

TEXTOS Y GLOSAS

Santiago de Viterbo ¿un evolucionista preteilhariano en el medioevo?

(Analogía entre un escolástico del s. XIII y un sabio del s. XX).

I. *El problema*

En otra ocasión hemos podido señalar a Santiago de Viterbo, sucesor de Egidio Romano en la cátedra de París en las postrimerías del siglo XIII, como portaestandarte de las tesis agustinianas más genuinas y objetivas del agustinismo medieval¹. Una de estas tesis era la de las “formas en potencia” de los escolásticos. Estas formas en potencia de los nuevos seres eran producidas, según la escolástica, por la corrupción de los compuestos anteriores, favorecida por los agentes externos, resultando así la generación de los nuevos seres; *corruptio unius, generatio alterius*, decía el adagio, verificándose en el proceso aquella famosa “*expoliatio usque ad materiam primam*”. Para Santiago de Viterbo estas frases, y otras parecidas a este respecto, como, por ejemplo, “*educi de potentia materiae*” y “*reduci in potentiam materiae*”, necesitaban una explicación que nadie ofrecía exhaustivamente. Y es curioso —lo hacemos notar de paso— que a los escolásticos, que, por otra parte, rechazaban la “*latitatio formarum*”, no se les ocurriese pensar en alguna especie de evolucionismo, a pesar de parecer insinuarlo en las frases susodichas. En cambio Santiago de Viterbo cree que una explicación adecuada del problema del origen de las nuevas formas tenía que ser buscada en relación con las “razones seminales” de S. Agustín. Y así, resumiendo en general el pensamiento radical agustiniano acerca del surgir de los seres nuevos en la naturaleza, nos dirá que,

1. CASADO F., *El pensamiento filosófico del B. Santiago de Viterbo*, LA CIUDAD DE DIOS 165 (1953) 489-500.

tanto las formas en potencia como el orden según el cual pasan de la potencia al acto, ambas cosas son obra de Dios que, *producendo materiam indidit ei potentiam huiusmodi quae sunt praeparationes et exordia... Hic autem ordo est institutus in ipsis formis ab Auctore naturae, scil., Deus*².

En resumen, la materia inicial creada por Dios sería un todo dotado de unas "habilidades" que son "inchoationes formarum" o "vis activa" en la materia, equivalentes, según él, a las "razones seminales" agustinianas, de donde procederá todo lo que ha de ir apareciendo en el desarrollo progresivo de la realidad cósmica³.

Esta explicación, que no encajaba en una escolástica de la época, no parecería hoy tan extraña a un evolucionismo que va adquiriendo de día en día carta de legitimidad. Y ya sólo por esto podríamos considerar a este escolástico como un precursor del evolucionismo. Pero creemos que hay algo más que esta evolución referida a los seres inferiores al hombre; y esto sí que es más sorprendente.

A propósito del evolucionismo sabida es la polvareda levantada por las teorías de Teilhard de Chardin acerca de la "evolución-ascensión" que compendia exactamente, según Crusafont, la visión del famoso jesuita sobre el universo. Según Teilhard, el mundo evolucionaría "en el sentido de una creciente complejidad, a la que responde correlativamente un mayor nivel de interioridad y de *conciencia*: la famosa ley de *complejidad-conciencia*, que ocupa en la esfera de la vida el lugar que corresponde a la entropía en la esfera de la mecánica. A su luz nuestro mundo aparece como un "universo que en bloque y de arriba abajo, se enroscaría sobre sí mismo hasta interiorizarse en una creciente complejidad"⁴. He aducido

2. QUODL. II, q. 5, en YPMA, E., *Jacobi de Viterbo O.E.S.A. disputatio secunda de Quolibet*, Würzburg 1969, p. 82.

3. "Nam ut supra dictum fuit, ratio seminalis uno modo importat aliquid quod est exordium rei fiendae, non vero inconvenienter exordium formae in materia, quale dictum est, ratio seminalis vocari potest; ipsa, scil., potentia materiae quae est res superaddita et est ipsa (forma) secundum esse potentiale". "Dupliciter dicitur aliquid principium activum: uno modo per modum cuiusdam inclinationis, et hoc modo illud inchoativum formae quod est ipsa forma in potentia dicitur activum principium quod per huius (modi) potentiam inclinatur materia ad actum". "Dicitur enim potentia propinqua ad aliquam formam quando una transmutatione sola in actum reducitur...; ipsa forma ut est in potentia propinqua ratio seminalis vocatur". *Quodl. II, q. 5. YPMA, E., o. c., pp. 88, 89.*

4. COLOMER, E., *Teilhard de Chardin: Evolución y cristianismo*, BAC 258, Madrid 1975, p. 1007.

aquí esta cita porque pienso que el pensamiento teilhardiano sobre una energía cósmica compuesta originariamente por una energía tangencial (materia) y por una energía radial (psíquica)⁵ que dirige el desarrollo de la complejización de la energía tangencial y prepara así el despertar progresivo de la conciencia, podría guardar una cierta analogía y tener como un precedente en el pensamiento de Santiago de Viterbo cuando nos habla de las "razones seminales" como de una especie de energía ("vis activa") en la materia, y que irá apareciendo en formas específicas diversas en el progresivo desarrollo de la materia. En la medida en que se van alterando los cuerpos, se irían formando unas disposiciones en la materia que facilitarían el paso de la realidad potencial de la razón seminal a su actualización.

Y es precisamente en lo que se refiere a la forma espiritual en lo que vemos más analogía y aproximación de pensamiento bajo el aspecto evolucionista entre estos dos pensadores. Y naturalmente también es aquí donde se presenta la máxima y más cruda dificultad para hablar de un evolucionismo espiritual.

Vaya por delante que, al presentar en estas páginas una analogía entre Santiago de Viterbo y Teilhard de Chardin, somos perfectamente conscientes de que Santiago de Viterbo es un filósofo de la escolástica y Teilhard de Chardin en cambio un científico. Por consiguiente, no se trata de equipararlos desde el punto de vista de una exposición idéntica del proceso de desarrollo en evolución de la realidad; esto sería precisamente lo que habría de diverso dentro de la analogía entre ambos, sino de una comparación a base de lo que es pensamiento esencial y común en cuanto a una procedencia de toda la realidad, aun la espiritual, partiendo de un todo creado inicialmente en el tiempo.

II. *El espíritu ¿elemento integrante de la evolución? El pensamiento de Santiago de Viterbo.*

Sabida es la postura tradicional en la Escolástica acerca del origen de las almas humanas, es decir, a base de la creación de cada una de ellas coincidente esta creación con su encarnación en los cuerpos individuales. Según ellos, evidentemente, toda evolución, en

5. CHARDIN, T. de, *El fenómeno humano*, Madrid 1967, pp. 80-84.

cuanto a su origen, no tenía sentido. Cosa esta muy natural, ya que ni un evolucionismo en cuanto al cuerpo era por ellos pensable, ignorando como ignoraban los descubrimientos científicos a este respecto, fruto de investigaciones científicas posteriores. Pues bien, precisamente bajo este aspecto de lo espiritual es como Santiago de Viterbo plantea una cuestión que nos parece estar relacionada con el evolucionismo. Dicha cuestión es la X del Quodlibeto III y se plantea de esta manera: *Utrum Deus potuerit ponere in materia rationem seminales animae rationalis*⁶. Esto era inaudito para un escolástico: pero Santiago de Viterbo iba detrás de otras huellas.

En el modo de enfocar el problema nuestro autor se pone en un plan de investigación y no de definición⁷; más bien es la suya una postura de crítica o revisión que de simple aceptación, tanto de la tesis por él expuesta, como de la doctrina sostenida por los escolásticos en pacífica posesión, según ellos, de la verdad. Y aquí tenemos de nuevo a quien en otras ocasiones hemos visto procediendo con independencia en la investigación, no dejándose llevar ahora tampoco por el pensamiento ambiental. Los "ecclesiastici doctores" de su tiempo, nos dirá admitían generalmente (*communiter*)⁸ que las almas eran creadas y a la vez infundidas cada día, en un determinado instante y en un cuerpo en concreto. Pero, ¿podría quizás pensarse de otra manera?

El desarrollo del argumento sigue el estilo corriente de su tiempo: a la proposición de la tesis sigue el "in contrarium arguitur", para pasar luego a la exposición y solución del problema una vez aducidas las razones de los contrarios. La fuente donde se inspira es San Agustín y, por cierto, sirviéndole de ocasión el problema del origen del alma que, como es sabido, el de Hipona lo plantea por razón del pecado original. Y sabemos también, y el de Viterbo nos lo recuerda, que en ciertos momentos la ambigüedad trabajó la mente de Agustín⁹.

6. *Quodl.* III, q. 10. YPMA, E., o.c., p. 145.

7. "Est igitur dicendum, non determinando sed investigando, quod Deus potuit producere seminales rationem animae rationalis in materia Et licet efficaciter non possimus ostendere quomodo id non sit impossibile, possumus tamen aliquantulum declarare, persuadendo quod hoc non repugnat animae rationali". *Quodl.* III, q. 10. YPMA, o.c., pp. 147-148.

8. "Et prima quidem illarum quatuor opinionum est quod animae producuntur quotidie a Deo per creationem et simul creando infunduntur. Et haec fuit opinio Hieronimi, quam etiam nunc tenent communiter ecclesiastici doctores" (*Ib.*, p. 146).

9. "Ubi cumque enim facit mentionem de origine animae, nihil determinate definit, sed sub dubio relinquit" (*Ib.* p. 146).

En efecto, citando el *De origine animae*¹⁰, la *Epistola ad Optatum*¹¹ y el *De libero arbitrio*¹² nos refiere las cinco opiniones allí reseñadas acerca del origen posible del alma, de las que la primera quedaba descartada sin más por Agustín, es decir, la que afirmaba la emanación de las almas de la sustancia divina. Las otras cuatro serían las siguientes: a) por creación e infusión simultánea (opinión de Jerónimo y que, como queda dicho, Santiago de Viterbo reconoce como común entre los “ecclesiastici doctores”); b) por propagación (traducianismo) a base de un “semen” humano. De pasada hacemos notar que, a pesar de que esta opinión atraía a Agustín a causa de la dificultad de la transmisión del pecado original sin embargo observa Santiago de Viterbo que Agustín pensaba que también en las otras maneras de pensar acerca del origen del alma se podía explicar la propagación del pecado original¹³. c) Una tercera opinión referida por Agustín sería la de que todas las almas habrían sido creadas por Dios e infundidas cotidianamente en los cuerpos; d) finalmente, una cuarta manera de pensar defendería que todas las almas, creadas simultáneamente, por propia voluntad se vendrían a los cuerpos.

Santiago de Viterbo no era fácil a dogmatizar en cuestiones oscuras; por eso de nuevo nos recordará aquí las palabras con que Agustín comienza el cap. XXII del *De libero arbitrio*: “De estas cuatro opiniones acerca del alma... no conviene declararse afirmativamente por ninguna a la ligera porque los comentaristas católicos de los libros santos, debido, sin duda, a la oscuridad y perplejidad, aún no han desentrañado ni esclarecido esta cuestión...”¹⁴.

Partiendo del concepto de “razón seminal”, Santiago de Viterbo recuerda que este concepto tiene dos sentidos o significados: uno responde a lo que en el “semen” implica “actividad” existente en un agente determinado; el otro significado viene dado por la palabra

10. *Epistola* 166, c. III (7) PL 33, col. 723,724.

11. *Epistola* 190, c. I-VI PL col. 857-866.

12. *De lib. arbitrio* III, 20 (59) PL 32, col. 129.

13. “Secunda opinio est quod animae sunt per propagationem vel traductionem ex semine, sicut et animae brutorum... Multum videtur ad hanc opinionem declinare, licet eam non astruat praecise. Ratio autem quam insinuat, quia secundum hanc secundam opinionem videtur esse manifestius quomodo peccatum originale contrahitur ab Adam, licet non neget hoc posse salvari et secundum alias opiniones; non tamen ita evidenter”. *Quodl.* III, q. 10. YPMA, E., o.c., p. 146.

14. *De lib. arbitrio*, III, 21 (59) PL 32, col. 1299.

“seminario”, como receptáculo de semillas o, en este caso, de “formas incoadas” o “formas en potencia”. Nuestro autor piensa que se puede hablar de las dos maneras cuando se hace referencia a las razones seminales existentes en la materia y cree que tanto el uno como el otro de estos dos significados no son ajenos a S. Agustín¹⁵.

A propósito de esto, qué intente decirnos nuestro Autor con esta expresión “formas en potencia” en la materia, equivalentes a “habilitates”, “inchoationes formarum” y “razones seminales”, lo hemos expuesto ya en otra ocasión¹⁶. Aquí recordaremos solamente, y resumiendo, que no se trata de que esas formas en la potencia de la materia sean formas sustanciales *completas, perfectas* o, por decirlo con un término vulgar, “hechas” ya; ni tampoco de formas que, creadas en un principio, se encuentren como si estuvieran como “amontonadas” o “escondidas” (= *latitatio formarum*) en algún sitio y esperando el momento de unirse a un cuerpo determinado. La “inchoatio formae” de Santiago de Viterbo no sería ni toda la forma en acto, ni parte de ella, sino *toda la forma, pero existente en potencia, en la potencia de la materia*¹⁷. Como se ve, la mente de nuestro escolástico está apuntando a una real evolución pero sin extremismos. Es decir, esta “activitas”, “habilitas” o “inchoatio formae” no es algo que se identifique con la energía psíquica; ni tampoco su modo de pensar responde a un pansiquismo que identificase toda energía psíquica original y distinta de la materia; tampoco esta energía “seminal” original habría sido una energía anímica ya perfecta y completa, como lo habían entendido los defensores de la “latitatio formarum”, o como la entendieron los escolásticos admitiendo la creación sucesiva de las almas y su infusión inmediata en los cuerpos, las cuales, si no funcionan inmediatamente también, es *propter humiditatem cerebri* de los recién concebidos. Según Santiago de Viterbo, admitida la creación de las almas en razón semi-

15. “Utroque autem modo sumpta ratio seminalis est in materia corporali. Et de rationibus seminalibus praecipue primo modo loquitur Augustinus et eam proprie sic nominat... De rationibus quoque seminalibus secundo modo loquitur idem Augustinus, non tamen sub hoc nomine, sed vocat eas formarum inchoationes”. (*Ib.* p. 148).

16. CASADO, F., *El pensamiento filosófico...* en CIUDAD DE DIOS 164 (1952) pp. 301-314.

17. “Dicitur enim formae inchoatio non ipsa tota forma in actu latens, nec pars formae, nec alia quaedam forma imperfecta, sed ipsa tota forma in potentia”. *Quodl.* III, q. 10 YFMA, E., p. 149.

nal, la realidad originaria sería como *un todo, no un conglomerado de cosas, en el que la materia sería algo radical, dotado de "potencialidades" distintas específicamente de la energía material, pero integrándola de alguna manera, y formando ellas un unum quoddam et indistinctum*¹⁸ en cuanto que no hay diferenciación de formas "in actu", pero que radicalmente no implican identificación específica entre las distintas "potencialidades", o "inchoaciones formarum", o "habilitates", o como quiera denominárselas, ya que de esta manera se expresa el autor. Estas "potencialidades", repetimos, serían algo imperfecto por razón de su potencialidad y que solamente llegarán a perfección por razón de la actualización, formando entonces una sustantividad concreta con un cuerpo como resultado de una evolución.

Evidentemente todo esto se presentaba muy extraño a una mentalidad escolástica que estaba pensando en unas características del alma tales como la incorruptibilidad, la espiritualidad y la subsistencia. Santiago de Viterbo es consciente de estas prerrogativas que a través de su exposición él se plantea como dificultades que cree no tengan importancia mayor. Así, por ejemplo, en cuanto a la *incorruptibilidad*, aparte de que Dios puede concedérsela a cualquier ser, en este caso no hay cuestión, ya que pasar de la potencia al acto no es corromperse o engendrarse propiamente hablando sino evolucionar, como veremos mejor al hablar de la tercera característica. En cuanto a la *espiritualidad*, por razón de ser el alma una razón seminal en la materia, una "habilitas" de la misma y, por lo mismo, una *forma corporal*¹⁹, parecería quedar comprometida. Pues bien, pensamos que aquí también Santiago de Viterbo ve con recelo ese tinte de dualismo que ha teñido toda una concepción del compuesto cuerpo-alma. El, sin identificar el alma espiritual con la materia, viene, sin embargo a decirnos que el que el alma sea "forma sustancial" del cuerpo lleva consigo algo más de lo que a primera vista aparece; he aquí sus palabras:

"Secundum enim, quod est animae spiritualitas, non re-

18. *Ib.*, p. 155.

19. "Secundum autem quod repugnare videtur est animae spiritualitas. Forma enim quae praexistit in potentia materiae est forma corporalis. Sed anima rationalis est forma quaedam et substantia spiritualis. Igitur non praexistit in potentia materiae; et sic non habet rationem seminalem" (*Ib.*, p. 150).

pugnat. Nam licet anima sit substantia quaedam spiritualis, tamen est etiam forma corporalis, cum sit perfectio corporis organici physici dans esse ipsi corpori. *Et sicut est corporalis in actu, sic nihil prohibet ipsam esse corporalem in potentia...*"²⁰.

Es decir, el ser forma sustancial del cuerpo, y esto ya lo decían los escolásticos, implica una relación *esencial* al cuerpo. Y si esta relación no queda en vana palabrería, no habría por qué extrañarse de que Santiago de Viterbo nos diga las palabras que acabamos de citar: "como (el alma) es *corporal* en acto, nada impide que lo sea también en potencia". Zubiri nos hablará también del alma como "estructuralmente corporal" y del cuerpo como "estructuralmente anímico"; y, naturalmente, tanto en el caso de nuestro autor como en el de Zubiri, sin que el espíritu sea materia ni viceversa. Y, a este propósito, podríamos preguntarnos también: ¿cómo puede darse esta "estructuración anímica" del cuerpo, hasta una unión sustancial entre dos elementos (alma-cuerpo) que no hubieran estado antes en ninguna relación y yendo cada uno por su lado? Así como la antropología tradicional pensaba que el alma, como principio activo sustancial, dirigía todo el desarrollo evolutivo corporal desde el momento de su encarnación en el cuerpo, era muy natural que a alguno se le ocurriera pensar *qué podría ser lo que hubiera dirigido ese desarrollo evolutivo*, que hoy es ya algo comprobado, o lógicamente deducido, *desde la materia inicial creada hasta la complejización adecuada apta para ser hombre y no otra cosa*. Podrá responderse que esa evolución se lleva a cabo mediante unas *leyes* que la presiden. Pero volvamos a la pregunta: esas leyes, o son expresión de una realidad, o son mera palabrería. O a no ser también que metamos de nuevo a Dios entre los pucheros y digamos que, en un momento determinado de la historia, Dios actúa para preparar en virtud de no sé qué intervención especial esa complejización de la materia para que sea apta para recibir el alma espiritual. Pero entonces esa intervención especial (para librarnos del materialismo evolucionista) ¿no podría ser la "razón seminal" o "razones seminales", para ser más precisos, las que presidan la evolución del todo hasta el final? Y esto es lo que creemos muy valioso en Santiago de Viterbo: que, en un ambiente en que se desconoce el evolucionismo científico en lo que se refiere a la complejización progresiva de la materia

20. *Ib.*, p. 151.

hasta la formación del cuerpo humano, *no haya pensado*, como todos sus contemporáneos, en una intervención inmediata hic et nunc de Dios para la formación del compuesto alma-cuerpo del primer o primeros hombres de la historia, y precisamente a base de la estatuilla de barro del Génesis...

Y si se preguntase, cosa por otra parte muy natural, por la situación que a los escolásticos parecía tan anómala, de un alma espiritual existente anteriormente a su unión sustancial con un cuerpo concreto, de nuevo aquí Santiago de Viterbo recurre a Agustín a quien no se le ocultaba esta dificultad cuando, entre las diversas opiniones acerca del origen del alma, se planteó la que afirmaba que el alma pudiera derivarse de una "materia espiritual". Se preguntaba Agustín: si es alguna especie de materia espiritual de lo que se hacen las almas, ¿qué es? ¿qué nombre tiene? ¿qué especificación? ¿qué uso hace de las cosas creadas? ¿vive o no? ¿qué hace si vive, qué aporta al desarrollo del todo? ¿es feliz, o miserable, o indiferente? ¿qué diferencia entre el alma racional y la del animal? ¿en qué sentido es racional? Naturalmente Agustín tenía sus dudas sobre todas estas cuestiones, pero no dejó de advertir que, por otro lado, en un feto humano el alma ni oye ni ve ni entiende y, sin embargo... allí tiene su actuación...²¹. Esto da pie para que Santiago de Viterbo vuelva a pensar en la posibilidad de la razón seminal para el alma. La situación de potencialidad en que se encuentra como razón seminal hace inútil la pregunta anterior: "¿cur non credatur in illa materia de qua facta es anima, quietum fuisse motum etiam sentiendi, sicut in ipsa infantili, quae iam certe est anima hominis, quietus est adhuc motus ratiocinandi?"²².

Hay, finalmente, una tercera dificultad que Santiago de Viterbo considera, y es desde el punto de vista de la *subsistencia*²³. Podríamos resumirla así: ¿cómo puede entenderse que el alma pueda ser subsistente, es decir, por sí misma existente independientemente de la materia desde el momento, por ejemplo, de la muerte y, sin embargo, proceder de una razón seminal que sea una "potencia en

21. *De Genesi ad litteram*, VII, 10, PL 34, col. 359.

22. *Quodl.* III, q. 10. YPMA. o.c., p. 153.

23. "Tertium vero quod repugnare videtur, est animae subsistentia. Forma enim quae habet inchoationem in materia, non potest subsistere sine materia, immo semper a materia dependet. Sed anima, licet sit forma corporis, potest per se subsistere sine corpore. Igitur anima non habet inchoationem in materia, quae ratio seminalis dici potest" (*Ib.*, p. 150).

y *de* la materia? ¿Es que al separarse el alma de la materia se separa también su razón seminal? Sin duda nuestro autor se plantea un interrogante que ve de difícil respuesta, cosa muy natural tratándose de un escolástico. El interrogante sería éste: si la “forma en potencia” y la “forma en acto” son “idem secundum essentiam”²⁴ parece que habría que admitir una división, una como ruptura en esa realidad que es la “forma”, de tal manera que parte de ella seguiría siendo forma o razón seminal en la materia, y la otra sería el alma que se separa y que ya es un alma “completa”, en acto. Si, por otra parte se quisiera admitir esa división del elemento “formal”, entonces habría que admitir que, al verificarse la separación entre el alma y el cuerpo, la materia se quedaría sin sus “habilidades”, o “aptitudines”, o “razones seminales” que le son naturalmente inseparables²⁵. Y es aquí precisamente, al responder a este dilema, cuando Santiago de Viterbo parece entrar de lleno en el campo de una cierta *evolución hasta en el espíritu*. En efecto, responde retrotrayendo la cuestión a las formas en potencia que no son el alma espiritual, o sea, a las formas corporales materiales que dependen intrínsecamente de la materia. Y de éstas nos dirá que en cuanto tales formas en potencia, “sunt unum quid et indistinctum” y que su diversificación o plurificación posterior es debida a la diversidad y plurificación de *actos*²⁶. Es decir, explicando su pensamiento diríamos que las formas en potencia o razones seminales de las realidades no espirituales serían como una energía vital compleja pero indistinta en su radicalidad, que luego se va distinguiendo y especificando por razón de actualizaciones y actuaciones en la materia y de la materia, constituyendo así la progresiva evolución creadora de la realidad en desarrollo. Y entonces hablar de formas en potencia, o razones seminales, y de formas en acto, o formas completas, no equivaldría a hablar de dos realidades sino de dos modos o formas distintas de la misma realidad²⁷. Y así, como forma o razón seminal no actua-

24. *Ib.*, p. 154.

25. “Irrationabile videtur ipsam separari, quia aptitudines materiae sunt inseparabiles” (*Ibidem*).

26. “Haec enim inchoatio sive ratio seminalis est unum quoddam et indistinctum, licet plurificetur in ordine ad diversos actus; ex quo ordine dicuntur plurificari potentiae” (*Ibidem*).

27. “Sunt enim duo hi modi essendi oppositi, scil., esse in potentia et esse in actu; propter quod non potest esse simul forma in potentia et in actu” (*Ibidem*).

lizada son algo de la materia y en la materia, integrando el todo creado original como energía compleja con íntimas relaciones esenciales con la misma, y que en un momento determinado se actuarán como formas en acto. Por consiguiente, deja de ser forma en potencia y, en caso de separación, no quedaría en la materia como "habilitas" de la misma porque ya no es "habilitas" o forma en potencia; y tampoco se puede decir que se separe la forma en potencia de la forma en acto porque lo que era forma en potencia se ha actualizado, se ha hecho forma en acto. Naturalmente este caso de separación del alma respecto de la materia solamente se tendría en el caso del alma humana por razón de la espiritualidad; y el interrogante que se abría por razón de la subsistencia del alma separada queda resuelto según la explicación que acabamos de ver, ya que esa relación entre forma en potencia y forma en acto es semejante tratándose del alma espiritual²⁸.

De todos modos, lo difícil es llegar a poder comprender como se encuentre en la materia esa energía primordial como algo indistinto de donde procede después toda esa energía específicamente distinta. Pero, ¿acaso no nos adentramos aquí en el misterio más profundo de la naturaleza, lo vital? Por eso nos dirá, citando a Agustín, que llega un momento en que es mejor confesar nuestra ignorancia acerca de este problema tan profundo que pensar que lo hayamos resuelto con una teoría determinada, exponiéndonos así a no llegar nunca a la auténtica solución²⁹. Advertencia ésta muy interesante sin duda y que, tenida en cuenta, evitaría tanto falso dogmatismo...

III. *La analogía entre Santiago de Viterbo y Teilhard de Chardin.*

Iniciamos estas páginas intentando ver esta analogía; pero ¿es que realmente existe? Creemos que sí. Ya hemos expuesto el pensa-

28. "Similiter ergo dicendum est de anima, quod potentia, quae est in materia ad ipsam, remanet, ut est indistincta cum aliis potentiis quae sunt ad alias formas; prout autem distinguitur secundum ordinem ad animam in actu, non remanet. Et sic non remanet in materia ratio seminalis animae rationalis quae separatur" (*Ibidem*).

29. "Unde dicit Augustinus in *Epistola ad Optatum*, ubi de origine animae loquitur secundum plures opiniones: "Cum haec atque huiusmodi... quaeruntur, quae nullo sensu carnis explorari possunt, et a nostra experientia longe remota sunt, atque in abditissimis finibus naturae latent, non erubescendum est homini confiteri se nescire quod nescit, ne dum se scire mentitur, numquam scire mereatur" (*Ib.*, p. 155).

miento de nuestro escolástico que podemos compendiar así: Existió una creación original como un todo, en el que la materia y lo que no es la pura materia, o sea la energía vital (hasta la espiritual) emprenden un camino de desarrollo de generaciones sucesivas, hablando en términos escolásticos, debidas a influencias externas e internas³⁰. Santiago de Viterbo hará proceder todo esto de esa realidad original, heterogénea pero indistinta, a base de razones seminales. Pues bien, si nos acercamos ahora a Teilhard de Chardin nos vemos sorprendidos con su concepción científica, no filosófica, pero que por ser T. de Chardin “un filósofo a pesar suyo”³¹, “lleva consigo una especie de filosofía implícita”³², por la que coincidiría en el fondo con Santiago de Viterbo.

No voy a espigar aquí por mi cuenta en las obras de T. de Chardin; me serviré del artículo de Colomer ya citado y de los textos por él aducidos. Así, en primer lugar, también en el tan célebre y discutido jesuita tendríamos una realidad original *compleja*. No es la realidad original la pura materia, aunque sí la energía material es el revestimiento de la energía espiritual: “El espíritu que yo creo entrever está revestido de materia”³³; y al lado de una ley de entropía que pertenece al descenso de la materia está la ley de la vida opuesta a la entropía y que explica una “construcción metódica y continuada de un edificio cada vez más improbable, una ascensión invariable hacia una conciencia más grande”³⁴. En resumen, estructura bifacial en el principio, como materia y razones seminales (Santiago de Viterbo), como energía tangencial y energía radial (Teilhard de Chardin). Según T. de Chardin, la vida está ya contenida en la materia original: “En el mundo nada podría estallar un día como final a través de los diversos umbrales (por críticos que éstos sean), salvados sucesivamente por la Evolución, que no haya sido antes oscuramente primordial”³⁴. ¿Es que en el principio existió ya la vida? Sí y no; está allí, en la materia, nos acaba de decir, como algo “oscuramente primordial”. ¿Qué significa esta expresión? Colo-

30. “Effectus potentiae generantis (decía la tesis escolástica) est dispositio; effectus autem instrumentalis est nova forma substantialis”.

31. GRENET, P., *Teilhard de Chardin ou le philosophe malgré lui*. Paris 1960, p. 164.

32. COLOMER, E., *o.c.*, p. 1000.

33. CHARDIN, T. de, *Lettres de voyage*. Paris 1961, p. 118.

34. CHARDIN, T. de, *La vision du passé*, Paris 1957, p. 209.

mer, en contraposición a P. Grenet, que la interpreta como vida en una "preexistencia larvada", nos dice que "primordial" equivale a "potencial" en el sentido de "posibilidad": *"lo que él quiere expresar con una terminología biológica o psicológica, de sentido evidente a análogo y que sólo alcanza su pleno valor al nivel humano, es que existe en la materia como tal una aptitud o potencialidad para convertirse en materia viva e incluso consciente. De otro modo no habría evolución y la vida humana no podría concebirse como la forma más alta de existencia de la materia"*³⁵. Recordemos de nuevo las expresiones de Santiago de Viterbo al hablar de las "razones seminales" que son formas en "potencia", "incoaciones", "habilitates", no formas ya hechas como las de los que defendían la "latitatio formarum". Y en último término ni Santiago de Viterbo ni T. de Chardin identificarían la materia y el espíritu, aunque nos hablen ambos de un todo original único: "materia con sus razones seminales" nos dice Santiago de Viterbo; "materia y espíritu no dos cosas, sino dos estados, dos caras de una misma Urdimbre cósmica, según que se la mire o se la prolongue en el sentido en que ella se hace o, al contrario, en el sentido en que se deshace", nos dice T. de Chardin³⁶. Finalmente, una evolución la tendremos en Santiago en esa "actualización de las formas en potencia", y algo análogo en las expresiones teilhardianas "estar centrado sobre sí", "replegarse puntualmente sobre sí", "coincidir consigo mismo".

Para terminar, sin entrar en discusión acerca de la posibilidad de una evolución hasta el espíritu, si creemos haber conseguido lo que nos propusimos: señalar la analogía existente en este punto entre Santiago de Viterbo y Teilhard de Chardin.

Fidel Casado

35. COLOMER, E., o. c., p. 1007.