.*, q.22, a.2.

⁷⁸ Esta diferencia entre Siewerth y Ulrich está explicada muy claramente en el excursus *Subsistenz bei G. Siewerth und F. Ulrich*, que hace Martin Bieler en su obra *Freiheit als Gabe*. Cfr. BIELER, M., *Freiheit als Gabe cit.*, pp. 261-266.

La concreta autoejecución del hombre, como desapropiación en el medio de la corporalidad en la vía de los sentidos hacia la exterioridad y regreso a sí mismo en la interioridad del espíritu, no es otra cosa que la concreta explicación del movimiento de finitización del ser, es decir de la diferencia ontológica ya desde siempre existente en la obediencia del ser⁷⁹.

Ulrich explica la forma del ser mundano por la obediencia del hombre total como concretización y cumplimiento del sentido del ser. Esa forma acontece, pues, en la co-pertenencia de la «forma fundamental del acontecimiento creacional»⁸⁰, es decir, en la cooperación o intercesión mutua (*convertuntur*). A su vez, ambas formas, movimiento-del-ser y hombre, se unifican gracias a, y en, la fuerza originaria de Dios mismo. En este *convertuntur*, el hombre mismo es, entonces, la concreta forma fundamental del movimiento de finitización en Dios mismo.

La Creación de seres finitos debe entenderse, pues, como un movimiento hacia la finitización del ser entre Dios y la creación, que tiene tres momentos o fases, como señala Bieler⁸¹ en la introducción al *Homo Abyssus* de Ulrich: idealidad, realidad y bondad. Estos momentos devienen, por la autoejecución del espíritu finito, los trascendentales *verum, res, bonum*.

Efectivamente, la Palabra de Dios (Logos) se debe inscribir en la palabra del ser, y la palabra del ser en las palabras de las esencias que se intercambian inteligiblemente entre entes existentes. La palabra es la imagen que resume la finitud del ser⁸². En ella se expresa Dios. Mediante la palabra, Dios manifiesta su verdad (*verum*) en la creación y hasta da a conocer su interioridad espiritual al hombre por ser capaz de captar la Revelación.

El trascendental *res*, que incluye *aliquid* y *unum*, se dice a partir de la esencia⁸³. Por medio de la esencia, se afirma la positividad del ser. El recibir del ser, por parte de la esencia, constituye al trascendental *res*. Pero, el recibir del ser significa para la esencia lo mismo que ser creada por medio, y con, el ser. Antes que la esencia haya recibido al ser, ella es nada. A causa de esa sobreesencialidad del ser como *non-aliud* creado, este puede ser el origen de la posición positiva descendente de la *res* y, a la vez, desde la concepción del realismo fundamental, puede no *flotar* en la pura idealidad sino surgir desde la esencia

⁷⁹ ULRICH, F., *Homo Abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1961, pp. 264-265: «Deshalb wird sich später noch zeigen, dass der konkrete Selbstvollzug des Menschen als Entäusserung im Medium der Leiblichkeit auf dem Weg der Sinne in die äusserste Äusserlichkeit und als Rückkehr zu sich selbst in die innerste Innerlichkeit des Geistes nichts anderes ist: als die konkrete Auslegung der Verendlichungsbewegung des Seins, das heisst der im Seinsgehorsam je schon bestandenen ontologischen Differenz».

⁸⁰ *Ibid.*, p. 264: «grundgestalt des Schöpfungsereignis».

⁸¹ *Cfr. ibid.*, XXI y XXXVIII-XXXIX.

⁸² *Cfr.* CASADESÚS, R., «La metafísica del ser-como-amor» *cit.*, p. 88.

⁸³ *Cfr.* SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate cit.*, q.1, a.1: «nomen rei exprimit quidditatem sive essentiam entis».

misma; es decir, «ser constituido por medio de los principios de la esencia»⁸⁴. En este sentido, el cumplimiento del desarrollo trascendental acontece en cuanto entra en juego el alma como la esencia del hombre total. El hombre es realmente hombre (o *Übermensch*, como dice Ulrich) cuando percibe de tal manera al ser como ser, o sea cuando ejecuta de tal manera el movimiento de finitización del ser como su tema existencial. Ello es posible sólo en cuanto el hombre percibe al ser como don (*Gabe*). Aquí se cumple el trascendental *res* y, a la vez, se abre el camino perfeccionante a los restantes modos del ser, puesto que el hombre es más que su mera esencia humana.

Este desarrollo trascendental culmina en el bien. Para Ulrich, este es principio y fin de todo el movimiento del ser. Puesto que la autoejecución de Dios abrió la diferencia del ser (la sobreesencialidad del ser), esta aparece en el *convertuntur* del movimiento catalógico del ser no subsistente y de la concretización de esa diferencia en la esencia humana al sentido del ser. Ulrich piensa la diferencia positiva del *esse creatum* como *imago Trinitatis* y, en esa unidad, se realiza la simultaneidad de riqueza y pobreza del *ser-como-amor*⁸⁵, reflejo de la *κοινωνία* y *περιχώρησις* divinas.

CONCLUSIÓN

A lo largo de este artículo, hemos desarrollado la temática de la Creación y de la evolución a partir de la metafísica de Ferdinand Ulrich, filósofo alemán poco conocido en España, recientemente fallecido. Su pensamiento es complejo y, a veces, difícil de comprender (véase el hecho de que un extenso capítulo suyo aparecido en la gran obra colectiva *Mysterium Salutis*, que hemos citado en nuestro artículo, fuera suprimido en las ediciones posteriores de esta enciclopedia teológica); esto puede ser una causa por la que su filosofía, y más concretamente, su metafísica, sea poco difundida en nuestro país.

Si bien es cierto que Ulrich no elaboró, propiamente, una metafísica de la Creación, de su planteamiento de una ontología dinámica del ser como amor puede deducirse varios aspectos de lo que bien podría ser una metafísica de la Creación en sentido evolutivo, tal como hemos hecho aquí, basándonos en planteamientos metafísicos como la libertad ontológica de la creación del ser, la diferencia ontológica, la autosuperación creativa, el don del ser creado, la finitización del ser en la Creación, la palabra como don en la Creación, etc.

Como hemos visto, en el tratamiento de la Creación, Ulrich destaca, sobre todo, la inconmensurabilidad del don creador con la restricción de la identidad

⁸⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri Metaphysicae cit.*, vol. IV, lect.2: «constituitur per principia essentiae».

⁸⁵ Cfr. SARA, J. M., *Forma y amor: Un estudio metafísico sobre la trilogía de Hans Urs von Balthasar*, Kempen, Kösel, 2000, pp. 84-86.

del ente. La ontología del don que Ferdinand Ulrich desarrolla es, particularmente, una analogía del don del ser en la que, en última instancia, se fundamenta sobre bases ontológicas un diálogo integral, que va de Dios al mundo. Ulrich se sitúa en el interior de la experiencia de Dios, del mundo y del hombre para el encuentro dialógico del *yo* y el *tú*, que es el lugar propio de la comprensión del ser como amor, y, más exactamente aún, el diálogo como forma fundamental del ser. De ahí, la importancia que Ulrich da a la palabra como don, pues el lenguaje está en el núcleo de la ontología del amor oblativo desarrollada por Ulrich⁸⁶.

Según Ferdinand Ulrich, cuanto más originariamente es concebido el ser como plenitud compartida tanto más intensivamente se ilumina su no-subsistencia⁸⁷. En este artículo, hemos explicado la lectura de la plenitud y no-subsistencia del ser como unidad de riqueza (*Reichtum*) y pobreza (*Armut*), que Ulrich hace a lo largo de toda su obra y, especialmente, al tratar la temática de la Creación. En efecto, Ulrich interpreta esa pobreza del ser como desappropriación (*Entäusserung*), pues el ser como don es desposesión de sí mismo; aunque, paradójicamente, esa pobreza del ser es también la riqueza del ser como amor⁸⁸. Por nuestra parte, hemos aplicado esa polarización de riqueza y pobreza del ser en el tema de la Creación, de tal modo que la desappropriación del ser conlleva la constitución del *esse commune*.

Como hemos visto, a partir de la unidad del movimiento de subsistencia se iluminan los trascendentales (*unum, bonum, verum, pulchrum...*), y el ser se representa en su más profunda mismidad, centrando la representación del ser en la sustancia concreta. Ulrich centra la relación ser-esencia en ese movimiento de finitización del ser hacia el ente subsistente. Es por medio de la esencia que el ser llega a sí mismo. Para Ulrich, pues, la diferencia del ser al ente es la *diferencia ontológica* fundamental⁸⁹. Ulrich interpreta el movimiento de finitización del ser en analogía con la acción del Espíritu Santo como amor que se da y no se agota (*non exinanivit*). Esto es así, justamente, porque, si el bien trasciende la *desappropriación* del ser, siendo la razón de toda medida, entonces no puede existir *exinación* alguna; es decir, el ser no puede agotarse⁹⁰.

⁸⁶ Cfr. TOURPE, E., «“Thomas d'Aquin est le penseur de l'être comme amour”: À propòs de deux livres récents I. L'être comme amour selon Ferdinand Ulrich», en: *Revue Philosophique de Louvain*, 106, 2008, pp. 363-365; TOURPE, E., «De Gustav Siewerth à Ferdinand Ulrich. Vers l'être comme amour», en: ISEBAERT, I., IBORRA, E. (eds.), *Montrer aux hommes le chemin qui mène au Christ*, Artège, Perpiñán, 2020.

⁸⁷ Cfr. ULRICH, F., *Homo Abyssus cit.*, p. 35.

⁸⁸ Cfr. TOURPE, E., «Sur un mot de Hans Urs von Balthasar. La positivité de l'être comme amour chez Ferdinand Ulrich à l'arrière-plan de la *Théologie III*», en: *Gregorianum*, 89, 2008, pp. 91-92, nota 15.

⁸⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles cit.*, vol. II, cap.55: «substantia est proprium susceptivum eius quod est esse» y «substantia completa est susceptivum ipsius esse».

⁹⁰ Cfr. TOURPE, E., «Sur un mot de Hans Urs von Balthasar» *cit.*, pp. 98 y 111.

Por otro lado, el hombre conserva en sí la total dimensión de la participación del ser. Despertado por el ser, el espíritu finito vive a partir de la ejecución fundamental de ese movimiento final y se desarrolla desde allí en una plenitud abismal; por eso, para Ulrich, el hombre es *homo abyssus*⁹¹. También hemos visto cómo Ulrich asigna al alma humana el movimiento de finitización cósmico del ser. Si bien el alma intelectual humana es finita, está abierta por su misma esencia a la dimensión sobreesencial del ser.

En este movimiento de finitización del ser se pueden distinguir tres momentos o fases: idealidad, realidad y bondad. En la primera fase, el ser subsistente en Dios está como idea en la mente de Dios. En la segunda, el ser que llega a los entes se hace real. En la tercera fase, la meta a la que tiende el movimiento (la bondad) ilumina el camino, pues Ulrich entiende el ser como semejanza de la bondad divina, tal como afirmaba Santo Tomás: «*esse est similitudo divinae bonitatis*»⁹². Como hemos mostrado en este artículo, para Ulrich, el sentido del ser queda enteramente recapitulado en el momento de la bondad, que hace posible la diferencia y la unidad de lo ideal y lo real. Entonces, así como el *bonum* es el núcleo del ser, el ser es semejanza de la bondad de Dios⁹³.

La Creación pone en marcha el movimiento de finitización, cuyo término es el ente concreto. Este desarrollo significa un progreso de desvelamiento de la interioridad del ser. Esos tres trascendentales son diversos aspectos del ser como constitutivo del hombre, pero, a la vez, son el acceso por excelencia a Dios, pues el ser es pura oscilación entre Dios y el mundo por su movimiento hacia la subsistencia.

En efecto, el ser preserva los dos primeros momentos del ser finito, a saber, la idealidad y la realidad, en su diferencia y en su unidad. Respecto al tercer momento, la bondad, domina los dos momentos anteriores, puesto que el bien no se exterioriza ni se desapropia y, así, el ser puede desapropiarse en sus momentos de idealidad y realidad o positividad⁹⁴. Como bien señala el filósofo francés Emmanuel Tourpe⁹⁵, la concepción que hace Ulrich del amor en el ser es, clara y *prioritariamente*, una comprensión dadora del bien, en la que los aspectos de reflexión (idealidad) y de expresión (realidad) van detrás. Así, a la lógica moderna del ser como concepto, Ulrich contrapone la dia-lógica contemporánea del ser como amor. En cierto sentido, pues, de acuerdo con Tourpe⁹⁶, consideramos el camino abierto por Ferdinand Ulrich como uno de los mayores logros de la interpretación de la metafísica de Santo Tomás en la actualidad.

⁹¹ Cfr. ULRICH, F., *Homo Abyssus cit.*, p. 218.

⁹² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate cit.*, q.22, a.2.

⁹³ Cfr. TOURPE, E., «Sur un mot de Hans Urs von Balthasar» *cit.*, pp. 97-98.

⁹⁴ Cfr. TOURPE, E., «“Thomas d’Aquin est le penseur de l’être comme amour”» *cit.*, pp. 370-371.

⁹⁵ Cfr. TOURPE, E., «Sur un mot de Hans Urs von Balthasar» *cit.*, 114.

⁹⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 110-111.

REFERENCIAS

- Balthasar, H. U. v. (1967). *Theologik. Der Geist der Wahrheit*, vol. III. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Balthasar, H. U. v. (1968). *Love alone: The way of Revelation*. Londres: Sheed and Ward.
- Balthasar, H. U. v. (1987). *Epilog*. Einsiedeln: Trier.
- Barth, K. (1951). *Kirchliche Dogmatik*, vol. III/I. Zúric: Theologischer Verlag Zürich.
- Bieler, J. (2017). «Ferdinand Ulrich's reception of Thomas Aquinas' metaphysics of being», en: *Symposium Thomisticum*, Oporto, ponencia, 22-24 junio, pp. 1-9.
- Bieler, M. (1991). *Freiheit als Gabe. Ein schöpfungstheologischer Entwurf*. Friburgo-Basilea-Viena: Herder Verlag.
- Bieler, M. (1996). *Befreiung der Freiheit: Zur Theologie der stellvertretenden Sühne*. Friburgo de Brisgovia: Herder.
- Bieler, M. (2011). «Attachment Theory and Aquinas's Metaphysics of Creation», en: *Analecta Hermeneutica*, 3, pp. 1-25.
- Calvino, J. (1559). *Institutio christianae religionis*. Ginebra: Oliva Roberti Stephani.
- Casadesús, R. (2014). «L'évolution comme métaphysique de l'union chez Teilhard de Chardin», en: *Revue des Questions Scientifiques*, 185, pp. 373-398.
- Casadesús, R. (2015). «La metafísica del ser-como-amor de Ferdinand Ulrich y su influencia sobre Hans Urs von Balthasar», en: *Communio. Revista católica internacional* (edición argentina), 22, 2, pp. 74-94.
- Coll, J. M. (2011). «La metafísica de la evolución según Ferdinand Ulrich», en: Romero Moñivas J. (ed.), *De las ciencias a la teología. Ensayos interdisciplinarios*. Estella: Editorial Verbo Divino, pp. 189-213.
- Cooper, P. R. (2020). «The abyss of man, the abyss of love», en: Arblaster J., Faesen R. (eds.), *Mystical doctrines of deification: Case studies in the Christian tradition*. Londres: Routledge, pp. 98-115.
- Corona, N. A. (1984). «El ser en el "sistema de identidad" según Gustav Siewerth (primera parte)», en: *Stromata*, 40, pp. 105-133.
- O'Donovan, L. J. (1971). «Evolution under the sign of the cross», *Theological Studies*, 32, pp. 602-626.
- Oster, S. (2004). *Mit-Mensch-Sein. Phänomenologie und Ontologie der Gabe bei Ferdinand Ulrich*. Friburgo-Múnic: Karl Alber.
- Oster, S. (2010). «Thinking love at the heart of things. The metaphysics of being as love in the work of Ferdinand Ulrich», *Communio: International Catholic Review*, 37, pp. 660-700.
- Ratzinger, J. (1973). *Dogma und Verkündigung*. Múnic-Friburgo de Brisgovia: Erich Wewel Verlag.
- Sara, J. M. (2000). *Forma y amor: Un estudio metafísico sobre la trilogía de Hans Urs von Balthasar*. Kösel: Kempten.
- Schindler, D. C. (2018). *Love and the Postmodern predicament. Rediscovering the real in beauty, goodness, and truth*. Eugene: Cascade Books.
- Schindler, D. C. (2018). «The grace of being: Ferdinand Ulrich and the task of a faithful Metaphysics in the face of Modernity», en: K. Oakes (ed.), *Christian wisdom meets Modernity*. Nueva York: Bloomsbury Publishing, pp. 149-164.
- Schmitz, K. L. (2001). «Was heisst Philosophie? One hundred years of German Catholic thought», en: Shanley B. J. (ed.), *One hundred years of Philosophy*. Washington D. C.: Catholic University of America Press, pp. 133-155.
- Siewerth, G. (1953). *Der Mensch und sein Leib*. Einsiedeln: Johannes Verlag.

- Santo Tomás de Aquino (1888). *Summa Theologiae*, vol. I, edición leonina. Roma.
- Santo Tomás de Aquino (1950). *Sententia libri Metaphysicae*, vols. IV-V, edición taurina. Turín.
- Santo Tomás de Aquino (1953). *In de divinis nominibus*, edición taurina. Turín.
- Santo Tomás de Aquino (1953). *Quaestiones Disputatae de Potentia Dei*, edición leonina enmendada por la edición taurina. Roma-Turín.
- Santo Tomás de Aquino (1961). *Summa contra gentiles*, vols. II-III, edición leonina enmendada por la edición taurina. Roma-Turín: Marietti.
- Santo Tomás de Aquino (1970). *Quaestiones Disputatae de Veritate*, edición leonina. Roma.
- Tourpe, E. (2008). «“Thomas d’Aquin est le penseur de l’être comme amour”: À propos de deux livres récents I. L’être comme amour selon Ferdinand Ulrich», en: *Revue Philosophique de Louvain*, 106, pp. 363-371.
- Tourpe, E. (2008). «Sur un mot de Hans Urs von Balthasar. La positivité de l’être comme amour chez Ferdinand Ulrich à l’arrière-plan de la *Théologie III*», en: *Gregorianum*, 89, pp. 86-117.
- Tourpe, E. (2020). «De Gustav Siewerth à Ferdinand Ulrich. Vers l’être comme amour», en: Isebaert, I., Iborra, E. (eds.), *Montrer aux hommes le chemin qui mène au Christ*. Perpiñán: Artège, pp. 253-259.
- Ulrich, F. (1968). «Evolution–Geschichte–Transzendenz», en: *Evoluzione e storia humana. Atti del XXI Convegno del Centro di Studi filosofici tra professori universitari di Gallarate*. Brescia: Morcelliana, pp. 253-321.
- Ulrich, F. (1970). «El hombre y la palabra», en: Feiner, J., Löhrer, M. (eds.), *Mysterium Salutis*, vol. II/II. Madrid: Cristiandad, pp. 735-793.
- Ulrich, F. (1965). *Der Mensch. Geist und Materie en Dokumente der Paulus-Gesellschaft*. Múnic: Paulusgesellschaft.
- Ulrich, F. (1961). *Homo Abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage*. Einsiedeln: Johannes Verlag.

Facultat de Filosofia, Universitat de Barcelona.
Montalegre 6, 08001 Barcelona
ricard.casadesus@gmail.com

RICARD CASADESÚS

[Artículo aprobado para publicación en marzo 2025]