

UNIVERSIDAD DE NAVARRA
FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA

RICARDO ALBA SÁNCHEZ

**LA EVOLUCIÓN DE LAS ESPECIES
SEGÚN JUAN GONZÁLEZ ARINTERO**

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra

PAMPLONA
2006

Ad normam Statutorum Facultatis Philosophiae Universitatis Navarrensis
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 25 mensis octobris anni 2005

Prof. Dr. Marianus ARTIGAS

Prof. Dr. Henricus MOROS

Coram tribunali, die 24 mensis iunii anni 2004, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
D. Eduardus FLANDES

CUADERNOS DE FILOSOFÍA
Excerpta e Dissertationibus in Philosophia
Vol. XVI, n. 3

PRÓLOGO

El siglo XIX fue para los que lo vivieron un periodo de enormes contrastes. En la cultura de este siglo convergen empirismo e idealismo; contrapuestos entre sí, pero coincidentes en situar al hombre en el centro. La razón y los sentidos se convierten en la única fuente de conocimiento, sólo en ellos radica la capacidad de confrontar la veracidad de los contenidos intelectuales. Por fin el hombre ha alcanzado su mayoría de edad, se ha hecho consciente de su propio poder, y de su capacidad de dominar lo que le rodea, pudiéndolo moldear, asegurándose un mejor vivir. Lo trascendente ya no es necesario, el hombre es autosuficiente, él solo se basta.

Este optimismo antropológico supo desarrollarlo en sus aspectos más prácticos la Ilustración; su praxis marcó de un modo decisivo al siglo XIX. La razón y la experimentación son las herramientas casi infalibles del conocimiento cierto. Las creencias quedan reducidas al plano de lo personal y subjetivo. La fe en lo trascendente se ve reducida a mero sentimiento religioso. Las ciencias abstractas en general, y la metafísica en particular, decaen por no proporcionar certezas contrastables. No son buenos tiempos para las ciencias teóricas ni para las artes.

A cambio, tiene lugar el nacimiento de otras ciencias más directamente relacionadas con la naturaleza, con el hombre y con la historia. La tecnología hace acto de presencia y su efecto deslumbrador afianza todavía más la confianza en las posibilidades del ser humano. Las exposiciones universales muestran al mundo lo que el hombre es capaz. Hace acto de presencia la revolución industrial, la fabricación en serie augura la sociedad del bienestar.

Se descubre la necesidad de hacer llegar la cultura a todos los niveles sociales como paso previo, necesario para que el hombre adquiriera la conciencia de sus propias posibilidades. Deja, por tanto, la cultura de ser privilegio de selectos reductos sociales. La educación generalizada comienza a ser una realidad; la prensa se encarga de informar y de formar. Estamos, en definitiva, en los albores de la globalización tan de actualidad en nuestro tiempo. El sufragio universal y los derechos básicos de la perso-

na empiezan abrirse paso. Es, en conclusión, el siglo del funeral del antiguo régimen y del nacimiento de otro nuevo.

Se merece esta centuria el calificativo de exploradora y atrevida, por su capacidad de iniciativa y su decisión para adentrarse en campos hasta entonces poco o nada explorados. El resultado es evidente: el gran desarrollo de las ciencias experimentales hoy tiene allí su origen. Son las consecuencias, entre otras, de una mentalidad que comenzó reivindicando para el hombre un nuevo estatuto, el que le correspondía como sujeto capaz de alcanzar la verdad. Ciertamente es, que este lícito empeño, se vio empañado por la exageración y la desmesura –también aquí la historia se repite– por el afán de algunos en designar a la razón o a la experiencia sensible como fuente única del conocimiento. Mal servicio el de éstos a la buena causa de los demás.

En este itinerario de búsqueda en los nuevos campos de saber se producen éxitos y fracasos, nada de extrañar por otra parte si tenemos en cuenta que así es la condición humana, que de triunfos y sobre todo de derrotas sabe aprender. Entre los logros, está el que es objeto general de este trabajo: la evolución de las especies, postulada filosóficamente por los sabios clásicos, toma carta de naturaleza empírica en el siglo XIX. Tal es su influencia, que hoy resulta difícil entender las ciencias naturales sin tomar en consideración que las especies orgánicas proceden unas de otras, a través de mecanismos por los cuales la naturaleza despliega su virtualidad en el tiempo.

La teoría de la evolución, y sobre todo los mecanismos que pretendieron explicarla, fue objeto de una interesante polémica a partir de la segunda mitad del siglo XIX con la publicación en 1859 de *El origen de las especies* de Darwin. Ello contribuyó de modo decisivo a su difusión, convirtiéndose en una de las primeras teorías científicas que alcanzó ser conocida por la generalidad social. Su aplicabilidad a las cuestiones más variadas e inconexas fue muy notable, convirtiéndose en una especie de *comodín*; todo era susceptible de ser explicado en términos y bajo la perspectiva de la evolución. Se convirtió en herramienta, cómo no, al servicio de las ideologías más variadas. Tuvo por otra parte matices y desarrollos propios, según los diferentes países.

La amplitud del tema es evidente, y ello nos obligó a delimitar el campo de nuestro trabajo de investigación centrándonos en un país, España, y en un personaje, Juan González Arintero (1860-1928), sacerdote dominico, reconocido fundamentalmente por su obra eclesiológica y por ser un restaurador de la mística en nuestro país. En cambio, es menos conocido como hombre de ciencia. Fue licenciado en ciencias por la Universidad de Salamanca y firme partidario de una evolución moderada o relativa, así la calificaba, de las especies orgánicas. Su obra escrita, sólo en parte publicada, la realiza entre 1890 y 1904, años respectivamente de su primera y última publicación.

El trabajo que presentamos se centra en analizar sus publicaciones y también sus manuscritos inéditos. Estos, actualmente catalogados, se conservan en el convento de San Esteban de Salamanca, donde nuestro autor pasó buena parte de su vida de religioso. A través de ellos, hemos conocido su apoyo a la evolución de las especies y los límites que le otorgaba. En esta publicación, que recoge la parte central de la tesis doctoral, exponemos cuales son tales límites y las razones que le llevaron a ello, concibiendo una evolución restringida, relativa, teleológica y teísta.

Concluyo esta presentación expresando mi agradecimiento a la Universidad de Navarra y al Claustro de profesores de la Facultad Eclesiástica de Filosofía por su profesionalidad y enorme dedicación a la ciencia y a su difusión. También mi sincero agradecimiento a fray Manuel Ángel Martínez O.P. por las facilidades y confianza que me mostró, durante mi estancia en Salamanca, para estudiar y tomar notas de los manuscritos de nuestro autor. Finalmente agradezco vivamente al director de la tesis al Dr. D. Mariano Artigas y al Dr. D. Enrique Moros por haber sido ambos, buenos guías en este trabajo de investigación, por su paciencia y continuo estímulo. Sin ellos, esta investigación no hubiera sido posible.

ÍNDICE DE LA TESIS

ABREVIATURAS	9
INTRODUCCIÓN	13

CAPÍTULO I JUAN GONZÁLEZ ARINTERO ESCRITOR CIENTÍFICO APOLOGÉTICO

1. FORMACIÓN ACADÉMICA	21
2. PROFESOR DE CIENCIAS EN EL COLEGIO DE VERGARA	26
3. VUELTA A CORIAS	31
4. REGRESA DE NUEVO A SAN ESTEBAN DE SALAMANCA	45
5. VALLADOLID. ACADEMIA DE SANTO TOMÁS	47
6. POR SEGUNDA VEZ PROFESOR EN EL ESTUDIO GENERAL DE SAN ESTEBAN DE SALAMANCA. UN AÑO EN ROMA	53
7. ÚLTIMOS AÑOS	56

CAPÍTULO II TEORÍAS SOBRE LA EVOLUCIÓN ORGÁNICA ENTRE FINALES DEL SIGLO XIX Y COMIENZOS DEL SIGLO XX

1. CONCEPTO DE EVOLUCIÓN ORGÁNICA. HECHOS EMPÍRICOS EN LOS QUE SE FUNDAMENTA	66
2. TEORÍAS SOBRE LA EVOLUCIÓN ORGÁNICA	73
2.1. Lamarkismo	75
2.2. La selección natural	78
2.3. La ortogénesis	82
2.4. La evolución teísta	86
2.5. Teoría de la mutación	88
3. LA POLÉMICA EVOLUCIONISTA A FINALES DEL SIGLO XIX	92
3.1. Doble efecto de la crítica racional empírica	95
3.2. La filosofía y la Ilustración	96
3.3. Siglo XIX, la polémica evolucionista	97
3.4. Objeciones a la selección natural	101

a) La discontinuidad del registro fósil	102
c) La existencia de estructuras no adaptativas	103
d) La regularidad que mostraban algunos mecanismos	104
e) El azar como principio de la selección natural	104
f) El problema de la «herencia mezclada»	105
3.5. El evolucionismo en los intelectuales católicos	107
4. LA POLÉMICA DARWINISTA EN ESPAÑA	125
4.1. Ausencia de una autentica revolución burguesa	125
4.2. Desdoblamiento de la conciencia nacional	131
4.3. El debate científico en España	137
5. TEORÍA DE LA EVOLUCIÓN Y FE CRISTIANA	143

CAPÍTULO III LA EVOLUCIÓN DE LAS ESPECIES SEGÚN JUAN GONZÁLEZ ARINTERO

1. CONCEPTOS PREVIOS	149
2. ESPECIE ONTOLÓGICA Y ESPECIE ORGÁNICA	163
2.1. Especie ontológica	164
2.2. La especie orgánica	179
2.3. Características diferenciales entre la especie ontológica y la especie orgánica	187
2.4. Respuesta y solución la polémica evolucionista	190
3. ARINTERO CONCORDISTA	193
4. IDEA ARINTERIANA DE EVOLUCIÓN. CARACTERÍSTICAS	208
4.1. Evolución cósmica y evolución orgánica	209
4.2. Enumeración y análisis de las características de la idea arinteriana sobre la evolución de las especies	216
a) La evolución es relativa	217
b) La evolución es teísta y teleológica	221

CAPÍTULO IV LA EVOLUCIÓN Y EL ORIGEN DEL HOMBRE

1. LA EVOLUCIÓN Y EL ORIGEN DEL HOMBRE EN LA OBRA PUBLICADA DE GONZÁLEZ ARINTERO	232
2. LA EVOLUCIÓN Y EL ORIGEN DEL HOMBRE EN LA OBRA INÉDITA DE GONZÁLEZ ARINTERO	242
2.1. La naturaleza humana en González Arintero	243
a) Crítica de Arintero a la monografía l'espèce humaine de Ar-a mand de Quatrefages	247
b) Antropología arinteriana	259
c) Origen divino del alma racional	268
d) La unidad sustancial en el hombre	270
2.2. La evolución orgánica y el origen del hombre	270
a) El hombre a priori no procede del mono	271
b) Parentesco biológico, parentesco orgánico	273

c) Parentesco hombre-bestia	277
d) El limo de la tierra	289
e) Análisis arinteriano de la evolución en el hombre y la ense-	
ñanza religiosa sobre su origen	299
2.3. Formación de la mujer	314
a) ¿El primer representante del género humano es único y her-	
a) mafrodita?	317
b) Subordinación de la mujer al hombre	320
c) Qué nos dice la Sagrada Escritura	322
d) Separación de sexos	328
 CONCLUSIONES	 341
ANEXO I:	
MANUSCRITO ANTIEVOLUCIONISTA DE GONZÁLEZ ARINTERO ..	355
ANEXO II:	
CONTENIDO DEL VOLUMEN 2: <i>LA EVOLUCIÓN Y LA ORTODO-</i>	
<i>XIA DE LA OBRA LA EVOLUCIÓN Y LA FILOSOFÍA CRISTIANA</i>	365
ANEXO III:	
CONTENIDO DEL VOLUMEN 3: <i>FILOSOFÍA DE LA EVOLUCIÓN</i>	
<i>DE LA OBRA LA EVOLUCIÓN Y LA FILOSOFÍA CRISTIANA</i>	381
ANEXO IV:	
CONTENIDO DEL VOLUMEN 4: <i>LA EVOLUCIÓN Y LA PALEON-</i>	
<i>TOLOGÍA DE LA OBRA LA EVOLUCIÓN Y LA FILOSOFÍA CRIS-</i>	
<i>TIANA</i>	395
ANEXO V:	
COMO ENTRAN LA FE Y LA TEOLOGÍA EN LA CUESTIÓN TRAS-	
FORMISTA	403
ANEXO VI:	
<i>EVOLUZIONE E DOGMA</i> POR EL PADRE J. A. ZAHM C.S.C., NOM-	
BRADO DOCTOR EN FILOSOFÍA POR SU S. LEÓN XIII, PROFESOR	
DE FÍSICA EN LA UNIVERSIDAD DE NOTRE DAME (AMÉRICA).	
VERSIÓN AUTORIZADA DEL AUTOR, POR ALFONSO MARÍA GA-	
LEA. SIENA, IMPRESO EN LA OFICINA DE LA BIBLIOTECA DEL	
CLERO, 1896, 8º DE 373 PÁGINAS	411
ANEXO VII:	
MONISME OU CRÉATION?	417
 BIBLIOGRAFÍA	 425
1. Obras de GONZÁLEZ ARINTERO, J. (monografías publicadas)	425
2. Obras de GONZÁLEZ ARINTERO, J. (monografías inéditas)	426
3. Escritos de GONZÁLEZ ARINTERO, J. (artículos)	427
4. Bibliografía general (monografías)	428
5. Bibliografía general (artículos)	434

ABREVIATURAS DE LA TESIS

- BAN BANDERA, A., *P. Juan G. Arintero, O.P. Una vida de santidad*, Vida Sobrenatural, Salamanca 1992.
- CyE GONZÁLEZ ARINTERO, J., «La creación y la evolución», *Revista Ibero-Americana de Ciencias Eclesiásticas*, 1 (1901), pp. 18-27, 94-99, 279-281, 405-407 y 507-513. 2 (1901), pp. 21-28 y 508-519.
- EAR GONZÁLEZ ARINTERO, J., «La universalidad del diluvio y la obra «Egipto y Asiria resucitados»(Vindicación del cardenal González y de otros escritores católicos)», *La Ciudad de Dios*, 39 (1896), pp. 81-93, 161-173, 251-259, 333-341, 481-490 y 580-589. 40 (1896), pp. 7-13 y 108-114.
- EFC GONZÁLEZ ARINTERO, J., «La evolución ante la fe y la ciencia», *Soluciones Católicas*, 1 (1899-1900), pp. 342-348, 383-390, 410-415, 444-450 y 465-472.
- EFI GONZÁLEZ ARINTERO, J., *La evolución y la filosofía cristiana. Introducción general*, Librería de Gregorio del Amo, Madrid 1898.
- EH8 GONZÁLEZ ARINTERO, J., *La evolución y la filosofía cristiana*, vol. 8: *La evolución y el origen del hombre*, ms. (DO) 7.2.3., Fondo Juan González Arintero O.P. del convento de San Esteban, Salamanca.
- EM1 GONZÁLEZ ARINTERO, J., *La evolución y la filosofía cristiana, libro primero. La evolución y la mutabilidad de las especies orgánicas*, Librería de Gregorio del Amo, Madrid 1898.
- EO2 GONZÁLEZ ARINTERO, J., *La evolución y la filosofía cristiana*, vol. 2: *La evolución y la ortodoxia*, ms. (DO) 6.1., Fondo Juan González Arintero O.P. del convento de San Esteban, Salamanca.
- ET7 GONZÁLEZ ARINTERO, J., *La evolución y la filosofía cristiana*, vol. 7: *La evolución y los tipos irreductibles*, ms. (DO) 7.2.2., Fondo Juan González Arintero O.P. del convento de San Esteban, Salamanca.

- HCM GONZÁLEZ ARINTERO, J., *El Hexámeron y la ciencia moderna. Explicaciones hechas en el Colegio de 5 Superiores exegético-apolo-
géticos de S. Gregorio de Valladolid*, Imprenta y librería de José
Manuel de la Cuesta, Valladolid 1901.
- SUA SUÁREZ, A., *Vida del M.R.P. Juan G. Arintero*, Imprenta de Salva-
dor Repeto, Cádiz 1936.

BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

La presente bibliografía está organizada en dos grandes partes, divididas a su vez en distintas secciones. En la primera se incluyen las obras de nuestro autor tanto publicadas como inéditas, agrupadas en monografías y en artículos. En la segunda parte se relacionan los textos consultados y expresamente citados en el cuerpo de este trabajo o en las notas a pie de página. En esta segunda parte también hemos separado las monografías de los artículos colocados tanto unos como otros en orden alfabético por autores.

1. OBRAS DE GONZÁLEZ ARINTERO, J., (publicadas)

- *El diluvio universal de la Biblia y de la Tradición demostrado por la geología y la prehistoria*, Imprenta de El Santísimo Rosario, Vergara 1891.
- *La evolución y la filosofía cristiana, Introducción general*, Librería e Gregorio del Amo, Madrid 1898.
- *La evolución y la filosofía cristiana*. Libro 1º: *La evolución y la mutabilidad de las especies orgánicas*, Librería de Gregorio del Amo, Madrid 1898
- *La crisis científico-religiosa. Discurso inaugural leído en la solemne reanudación de los estudios superiores exegéticos-apologéticos de San Gregorio de Valladolid*. Imprenta y librería. Catálogo de José Manuel de la Cuesta, Valladolid 1900.
- *El Hexámeron y la ciencia moderna*, Imprenta y Librería de José Manuel de la Cuesta, Valladolid, 1901.
- *La Providencia y la evolución*. Explicaciones sobre el problema teleológico, tomo I: *Mecanismo y teleología*, tomo II: *Teleología y teofobia*, Tipografía y casa editorial Cuesta, Valladolid 1903-1904.

2. OBRAS DE GONZÁLEZ ARINTERO, J., (inéditas)

- *La evolución y la filosofía cristiana*, libro 2º. *La evolución y la ortodoxia*. (DO) 6.1.

- *La evolución y la filosofía cristiana*, libro 3º, *Filosofía de la evolución*. (DO) 6.2.
- *La evolución y la filosofía cristiana*, libro 4º, *La evolución y la paleontología*. (DO) 6.3.
- *La evolución y la filosofía cristiana*, libro 5º, *La evolución y la vida*. (DO) 6.4.
- *La evolución y la filosofía cristiana*, libro 6º, *La evolución y las facultades sensitivas*. (DO) 7.2.1.
- *La evolución y la filosofía cristiana*, libro 7º, *La evolución y los tipos irreductibles*. (DO) 7.2.2.
- *La evolución y la filosofía cristiana*, libro 8º, *La evolución y el origen del hombre*. (DO) 7.2.3.
- *Desarrollo y vitalidad de la Iglesia*, tomo IV, *Mecanismo divino de los factores de la evolución eclesiológica*, Imprenta Calatrava, Salamanca 1908.
- *Desarrollo y vitalidad de la Iglesia*, tomo III, *Evolución mística*, Imprenta Calatrava, Salamanca 1921.
- *Cuestiones místicas o sea las alturas de la contemplación y el ideal cristiano*, Fides, Salamanca 1927.

3. ESCRITOS DE GONZÁLEZ ARINTERO, J., (artículos)

- «La universalidad del diluvio y la obra *Egipto y Asiria resucitados*», *La Ciudad de Dios*, 39 (1896), pp. 81-93, 161-173, 251-259, 333-341, 424-434, 481-490, 580-589. 40 (1896), pp. 7-13, 108-114.
- «La evolución ante la fe y la ciencia», *Soluciones Católicas*, 1 (1899-1900), pp. 343-348, 383-390, 410-417, 444-450, 465, 472, 497-506.
- «La creación y la evolución», *Revista Ibero-Americana de Ciencias Eclesiásticas*, 1 (1901), pp. 18-27, 94-99, 280-282, 404-407, 507-513. 2 (1901), pp. 20-28, 508-519.
- «Prólogo», *Vida Sobrenatural*, 1 (1921), pp. 1-14.

4. BIBLIOGRAFÍA GENERAL (monografías)

- ALONSO LOBO, A., *El P. Arintero, precursor clarividente del Vaticano II*, San Esteban, Salamanca 1970.
- *Apéndice histórico-crítico sobre la eclesiológica Arinteriana*, en la edición preparada y presentada por él de la obra *Desarrollo y Vitalidad de la Iglesia* de GONZÁLEZ ARINTERO, J., Fundación Universitaria Española, Madrid 1974-1976.
- ARNOULD, J., *Darwin, Teilhard de Chardin et Cie, l'Eglise et l'évolution*, Desclée de Brouwer, París (1996).
- ARTIGAS, M., *Las fronteras del evolucionismo*, Palabra, Madrid 1986.
- *Las fronteras del evolucionismo*, Eunsa, Pamplona 2004.
- ÁSIS AGUILAR, F. (de), *El hombre, ¿es hijo del mono?*, Imprenta de Antonio Pérez Dubrull, Madrid 1873.

- BANDERA, A., *P. Juan G. Arintero, O.P. Una vida de santidad*, La Vida Sobrenatural, Salamanca 1992.
- BARRADO, J., *Fray Ramón Martínez Vigil, O.P. (1840-1904) Obispo de Oviedo*, San Esteban, Salamanca 1996.
- BETTEX, F., *La religion et las sciences de la nature*, J. H. Jeheber, Génova 1898.
- BOWLER, P., *El eclipse del darwinismo*, Labor, Barcelona 1985.
- BUFFÓN, C. (de), *Historie naturelle générale et particulière*, L'imprimerie royale, París 1769.
- CATERINI, P., *Dell'origine dell'uomo secondo il trasformismo. Esame scientifico, filosofico, teologico*, Prato 1884.
- COPLESTON, F., *Historia de la filosofía*, tomos VII y VIII, Ariel, Barcelona 1982.
- DARWIN, C., *El origen de las especies por medio de la selección natural o conservación de las razas en su lucha por la existencia*, Biblioteca Perojo, Madrid-París 1877.
- *El origen de las especies*, EDAF, Madrid 1968.
- *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*, EDAF, Madrid 1970.
- *El viaje del Beagle*, Guadarrama, Madrid 1983.
- *Charles Darwin: autobiografía y cartas escogidas*, Alianza, Madrid 1984.
- DUILHÉ DE SAINT-PROJET, M., *Apologie scientifique de la foi chrétienne*, V. Palmé, París (1885).
- EIMER, T., *Orthogenesis der Schmetterlinge ein Beweis bestimmt gerichteter Entwicklung und Ohnmacht der natürlichen Zuchtwahl bei der Artbildung*, Lpz., engelmann 1897.
- ESPADAS BURGOS, M., *El Sexenio revolucionario*, en *Historia General de España y de América*, Rialp, Madrid 1981. pp. 181-273.
- ESPINEL, J.L., *San Esteban de Salamanca: historia y guía*, San Esteban, Salamanca 1978.
- FAIVRE, E., *Considérations sur la variabilité de l'espèce et sur ses limites dans les conditions actuelles d'existence*, Rey et Sézanne, Lyon 1864.
- FUENTES ACEVEDO, M., *El darwinismo. Sus adversarios y sus defensores*, Tipografía. La Industria, Badajoz 1883.
- GAUDRY, A., *Essai de paléontologie philosophique, ouvrage faisant suite aux enchaînements du monde animal dans les temps géologiques*, Masson, París, 1896.
- GEOFFROY SAINT-HILAIRE, I., *Histoire naturelle générale des règnes organiques, principalement étudiée chez l'homme et les animaux*, V. Masson, París 1854-62.
- GILSON, E., *De Aristóteles a Darwin (y vuelta)*, Eunsa, Pamplona 1988.
- GOMIS, A., *Mendel: el fundador de la genética*, Nivola, Madrid 2000.
- GONZÁLEZ, A., *Teología natural*, Eunsa, Pamplona 1985.
- GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A., *Tratado de metafísica*, Gredos, Madrid 1987.
- GONZÁLEZ, C., *La Biblia y la ciencia*, Imprenta de Izquierdo y Compañía, Sevilla 1892.
- HAECKEL, E., *Enigmas del universo*, Sempere, Valencia 1909?
- HAECKEL, E., *Art Forms in Nature*, Dover, New York 1974.
- ILLANES, J.L. & SARANYANA, J.I., *Historia de la teología*, B.A.C., Madrid 1995.
- JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, Palabra, Madrid 1998.
- *La Biblia ofrece una luz superior que ilumina los estudios sobre el origen del hombre*, mensaje a la Academia Pontificia de Ciencias, 22.X.1996.

- LAMARCK, J., *Histoire naturelle des animaux sans vertèbres*, París 1835-1845.
— *Filosofía zoológica*, Altafulla, Barcelona 1986.
- LALANDE, A., *La dissolution opposée à l'Évolution dans les sciences physiques et morales*, F. Alcan, París 1899.
- LAPPARENT, V., *Traité de Géologie*, F. Savy, París 1885.
- LAVY, Le P., *Conférences sur la théologie de Saint Thomas d'Aquin, données dans la crypte de Saint Augustin*, tomo III, J. Gervais, París (1884-1888)
- LEÓN XIII, *Providentissimus Deus*, DC. 3280-3294.
- LEROY, M., *L'évolution des espèces organiques*, Delhomme & Briguet, París-Lyon 1887.
— *L'évolution restreinte aux espèses organiques*, Delhomme & Briguet, París-Lyon 1891.
- LÓPEZ PIÑERO, J.M., *La literatura científica en España, Historia General de las Literaturas Hispánicas*, Vergara, Barcelona 1968.
- MALTHUS, T., *Ensayo sobre los principios de la población*. Fondo de cultura económica, México 1951.
- MANSI, J.D., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, tomo. 48: *Synodi occidentales, 1860-1867*, Akademische Druck, 1960-1962.
- NAUDIN, C., *Des espèces affines, et la théorie de l'évolution*, Imprinta S. Martinet, París 1875.
- NÚÑEZ, D., *El darwinismo en España*, Castalia, Madrid 1969.
- OKEN, L., *Ubre das Universum als Fortsetzung des Sin nensystems ein pythagoräisches Fragment*, F. Frommann, Jena 1808.
- OREL, V., *Mendel*, Oxford University Press, Oxford 1984.
- PATRICK, T., *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*, tomos I, II, III, Presses Universitaires de France, París 1996.
- Pío XII, *Humani generis*, DC. 3875-3899.
- QUATREFAGES, A., *L'espèce humaine*, F. Alcan, París 1892.
- REALE-ALTISERI, *Historia del pensamiento*, Herder, Barcelona 1988.
- REQUENA, F., *Espiritualidad en la España de los años veinte. Juan G. Arintero y la revista «Vida sobrenatural» (1921-1928)*, EUNSA, Pamplona 1999.
- RODRÍGUEZ-CARRACIDO, J., *La enseñanza de la química biológica en España*, Estudios históricos-críticos de la ciencia española. Madrid 1917.
- RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, V., *Evolución de la Iglesia según J. González Arintero*, Universidad Pontificia, Salamanca 1989.
- Sagrada Biblia (Vulgata)*, traducción española por SCIO DE SAN MIGUEL, F., Gasper y Roig, Madrid 1852.
- Sagrada Biblia (Neovulgata)*, Eunsa, Pamplona 1997.
- SHEA, W. & ARTIGAS, M., *Galileo en Roma: crónica de 500 días*, Encuentro, Madrid 2003.
- SINTEMORES, C., *El darwinismo en solfa*, Imprinta Viuda e hijo de Aguado, Madrid 1887.
- SUÁREZ, A., *Vida del M. R. P. Juan G. Arintero*, Imprinta de Salvador Repeto, Cádiz 1936.
- TORO, A. & VEGA, J., *Catálogo del Fondo Juan González Arintero O.P.*, San Esteban, Salamanca 2001.
- TUÑÓN DE LARA, M., *La España del siglo XIX*, Librería Española, París 1968.
- VATICANO I, *de Fide et ratione*, DC. 3015-3020.

- VOGT, CH., *Lehrbuch der geologie und petre fakten kunde*, Brunswick, Giessen 1846.
- WEISMANN, A., *Essais sur l'hérédité et la sélection naturelle*, Mesnil (Eure), París 1892.
- ZAHM, J., *Evolucione e dogma*, Biblioteca del clero, Siena 1896.

5. BIBLIOGRAFÍA GENERAL (artículos)

- ARNOULD, J., «Le singe, le Dominicain et les Jésuites. Dalmace Leroy et la question de l'origine de l'homme au cours de l'année 1893», *Memoire dominicaine*, 2 (1998), pp. 255-264.
- ARTIGAS, M. & MARTÍNEZ, R., «LA Iglesia y el evolucionismo: el caso de Raffaello Caverni», *Scrypta Theologica*, 26 (2004/1), pp. 37-68.
- BRANDI, S., «Evolucione e dogma pel Padre J.A. Zahm C.S.C., dottore in filosofia per nomina di S.S. Leone XIII, prof. di Fisica nell'Università di Notre Dame (America). Versione autorizzata dall'autore per Alfonso María Gadea. Siena, presso l'ufficio della Biblioteca del Clero, 1896, 8.º di pp. 373», *La Civiltà Cattolica*, serie 16, vol. 9, 1897, pp. 201-204.
- BRANDI, S., «Evolucione e dogma», *La Civiltà Cattolica*, serie 17, vol. 5, 1899, pp. 34-49.
- «Evolucione e dogma. erronee informazioni di un inglese», *La Civiltà Cattolica*, serie 18, vol. 6, 1902, pp. 75-77.
- CABELLO, E., «San Pío X y la renovación de la vida cristiana», *Cien años de pontificado romano, de León XIII a Juan Pablo II*, SARANYANA, J.I. (ed.), Eunsa, Pamplona 1997, pp. 40-57.
- CATALÁ GORGUES, J.I., «De la reproducción animal al dogma: un caso de conflicto entre ciencia, religión y libertad de enseñanza en la España del primer tercio del siglo XX», *Actas del V simposio de la Sociedad Española de Ciencias de las religiones. Valencia 1-3 de febrero 2002*, AMESIGO, F. (ed.), Bancaixa, Jaén (2003), pp. 89-103.
- CATERINI, P., «Come entrino la fede e la teologia nella questione trasformistica. Conclusione», *La Civiltà Cattolica*, serie 11, vol. 4, 1880, pp. 167-171.
- DUFOUR, A., «Monisme ou creation?», *Revue de théologie et de philosophie*, 42 (1909), pp. 395-401.
- D'ESTIENNE, J., «Le transformisme et le programme officiel de paleontologie», *Revue Thomiste*, 7 (1899), pp. 463-480.
- FERNÁNDEZ GALIANO, D., «Darwin y la Sociedad Española de Historia Natural», *Boletín de la Real Sociedad Española de Historia Natural*. Actas. Sección necrológica, 80 (1882), pp. 36-40.
- GARCÍA Y ÁLVAREZ, R., «Darwin y la teoría de la descendencia», *Revista de Andalucía*, 4 (1876), pp. 128-129.
- GARDIEL, A., «L'evolucione et les principes de saint Thomas», *Revue Thomiste*, 4 (1896), pp. 210-247.
- GÓMEZ VITO-TOMÁS, «Vida y obra de Juan G. Arinterero», *Teología Espiritual*, 22 (1978), pp. 159-189.
- GUTIÉRREZ, A., «El padre Arinterero, escritor», *Ciencia Tomista*, 105 (1978), pp. 581-624.

- HANBY, M., «Creation Without Creationism: Toward a Theological Critique of Darwinism», *Communio. International Catholic Review*, 30 (2003), pp. 654-694.
- HUELIN, E., «La Ilustración Española y Americana», *Revista científica*, 8 (1871), p. 138.
- HUERGA, A., «La evolución: clave y riesgo de la aventura intelectual arinteriana», *Studium*, 7 (1967), pp. 127-153.
- MAURER, A., «Darwin, Thomists, and Secondary Causality», *The Review of Metaphysics*, 57 (2004), pp. 491-514.
- LAGRANGE, J.M., «Recensión a la obra *El diluvio universal de la Biblia* del P. Arinter», *Revue Biblique*, 1 (1892), pp. 469-470.
- LÓPEZ, T., «León XIII y la cuestión social (1891-1903)», *Cien años de pontificado romano, de León XIII a Juan Pablo II*, SARANYANA, J.I. (ed.), Eunsa, Pamplona 1997, pp. 20-37.
- LLANO, A., *Interacciones de la biología y la antropología. I: La evolución*, en «Deontología biológica», LÓPEZ MORATALLA, N. (dir.), Pamplona 1987, p. 153-169.
- ORDEIG, M., «Sobre la teoría de la evolución», *Palabra*, IX.1997. pp. 30-37.
- PELAYO, F., «La repercusión del evolucionismo en la sociedad española de historia natural», *El darwinismo en España e Iberoamérica*, Universidad Nacional Autónoma de México, Consejo Superior de Investigaciones Científicas CSIC, Ediciones Doce Calles, Madrid 1999, pp. 115-131.
- PUIG-SAMPER, M.A., «El Darwinismo en la Antropología Española», *El darwinismo en España e Iberoamérica*, Universidad Nacional Autónoma de México, Consejo Superior de Investigaciones Científicas CSIC, Ediciones Doce Calles, Madrid 1999, pp. 153-167.
- SANÚS ABAD, R., «Algunos aspectos de la Apologética española en la segunda mitad del siglo XIX», *Almena*, 2 (1963), pp. 17-18.
- SUÑÉ Y MOLISTA, L., «La Ciencia y el positivismo en nuestros días: su estado en España, su influencia en la medicina», *La Independencia Médica*, 12 (1876), p. 45.

LA EVOLUCIÓN DE LAS ESPECIES SEGÚN JUAN GONZÁLEZ ARINTERO

La evolución, entendida como explicación del origen de las especies y por lo tanto de la diversificación de la vida, tiene en González Arintero perfiles propios. Trataremos en este trabajo de desvelar cuales son tales parámetros, subrayando sus características peculiares y los límites que a su teoría impuso. También enmarcaremos sus ideas dentro de las distintas corrientes o mecanismos evolutivos que en su época se difundían. No es objeto directo de este trabajo hacer un análisis de las aplicaciones exegéticas y apologéticas que de la cuestión evolutiva hace el padre Arintero. Sin embargo, por las características del autor será obligado hacer referencia a estas cuestiones en alguna ocasión a lo largo del mismo.

1. CONCEPTOS PREVIOS

Antes de entrar directamente en el tema que da título a este trabajo, parece necesario comenzar exponiendo los parámetros intelectuales en los que se mueve nuestro autor, y que es, por tanto, necesario conocer para mejor entender su obra. Son estos conceptos previos, como las grandes pinceladas de fondo con las que comienza su obra todo pintor. Primeros trazos que después no se ven pero que sin ellos la obra carecería del tono, de la organización y profundidad debidas.

En cuestiones de ciencia experimental Arintero considera anticuados a los clásicos y en concreto a santo Tomás de Aquino. Tiene claro que en estos campos del saber hay que conocer bien lo que dicen los hombres de ciencia de su tiempo, porque el grado de verificación empírica de sus teorías es mayor que la poseída por la ciencia física y de la naturaleza que sabían los Santos Padres y los sabios cristianos de tiempos pasados. En cambio, es un fiel seguidor de san Agustín y de santo Tomás en lo concerniente a la doctrina filosófica. Ve en ellos, unos adelantados de la ciencia moderna, y pioneros de la evolución. No es «nada extraño que aquellas dos grandes lumbreras de la Iglesia, san Agustín y santo Tomás, que tan alta

idea tenían del poder divino, adelantándose por tantos siglos a la ciencia moderna, previeran, adivinaran, defendieran y hasta llamaran por su nombre esa evolución grandiosa que a tantos pusilánimes ha escandalizado como invención enemiga. ¡Cuántas veces nos dijeron ya aquellos genios¹ que Dios no creó los órganos en estado perfecto, sino como en germen o semilla, en su *virtud potencial* o causal, para que, en la serie de los tiempos (*per volumina saeculorum*), fueran poco a poco por sí mismos, en virtud de las leyes naturales (*causales rationes*) desenvolviéndose (*quidquid in tempore EVOLVITUR*), *evolucionando!*»². Y en otro lugar afirma: «En los primeros siglos de la era cristiana, san Gregorio Niseno y san Agustín (...) defienden la evolución de una manera tan clara y tan luminosa, que merecen en rigor ser considerados como los verdaderos fundadores del evolucionismo teleológico. Según san Agustín, los animales y las plantas no fueron creados en acto, *actualiter*, sino virtual o potencialmente, en sus causas, o como en germen (*virtualiter, potentialiter, quasi in semine, vi potentiaque causali*) para irse formando y desarrollando poco a poco. (...) De manera que las especies se fueron desarrollando como se desarrollan ahora los individuos; las primeras especies eran como un germen de las otras (*quasi semina futurorum, per saeculi tractum ex occulto in manifestum, locis congruis, exserenda*), y estas tenían su razón de ser, en aquellas (*Antequam in manifestam speciem sui generis exorirentur, inserta sunt. Quidquid ex illis tamquam involucris primordialibus in tempore EVOLVITUR*). Así aunque es Dios la causa primera y principal de la formación y evolución de las especies, éstas se derivan unas de otras; y esa formación y evolución se realizan bajo el influjo inmediato de los agentes naturales: «*Rebus factis rerum faciendarum causas inserebat*»³. Por los textos anteriores, se ve claro que Arintero admite una teoría de la evolución esencialmente filosófica pero fundamentada en razones, *ante litteram* de los santos doctores, mayoritariamente teológicas, sin perder de vista los datos experimentales que la ciencia de su tiempo va aportando en todo lo relacionado con el sistema trasformista.

«Es un principio de san Agustín, de santo Tomás y de Suárez, admitido comúnmente por los exegetas, que «no se debe recurrir a la Causa primera mientras los efectos puedan explicarse por las causas segundas». Pudiendo, pues, explicarse la sucesión de los tipos específicos por la evolución espontánea, es decir por una ley natural, según la cual se deriven

1. A pie de página el autor cita a S. AGUSTÍN, *De Gen. Ad Lit.*, 1. 4, c. 22, 1. 6; c. 6, 8, 10, 11, *De Trinitate*, 1. 3; c. 9; y a S. Th., *I p.*, q. 69, a. 2; *Qs. Disp. De Pot.*, q. 4, a. 2.

2. CyE., 1 (1901), p. 407.

3. EFL., pp. 117-118. Los textos latinos están tomados de S. AGUSTÍN, *De Genessi ad litt.* passim, en concreto del lib. VI, capítulos VI, VIII, X, XI.

unos de otros, como vemos se derivan hoy las razas (que no parecen ser otra cosa sino especies en vías de formación), no veo motivo para atribuirlos a otras creaciones inmediatas»⁴. Por ello Arintero procura dar a las cuestiones que se le van planteando soluciones racionales. Sin recurrir a lo sobrenatural, al milagro, cuando las cosas pueden ser explicadas por una relación causa efecto estrictamente natural.

No se trata, por tanto, de un evolucionismo exclusivamente científico, sino de una metafísica abierta, que respeta la acción propia de las causas segundas. A partir de esto, nuestro autor piensa que se hace necesario delimitar cuál es el resultado inmediato de la Causa primera, o el efecto de la acción creadora, y por otro lado determinar cuál es el ámbito donde se desenvuelven las causas segundas. Para dar este paso acude de nuevo a santo Tomás y san Agustín: «Dios no instituyó por Sí mismo nada para dejarlo perecer; lo que hizo por Sí mismo, hasta el fin lo conserva»⁵. En este punto puede resultar interesante indicar que el ámbito propio de la acción divina creadora está en ser la causa primera, operando en el ser de las cosas, en contraposición de lo propio de las causas segundas que operan en el hacerse, y para ello antes ha de ser. Estamos por lo tanto, ante dos planos ontológicos distintos, asunto que Arintero parece olvidar. «Las causas segundas actúan únicamente en el plano de la causalidad predicamental: intrínseca (materia y forma) y extrínseca (eficiente y final); la causalidad predicamental intrínseca nos remite a la causalidad trascendental, que intrínsecamente hace ver la constitución de un ente como compuesto de esencia y acto de ser; y la causalidad trascendental extrínseca es la *causa totius esse*, la *causa essendi*. La participación trascendental constitutiva tiene su fundamento en la constituyente o causal.

«Por eso en la producción o causación del *esse* hay que distinguir dos momentos: el primero, predicamental, en el que *esse sequitur formam*, y el segundo, trascendental, en el que el *esse* de todo ente, en cuanto tal, es causado inmediatamente por Dios. El *esse*, acto último del ente y fundamento de su unidad y último principio de su distinción de todo lo demás, no es alcanzado por una causa segunda. Ésta alcanza al principio del *esse* de un compuesto, es decir, la forma; y ésta no es el ser»⁶. La acción divina, Causa primera, produce el *esse*, las causas segundas el *fieri* del efecto. Son, como decíamos antes, dos planos distintos que nuestro autor no acierta a distinguir adecuadamente. Esta confusión de planos ontológicos, entre

4. EFC., p. 412.

5. Pie de página del autor: I p. q. 67, a. 4, ad 2. «Nihil est vanum in operibus Dei... Commemoratur institutionem naturae, quae postmodum perseverat. Unde non debet dici quod aliquid tunc factum fuerit, quod postmodum esse desierit». Vid. *Qs. Disp. De Pot.* q. 4, a. 2, ad 3. Citado en: CyE., 1 (1901), p. 406.

6. GONZÁLEZ, A., *Teología natural*, Eunsal, Pamplona 1985, pp. 280-281.

el ser del ente y el hacerse, explica el modo de razonamiento filosófico-teológico de Arintero que conduce a su concepto de especie ontológica, que desarrollaremos en el siguiente apartado, y en definitiva, al concepto mismo de evolución. De tal manera que, conforme mayor sea la indiferenciación de planos metafísicos, la causalidad divina entrará en competencia con la causalidad física natural. O lo que es lo mismo, conforme mayor sea el número de efectos de la causa primera, disminuirán correspondientemente los que son efectos de causas segundas y, en consecuencia más restrictivo será el evolucionismo que se obtenga. En último extremo, nos quedaríamos en un puro creacionismo.

Arintero establece que la acción creadora de Dios es lo permanente, lo que no es susceptible de cambio, en definitiva, aquello por lo que las cosas son, o sea la esencia, que tal como aquí se habla, ha de entenderse no en un sentido estrictamente ontológico, sino con un significado más coloquial: lo esencial como sinónimo de lo permanente, de lo inmutable. Los elementos tocados de inmutabilidad, determinan lo que él denomina especie ontológica, que debe persistir mientras dure el mundo. Y el carácter en cierta manera de comienzo absoluto que le otorga a la especie ontológica es consecuencia, se deriva de su inmutabilidad porque las hace parte integrante del universo que tiene como causa inmediata al autor del mismo universo⁷. La exigencia de la acción creadora por parte de lo no mutable, o lo que es lo mismo, sólo el resultado de la acción creadora está investida de inmutabilidad, es lo que forma el constitutivo esencial de las cosas. Estamos, por tanto, ante una consecuencia de la confusión de planos por la que se asigna a la Causa primera –Ser subsistente, del que participan todas las demás cosas que poseen el ser por participación– acciones propias de las causas segundas, por el procedimiento de convertirlas en mutuamente competidoras, con el consiguiente daño al principio de subordinación.

Así el universo, efecto inmediato de la acción creadora de Dios está constituido exclusivamente por especies ontológicas porque siguiendo a san Agustín y a santo Tomás «Dios no instituyó por Sí mismo nada para dejarlo perecer; lo que hizo por Sí mismo, hasta el fin lo conserva»⁸. Con esto consigue en cierta manera meter a Dios mismo, pues como veremos la acción creadora se realiza en el tiempo, y el tiempo es fruto del cambio, en conclusión lo inmutable que se realiza en lo mutable. Contradicción que nuestro autor no detecta.

En el mundo creado no nos encontramos sólo con puras esencias, sino que también, y esto es de experiencia cotidiana, con elementos accidentales, que mudan, cambiando con gran facilidad y no por ello las cosas dejan de ser lo que son. Estos elementos son los que determinan las for-

7. Cfr. CyE., 1 (1901), p. 406.

8. *Ibidem*.

mas orgánicas y nos permiten agrupar a los seres vivos en los diferentes grupos taxonómicos. A esto grupos Arintero genéricamente los denomina especies orgánicas. La especie orgánica, por fundamentarse en lo accidental, no puede ser objeto directo de creación porque «si éstas fueran parte integrante con su destrucción quedaría incompleto el universo. No siendo integrantes, tampoco se remontan a la obra inmediata de Dios (...). Por eso las especies orgánicas, privadas de permanencia, que se extinguen y se reemplazan en las edades geológicas, no pueden remontarse a la obra inmediata divina; en esta obra sólo entra lo llamado a sobrevivir a las vicisitudes del tiempo, lo demás es producto de las causas ordinarias, es simple consecuencia de la evolución natural.

«Por aquí se verá cuán razonable y cuán conforme a la filosofía cristiana es esa evolución orgánica *intra eandem speciem*, con lo cual, reduciendo a leyes sencillísimas la formación del mundo orgánico, se realiza tanto más la divina grandeza, cuanto con menos actos y menos leyes supo y pudo realizar tan gran número de maravillas»⁹. Se recoge en este texto una constante del pensamiento del padre Arintero: la evolución, entendida «*intra eandem speciem*», refleja mucho mejor que la estabilidad absoluta de las especies, el poder creador de Dios; es, por tanto, más conforme con el actuar divino; la creación de las esencias y la evolución de los accidentes, expresa mejor la grandeza de Dios que la creación, como causa exclusiva de todo lo existente. El texto anterior recoge también otro argumento, frecuentemente utilizado por Arintero: la sencillez, como algo propio de la naturaleza divina y que se refleja en su obrar. La evolución muestra, respecto a la exclusividad creadora, una mayor simplicidad y por tanto, refleja de modo más nítido la omniperfección divina.

Otro aspecto muy presente en los desarrollos de nuestro autor es la imposibilidad de la menor oposición entre la verdad, ya provenga de la doctrina católica o sea resultado de la verdadera ciencia. Porque proceda de donde proceda la verdad es única. Sin confundir lo que es opinión teológica, con doctrina revelada en la ciencia sagrada, o elevar a certeza total lo que no es más que una hipótesis de trabajo en la ciencia experimental. «Doctrina católica es, que no cabe la menor oposición entre la ciencia y la fe: la oposición puede estar sólo entre la falsa ciencia y la verdadera fe, o entre la verdadera ciencia y lo que falsamente pudiera atribuir a la fe cualquier doctor particular¹⁰. Es, pues, deber riguroso del exegeta y del apolo-gista católico examinar tanto las doctrinas científicas como las que pasan a veces por dogmáticas, para no confundir lo verdadero con lo falso, lo razonable con lo gratuito, lo cierto y auténtico con lo probable y dudoso. Si al-

9. *Ibid.*, 1 (1901), pp. 406-407.

10. El autor cita aquí dos documentos: La constitución *de Fide* del concilio Vaticano I, en el capítulo IV y la encíclica *Providentissimus Deus* de León XIII.

guna vez notásemos oposición verdadera entre la ciencia y alguna interpretación bíblica estemos seguros de que, o se ha entendido mal el texto de la divina Escritura, y se ha dado por interpretación auténtica lo que no lo era, o bien de que se ha cometido error en lo que pasa por demostración científica»¹¹.

Por el texto anterior el padre Arintero se muestra inequívoco respecto a la objetividad de la verdad. En efecto, no la entiende como fruto del consenso o equilibrio entre posturas encontradas. Tiene claro que la armonía de fe y la razón nunca podrá ser consecuencia del acuerdo, que suponga un mutuo ceder, teniendo en cuenta tal armonía es exclusivamente fruto de la conquista progresiva de mayores cotas de verdad por parte del hombre.

El carácter objetivo de la verdad y la capacidad que la razón humana posee de poder alcanzarla fundamenta la existencia de las ciencias, ya sean especulativas o experimentales, con método y objeto propios. Cada una de ellas posee su legítima y necesaria autonomía que le permite avanzar en su campo específico del saber. Sin olvidar, que al ser una la verdad, los descubrimientos de un saber sirven para engrandecer a los demás, y por lo tanto cualquier verdadera ciencia colabora al avance de las otras. En consecuencia, el hombre de fe no ha de tener miedo a los resultados de la ciencia empírica. Temor infundado, que con frecuencia, el padre Arintero reprocha los católicos de su tiempo. «Que la ciencia remueva su suelo propio; que lance en todas direcciones sus miradas y sus investigaciones, que usando de su legítimo derecho, marche a la conquista de la verdad por medio de la observación y del trabajo experimental. Nada de esto debe infundir temor al hombre de la verdad católica, porque el hombre de la verdad católica sabe muy bien que la fe nada tiene que temer, sino, antes bien, *mucho que esperar* de la ciencia desinteresada e imparcial, de la ciencia que busca la verdad por amor a la verdad sola, sin intenciones antirreligiosas, sin prejuicios en pro ni en contra de la idea cristiana. Por otra parte conviene no echar en olvido que la exégesis cristiana, considerada en sí misma, no es necesariamente la verdad, sino que es la investigación de la verdad; este carácter, en el cual se asemeja a otras ciencias, entraña cierta amplitud e independencia en el criterio exegético»¹². Estas delimitaciones que hace son muy interesantes y atrevidas para la época, donde lo habitual era confundir la ciencia teológica con doctrina católica. Atrevida también, porque reclama para la exégesis los derechos propios inherentes a cualquier ciencia positiva.

11. EFL., pp. 38-39.

12. *Ibid.*, p. 51. Es parte de una larga cita, que el autor hace suya, de la obra de: GONZÁLEZ, Z., *La Biblia y la ciencia. Prologo*, Imprenta de Izquierdo y Compañía, Sevilla 1892, p. XXIV.

«El apologista no debe alarmarse por ningún descubrimiento, por ninguna novedad deslumbradora que, aunque aparente ser peligrosa, tiene el atractivo de la verdad; antes debe alentarse a provocar nuevos descubrimientos, a examinar y completar las nuevas doctrinas, entendiendo que la fe nada tiene que temer, sino mucho que esperar de la verdadera ciencia»¹³. Y para que esto sea una realidad, plantea un modo de afrontar las cuestiones que se fundamenta en el trabajo serio del intelectual que sólo pretende conocer la verdad, completando con el estudio y la investigación especulativa y experimental lo que siempre comienza siendo una idea, una hipótesis y que a través de métodos, que son específicos para cada ciencia, terminará siendo verdadero saber científico. El carácter abierto de la búsqueda de la verdad por el que aboga nuestro autor se ha de complementar y facilitar por la necesaria colaboración interdisciplinar. Es este otro aspecto en el que Arintero se nos muestra como un adelantado para su época.

Apela, además, al ejemplo de los grandes sabios cristianos que antes de condenar a bulto cualquier teoría como peligrosa, sospechosa o temeraria, se dedicaban a su estudio profundo para discernir lo que de verdad pudiera tener y rebatir con serenidad y claridad lo falso que pudiera contener. «De santo Tomás nos consta que no rechazó en globo la filosofía aristotélica, con ser tenida por muchos como incompatible con la fe, sino que, pasándola por el tamiz de la razón serena, se apoderó de las verdades que tenía y con ellas refutando sus errores, la purificó y convirtió de enemiga en poderosa auxiliar del Cristianismo. Lo que el Angélico doctor (hizo) con la filosofía aristotélica, debemos hacer hoy con las ciencias naturales, que son las ciencias de nuestros días, así como aquella lo era del siglo XIII»¹⁴.

Recurre también a la memoria histórica en cuanto tiene de valiosa experiencia, enseñando al sabio cristiano a actuar con prudencia y serenidad. En este sentido, recuerda el padre Arintero en repetidas ocasiones los sucesos que tuvieron como protagonista a Galileo: «En el siglo XVII la escuela peripatética quiso introducir en la Iglesia, a propósito de los descubrimientos de Galileo, su intolerancia estrecha y celosa: sabido es el bonito resultado que de ahí se siguió. La lección parece, sin embargo, demasiado dura para que deba ser olvidada de los exegetas»¹⁵. En este sentido, cita al padre Leroy, en su obra *L'Évolution des espèces organiques*, «pasará a mi ver, con la idea evolucionista lo que pasó con la de Galileo: después de haber alarmado en un principio a los ortodoxos, se mostrará, calmada ya la emoción, clara y limpia la verdad y sin exageraciones por ambas partes

13. EFL., p 46.

14. *Ibid.*, p. 20.

15. *Ibid.*, p. 31. Cfr. SHEA, W. y ARTIGAS, M., *Galileo en Roma: crónica de 500 días*, Encuentro, Madrid 2003.

(...) Sepamos dar al Cesar lo que es del Cesar, para invitar al Cesar a que dé a su vez a Dios lo que pertenece a Dios»¹⁶.

La conclusión se impone por sí sola. «Es preciso que en las duras lecciones de lo pasado aprendamos a ser más cautos en lo venidero, y a no dar a los enemigos ocasión de que nos acusen de *oscurantismo* y, por fin, de *retractaciones*, de *transacciones* o *concesiones forzadas*»¹⁷. Otros casos históricos, como el de Copérnico, y el de Newton, acusados en su tiempo de heterodoxia¹⁸, refuerzan la anterior determinación. Para concluir, y citando al padre Zahm en su obra *Evoluzione e dogma*, el padre Arintero hace suya la siguiente consideración: «que la teoría de la evolución le deba tocar la misma suerte que le ha tocado a otros descubrimientos científicos, eso no será ninguna maravilla para cuantos conocen la historia de la ciencia; lo que sí admira es que en nuestros días se encuentren, a pesar de eso, personas que de las lecciones de lo pasado saben sacar tan poco provecho, y que se obstinan en sus fútiles tentativas de resolver con la metafísica aquellos problemas que por su naturaleza no pueden resolverse de otra manera más que con los métodos de la inducción»¹⁹.

Así pues Arintero tiene una firme convicción en la objetividad de la verdad, como también en el método científico, como medio para llegar a ella. No le asusta, ni tiene prevención a los resultados de la ciencia empírica, porque en cuanto puedan tener de verdad, en eso mismo ha de coincidir con las conclusiones, también en cuanto sean verdaderas, de las demás ciencias, teóricas o teológicas. De aquí deriva la necesidad de una mutua colaboración o apoyo interdisciplinar que permita un crecimiento armónico en los variados campos del saber. Frente a este valor positivo, muestra nuestro autor una metafísica aristotélico-tomista relativamente pobre, que es, por otra parte, la que circulaba en las aulas universitarias y seminarios de su época²⁰, que le lleva a confundir el plano metafísico con el físico.

En esta confusión también influye la acusación, muy extendida en su época, de tildar de nominalista a la metafísica, acusación que él de alguna manera comparte. Y, finalmente respecto a las causas, un principio cla-

16. EFL., p 101.

17. *Ibid.*, p. 103.

18. Cfr. *Ibid.*, p. 99.

19. Este texto no ha de interpretarse como un desprecio hacia la metafísica, sino más bien una denuncia del ontologismo y un reclamo de espacio a las nuevas ciencias positivas que iniciaban por entonces su andadura. (*Ibidem*).

20. Recordemos a este propósito la encíclica *Aeterni Patris* (1879) de León XIII que abogaba por revitalizar el tomismo, sin menoscabo de la búsqueda de otros caminos de pensamiento. En esta misma línea fue su sucesor S. Pío X, glosando especialmente la importancia que tenía seguir a Sto. Tomás en la formación del clero. Este impulso desde la sede papal, supuso efectivamente un fuerte impulso, con numerosas iniciativas, de revitalización de las enseñanzas del Aquinate. Pero también tuvieron que pasar años para que fueran dando frutos que Arintero no tuvo oportunidad de ver.

ro: no atribuir a la Causa primera lo que puede ser explicado racionalmente como efecto de las causas segundas, rechazando el fácil recurso fácil al milagro. O la intervención inmediata de la divinidad para justificar la existencia de las cosas, Arintero considera más adecuado a la omnipotencia divina la simplicidad en el obrar que la intervención inmediata de Dios para justificar la existencia de cada cosa. Por eso, sostiene que Dios crea un principio, y le da las leyes para que pueda desarrollar por sí mismo en el transcurso de los tiempos toda su potencialidad. Esto es más conforme, según Arintero, con el obrar divino que el ir creando cada nueva cosa que hay en el universo. Así la evolución es más conforme con la omnipotencia divina que la fijeza. Todo lo accidental cambia, evoluciona, sólo lo inmutable, los principios, las especies ontológicas son objeto de creación.

Estos son los trazos de fondo sobre los que Arintero confecciona el cuadro de su teoría evolutiva, haciendo intervenir para ello a la teología, la filosofía y las ciencias experimentales. Y es este cuadro el que pretendemos estudiar en los siguientes apartados de este capítulo y en el siguiente.

2. ESPECIE ONTOLÓGICA Y ESPECIE ORGÁNICA

Definir el concepto de especie es fundamental para poder entender la idea arinteriana de evolución. La especie es el conjunto de individuos que poseen una o más de una característica en común y que son capaces de transmitirla por generación. Estas características, que pueden ser de muy diferentes tipos o grados, Arintero las clasifica en dos grandes grupos: las esenciales –en los vivientes: principio vital– que nuestro autor identifica como inmutables, y que son las que definen o determinan la especie ontológica. Y por otro lado están las que él llama características materiales, que identifica con lo accidental o contingente, de las que depende la especie orgánica. De este modo delimita el ámbito metafísico y el terreno de lo biológico, lo permanente de lo contingente. «Estos límites los marca la misma naturaleza esencial de las cosas, que es la que determina y constituye la especie ontológica. (...) A diferencia de la ontológica la especie orgánica se funda (...) en ciertos caracteres orgánicos y en los consiguientes fisiológicos, superpuestos»²¹ a la especie ontológica.

2.1. ESPECIE ONTOLÓGICA

Es la especie caracterizada y definida por la identidad esencial del principio vital, por el cual una cosa es lo que es y permanece con indepen-

21. CyE., 1 (1901), p. 97.

dencia de «cuales fueren las diferencias orgánicas y aún fisiológicas; pues vemos que éstas pueden variar en todo durante el desarrollo de un individuo sin que él cambie por eso de esencia, ni por lo mismo de especie»²².

El término «principio vital», como determinante de la especie ontológica, es frecuentemente utilizado por nuestro autor y su contenido real lo identifica con la forma específica. Intenta evitar así cualquier peligro nominalista de vaciar de contenido los términos. «Metafísicamente hablando, el verdadero *constitutivo* de la *especie*, la verdadera *forma específica*, es el *principio vital*; permaneciendo éste idéntico, la esencia, y por lo tanto la especie es la misma, aunque todo lo demás, como accesorio o como fundado en el deleznable organismo, haya podido variar»²³. Ahondando en esta cuestión dice en otro texto: «Sin duda alguna que la especie ontológica debe tener verdadera realidad y hallarse, por tanto, como encarnada en los organismos vivientes; pues de otro modo sería una idea vana, con lo cual vendríamos a parar a un puro *nominalismo*. Para ser legítimos y fundados, los conceptos ontológicos de la especie deben tener fiel correspondencia con algún grupo natural; pero éste no es ciertamente el denominado *especie orgánica*, sino otros muy elevados, difíciles de determinar con entera precisión. Si bien, por lo común creemos fundadamente que corresponden a las *clases*²⁴, que es donde, desde todos los puntos de vista, parecen mediar diferencias verdaderamente esenciales»²⁵.

Por lo tanto, ¿dónde está la frontera de la especie ontológica?, pregunta que se deriva por un lado de la realidad de alguna manera física de lo ontológico. No olvidemos que en Arintero lo real y lo físico en cierto modo se identifican, y por otro lado, de la división de las especies en ontológicas y orgánicas determinando entre ellas un límite común²⁶, el cual se identifica con la frontera que alude la pregunta. Para la respuesta acude el padre Arintero de nuevo a santo Tomás, en la obra *Summa contra gentes*, «Ahora bien; si hemos de atribuir a las especies ontológicas una realidad verdadera, y se la debemos atribuir para no incurrir en un nuevo nominalismo, hay que reconocer que esa realidad no es la especie orgánica, ni el género, ni la familia, ni aún por lo común el orden, sino casi siempre la clase; porque ésta solo muestra fundarse en la naturaleza de los seres orgánicos,

22. EFL., p. 173.

23. EFC., p. 415.

24. La clasificación de los seres vivos que usa Arintero es la clásica, en términos generales, usada por los naturalistas que va en el siguiente orden creciente de diferencias fisiológicas: variedades, razas, especies, géneros, órdenes, clases, tipos.

25. CyE., 1 (1901), p. 405.

26. Evidentemente el límite, por ser común ha de localizarse en lo que de común tienen las dos especies, es decir en lo que de físico ambas poseen. Se entiende, por tanto, que Arintero realice tal búsqueda en las clasificación que de los seres vivos hacen los naturalistas, fundamentadas en características físicas diferenciales

en lo relativo a la forma vital. Las otras categorías se fundan en diferencias relativas al organismo, análogas a las individuales, pues por ser tales empezaron, aunque con el tiempo hayan resultado muy notables y profundas; y, como dice santo Tomás, “*differentia quae ex forma procedit, inducit diversitatem speciei; quae autem est ex materia, inducit diversitatem secundum numerum*”²⁷.

Lo anteriormente dicho, pone de manifiesto la peculiar comprensión que el padre Arintero tiene del concepto de forma sustancial. Ajeno, por otra parte, al significado aristotélico-tomista que podemos resumir del siguiente modo: materia y forma son coprincipios de la esencia de los entes materiales finitos. El ente finito, en cuanto a la duración, reclama la estructura de materia y forma. La forma es la que da el ser a la materia; nada es la materia sin la forma. En esta unidad de materia y forma se produce la siguiente reciprocidad: la forma dota a la materia de especificidad. Es decir, por la forma el ente portador de ella se inscribe en una especie determinada; así, las diferencias que de la forma proceden inducen la diversidad de especies, como dice el Aquinate en el texto anterior. La reciprocidad se completa con la materia que unida a la forma hace al ente uno, individuo, distinto de los otros individuos aunque no incompatibles porque constituyen la diversidad en la unidad de la especie en cuanto es la misma forma en la unidad sustancial. Éste es el sentido, a nuestro parecer, que quiere dar santo Tomás al texto anterior. En todo el razonamiento anterior, estamos dando por supuesto el principio aristotélico de potencia y acto sobre el que gravita toda la metafísica del ser y que santo Tomás hace suya.

La materia prima es pura potencia, y en cuanto tal no puede ser conocida, sólo puede serlo en tanto está actualizada por la forma. En esta estructura de materia y forma, esencial en la composición entitativa de las cosas finitas es donde radica la especie ontológica, porque, como antes ha quedado dicho, es la forma la que proporciona la especificidad en su unidad con la materia. La forma es acto de la esencia y por lo tanto principio de perfección, pero no es el Acto primero. Éste queda en otro plano, superior, aquel por el que el ente infinito, el ser subsistente crea los entes finitos, y que por finitos exigen la composición de esencia y existencia. La causa de la unidad de lo compuesto de esencia y existencia, exige una causa trascendente al propio compuesto, y ésta no puede ser otra que la Causa primera, causa eficiente por la que la esencia (*potentia essendi*) entra en la existencia, se actualiza participando en el ser de su Causa primera, Dios.

En estos párrafos se ha intentado perfilar con precisión un concepto de especie ontológica que resulte coherente con la metafísica tomista. Pero

27. «La diferencia que de la forma procede produce la diversidad de especie. Por el contrario, la diversidad que de la materia procede produce diversidad según la cantidad» S. Th., *Contra gentes*, libro II, capítulo 93. (Citado en: EFC., p. 445).

no es éste, parece, el concepto que nuestro autor tiene de especie ontológica. Él lo fundamenta, como ya se ha dicho, en las esencias, los principios vitales, las formas específicas. Términos, que utiliza como sinónimos de lo que se observa como inmutable en los seres creados, y que por ser inmutables sólo pueden ser causados inmediatamente por el Acto creador. En este punto se encuentra la clave de la filosofía de la evolución de Arintero y, a la vez, su más profunda debilidad. En efecto, convertir en objetos de creación divina inmediata a lo que no puede ser más que elementos metafísicos de composición, que son los que explican el hacerse de las criaturas, tiene como consecuencia el limitar restrictivamente el ámbito de la evolución sin más justificación que una división metafísica realizada a espaldas de la ciencia empírica. La especie ontológica, asignada a las clases biológicas, es un mero parecer de Arintero que no puede fundamentarse experimentalmente, por la sencilla razón que tal intento es imposible. A lo único que llega con tal asignación es a mezclar órdenes distintos, y no por ello consigue salvar a la metafísica del riesgo nominalista. Porque tal riesgo no existe.

Además, este intento suyo de liberar a la metafísica del peligro nominalista, hace que la acción creadora divina se introduzca y se determine dentro de los parámetros de espacio y tiempo, lo que anula su propia trascendencia, para otorgársela a lo que podríamos denominar, en términos kantianos, formas *a priori* de la sensibilidad, siendo ellas las verdaderamente presentes y trascendentes a todo y en todo lo existente. Para salvar la primacía ontológica del acto creador, entendido éste como producción de la realidad *ex nihilo*, es decir de la nada, sin nada preexistente. No es por lo tanto, un movimiento: es una emergencia absoluta, un surgimiento originario. Tal radicalidad únicamente es posible en el plano ontológico del ser. Crear es pasar del no ser al ser, y el mantenimiento en el ser de lo creado en un vínculo con el Creador que trasciende el tiempo, no es el crear un acontecimiento temporal²⁸. El ser de las cosas es creado porque es finito, y no porque tenga comienzo.

28. Dice a este respecto el profesor Llano: «Para que haya tiempo tiene que haber un *antes* y un *después*. Y eso es lo que no hay en la creación. Propiamente hablando, la creación no es un hecho. Esto no quiere decir que no sea real, sino que no es un evento que sucedió en algún momento y que después dejó de acontecer. No se puede entender la creación como una especie de inicial *arrojamiento* a la existencia de las cosas, que después continuarían siendo, abandonadas a su suerte, por una especie de inercia ontológica.

»No. La creación es algo mucho más profundo y real que un hecho. Es la situación estable de dependencia de las criaturas respecto a su creador. Es la condición metafísica de lo creado, en cuanto que es mantenido en el ser por la Causa originaria. Por eso la creación es tan real y actual hoy como en el primer día del Génesis». LLANO, A., «Interacciones de la biología y la antropología. I: La evolución», en *Deontología biológica*, LÓPEZ MORATALLA, N. (dir.), Pamplona 1987, p. 157.

Dice Michael Hanby «la creación, estrictamente hablando, refiere no a una transmutación o alteración de la forma efectuada a través de una cadena de causas eficien-

Pero continuando con nuestro autor, él piensa que en la clasificación de los organismos vivos según las clases coincide con la mantenida por las ciencias naturales. En el libro 7º de *La evolución y la filosofía cristiana*, titulado *La evolución y los tipos irreductibles*, es donde desarrolla esta cuestión, obra inédita, de la que publicó un resumen en la introducción de *La evolución y la filosofía cristiana*, que pasamos a transcribir parcialmente: «Establecemos la división fundamental del reino animal en dos grandes géneros: *racional e irracional*; y a éste lo subdividimos en otros dos: *consciente e inconsciente*; entrando enseguida de lleno en la difícil cuestión de determinar el número de formas vitales esencialmente distintas (...) Aunque tratamos esta cuestión muy a la larga, en muchos casos no nos fue dado llegar a soluciones definitivas, y nos contentamos con señalar provisionalmente lo que nos parecía más verosímil, por regla general las especies que reconocemos vienen a coincidir con las clases orgánicas; pero a veces en una misma clase creímos hallar más de una especie, y en cambio hemos incluido en una especie única formas orgánicas que los zoólogos estudian en clases diversas y aún a veces en tipos distintos. Así, por ejemplo, los arácnidos forman, a nuestro modo de entender, una serie continua con los crustáceos; y, del mismo modo, los insectos forman otra con los miriápodos.

»Examinados los seres que constituyen una misma especie ontológica, o sea, los que tienen verdadero *parentesco vital*, tratamos de determinar con qué otros tienen también alguna relación remota, algún parentesco orgánico, o lo que es lo mismo, cuáles fueron los *protorganismos*, de donde se derivaron y a cuáles otros pudieron ellos mismos servir a su vez de *mesorganismos*. Así por ejemplo: los vertebrados forman cinco clases, to-

tes, aunque argüiré que sólo la creación hace tal transacción causal inteligible, sino la emanación del ser, de la existencia, desde la nada (Cfr. *S. Th.* I, 45, 2, ad 2.) (...).

»La creación localiza algo en las cosas creadas de acuerdo sólo con una relación; porque lo que es creado, no es hecho por movimiento o por cambio. Porque lo que es hecho por movimiento o por cambio es hecho desde algo preexistente. Y esto ocurre, realmente, en la producción particular de algunos seres, pero no puede ocurrir en la producción de todo el ser por la causa universal de todos los seres, que es Dios. Por tanto Dios por creación produce sin movimiento. Ahora cuando el movimiento es separado de la acción y pasión, sólo resta la relación (...). Por tanto, la creación en las criaturas es sólo una cierta relación al Creador como el principio de su ser (...). Una relación no recíproca porque la creación para Dios no es una relación real en el sentido de Tomás; una relación a la creación no es constitutiva de lo que se entiende es Dios, el cual no pierde nada, ni en nada aumenta o disminuye por la creación de otras cosas.

»Esta comprensión de la creación como relación no pone ningún mecanismo causal por el cual Dios como agente activo pueda ser conjugado con las criaturas como parientes pasivos». (HANBY, M., «Creation Without Creationism: Toward a Theological Critique of Darwinism», *Communio. International Catholic Review*, 30 (2003), pp. 684-686).

das las cuales a nuestro juicio, difieren esencialmente; constituyendo, por lo tanto, cinco series de evolución, cinco especies ontológicas. Pero los batracios recibieron su organismo de los peces, como estos lo habían recibido de los *protozoos*; y de los batracios (*Stegocephalos*) se derivan mediante una *transformación radical*, por una parte, los reptiles, y por otra, los primitivos mamíferos; de los reptiles se derivan del mismo modo las aves»²⁹. En este texto, nuestro autor explica resumidamente qué entiende él por clase, y por tanto dónde se enmarca cada especie ontológica, fruto que es, por su inmutabilidad, de la acción divina sobre una materia preexistente. Y así es como actúa la acción divina en el hacerse perfeccionante propio de la naturaleza. Esta inclusión, definitoria de su concepto de especie ontológica, es la causa, a nuestro parecer, de los problemas que se le presentan, como el mismo autor admite en el texto anterior, para clasificar a los diversos vivientes dentro de tal organización.

Siguiendo con el pensamiento de Arintero, la especie ontológica, es decir la especie sustentada en el principio vital o esencia inmutable, no podrá ser objeto, por su inmutabilidad de evolución, por cuanto cualquier cambio supondría necesariamente la destrucción de lo anterior. La esencia de las cosas es lo permanente, aquello por lo que una cosa es lo que es, y no es otra cosa. Por tanto, no podrán ser efectos de causas segundas, requieren a la Causa primera porque nadie da lo que no tiene. Es, por tanto, la especie ontológica consecuencia de la acción creadora de Dios. Y el resultado de dicha acción es la creación de las diferentes esencias en el tiempo. Así es como interpreta el padre Arintero el primer capítulo del Génesis: Dios como creador de esencias finitas. Afirmación, que en términos de metafísica aristotélico-tomista, no es del todo correcta. Dios lo que crea son entes finitos, y por finitos compuestos de esencia y existencia. Y la consecuencia de poner tal autoría en Dios es, entre otras, el sometimiento de la acción divina a los parámetros de espacio y tiempo.

Dice nuestro autor comentando el inicio del Génesis: «Alberto Magno defiende (...) y toda la teología cristiana enseña que las especies no fueron creadas inmediatamente por Dios, sino que fueron hechas mediante las causas segundas; así, reprueba las llamadas creaciones independientes. ¿Qué hicieron, pues las causas segundas? ¿Dieron la vida o la materia? No, porque éstas fueron creadas por Dios; (las causas segundas) lo que dieron a las especies fue la forma especial y demás caracteres que las constituyen (...).

»Y esto es por cierto lo que se desprende del sentido más natural del primer capítulo del Génesis, el cual lejos de quedar violentado, antes parece esclarecido con la evolución restringida. Dios crea los principios vi-

29. EFI., pp. 187-188.

tales esencialmente distintos; y los agentes naturales son los encargados de desarrollar los primeros gérmenes de vida y constituirlos en toda la diversidad de especies orgánicas: *Et creavit Deus omnem animam viventem. Germinet terra... Producant aquae... Producant terra... in species suas, in genero suo*. Esas intervenciones de Dios para crear los nuevos principios vitales y para intimar la evolución o comunicar el impulso evolutivo, teleológico, caracteriza los días 3º, 5º y 6º de la creación; y no podría caracterizarlos la producción de las nuevas especies, porque esta producción vino realizándose de una manera continua a través de las edades geológicas»³⁰. Este texto, no nos parece que contenga los elementos suficientes que permitan determinar cuales son los límites de la especie ontológica creada. El texto hace dudar. Por ejemplo: el día tercero ¿Dios crea un principio vital, es decir la especie ontológica vegetal? Si la respuesta fuera afirmativa todo vegetal procedería de este primer principio y, en consecuencia, cada especie vegetal sería una especie orgánica. Por el contrario, ¿las especies (...*secundum speciem suam*) que nombra el texto sagrado son especies ontológicas? si fuera así equivaldría a decir, siguiendo con el ejemplo anterior, que el día tercero creó distintas especies ontológicas vegetales y en consecuencia en el reino vegetal existen diferentes clases o especies ontológicas, irreductibles entre ellas, lo que implicaría un evolucionismo mucho más restringido que en el primer supuesto. Del mismo modo, esta disyuntiva se presenta para el día 5º y día 6º.

Una conclusión que se desprende del texto anterior es que Dios crea más de un principio vital, ontológicamente inmutable e irreductibles entre sí. Lo que equivale a decir, que de aquí arrancan varias series inconexas, o lo que es lo mismo, el origen de la vida no procede de un principio vital único y por lo tanto la evolución orgánica no es monofilético como pretendía Haeckel sino polifilético³¹.

En otro texto donde vuelve a tratar del tema, utiliza palabras semejantes y los mismos textos del *Génesis* que en la anterior cita, pero añade lo siguiente: «Y esas tres solemnes intervenciones de Dios para crear los nuevos principios vitales e intimar la evolución, (...) son muy a propósito para caracterizar los días 3º, 5º y 6º de la semana primordial o típica³², que es

30. *Ibid.*, p. 182.

31. Cfr. EFC., p. 416.

32. Al término día del *Génesis*, Arintero no lo entiende como periodo de 24 horas, pero sin desprenderse de una interpretación de temporalidad. Dice en el siguiente texto: «la amplitud del sentido de ciertas expresiones, debida al estilo popular y figurado y al carácter poético y profético de la narración; finalmente el sentido directo de la palabra día que no es el ordinario y propio de 24 horas, que miden las fases del trabajo humano, ni tampoco en rigor, el metafórico de los periodos geológicos que no guardan analogía con nuestros días; sino el de los días divinos, especiales, como únicos que pueden medir las fases de la obra divina de la creación, y constituir la divina semana, típica de la

preciso salvar a todo trance»³³. Parece aquí más explícito nuestro autor dándonos a entender, con los tres actos solemnes, la creación de tres especies ontológicas: la animada, la sensitiva y finalmente la racional.

Principio vital animado	origen del mundo vegetal.
Principio vital sensitivo	origen del mundo animal.
Principio vital racional	origen del hombre.

Cada una de estos principios vitales son puestos por Dios en una materia que pudiera ser preexistente o no pero en cualquier caso creada y de esta unidad es donde empiezan las diferencias orgánicas y fisiológicas, según una ley inmanente que dirige su evolución o transformación orgánica, permaneciendo inalterado el principio vital (esencia inmutable).

Según esta interpretación de la especie ontológica arinteriana el límite infranqueable para la evolución de las especies es amplísimo. Lo que está planteando con ella es sencillamente una evolución sin barreras dentro del reino vegetal, y lo mismo dentro del reino animal y del hombre, pero sin olvidar la absoluta irreductibilidad entre las tres.

Pero esta conclusión no es del todo cierta. Dice también a propósito de un texto del padre Leroy: «cayó también en la cuenta (se refiere a Leroy) de la diversa acepción de la palabra *especie* en Metafísica y en Historia Natural; pero, lejos de hacer hincapié y de sacar de ahí todo el partido que debía, dice que, si la especie metafísica corresponde a algo en la ciencia, es a las categorías elevadísimas que se llaman *reinos*. En esto, en medio de la exageración, hay cierto fondo de verdad»³⁴. Exagerados, pero con cierto fondo de verdad, es el análisis, que muy probablemente haría Arinterero de la anterior conclusión. Efectivamente, la evolución postulada por Arinterero no es tan amplia, sus márgenes son más estrechos y en consecuencia, la acción divina de crear se extiende a un mayor número de principios activos que los tres primeramente propuestos por nosotros.

En efecto, el evolucionismo arinteriano se vuelve más restringido cuando se acerca a la realidad empírica. Así, cuando habla de las clases

nuestra y calcada sobre ella, tal como por Dios es revelada en una serie de visiones que representan seis grandes jornadas de trabajo y una de descanso, simbolizando seis épocas de la creación, o seis grandes manifestaciones de la actividad creadora –capaces de traducirse y ser reconocidas en la realidad geológica– terminadas por el actual periodo de calma y reposo que durará hasta el fin de los tiempos». (HCM., pp. 19-20).

33. La frase final del texto: «es preciso salvar a todo trance» nos da un claro indicio del sentido literal que le padre Arinterero daba a la exégesis bíblica. Por otra parte nada extraña si consideramos que era el imperante en aquellos momentos. Destaquemos, por otra parte, que a finales del siglo XIX la ciencia exegética contemporánea estaba naciendo al igual que otras ciencias positivas. (*Ibid.*, p. 413).

34. Llama reinos el padre Leroy al reino vegetal, al reino animal y al universo racional. Coincide por tanto, el planteamiento de Leroy con la interpretación que de la especie ontológica arinteriana se ha hecho. (EFI., p. 171).

como el equivalente en la ciencia natural a lo que en la metafísica corresponde a especies ontológicas dice: «Estas, (se refiere a las clases) sí difieren esencialmente, sí constituyen especies distintas en todo rigor ontológico. Así, por ejemplo, los peces, las aves y los mamíferos difieren en la naturaleza esencial; por lo mismo no caben transformaciones espontáneas de una de estas clases a la otra»³⁵. Consecuentemente, también serían especies ontológicas distintas, por ejemplo: los insectos, los reptiles o los organismos unicelulares.

La única clasificación³⁶ que hemos encontrado de especies ontológicamente diferentes, realizada por nuestro autor está recogida en las primeras cuartillas del volumen 7 de *La evolución y la filosofía cristiana*:

«Hemos dividido los animales en dos grandes géneros supremos, primero el de los racionales, el segundo se subdivide en otros dos, conscientes e inconscientes. Esta división es rigurosamente metafísica, según dejamos demostrado; con todo bien pudiera suceder que dentro de los primeros géneros, se incluyeran otros varios géneros íntimos que a su vez continuaran a las diferentes especies. Por eso, y para mayor claridad, dividimos el reino animal en los grandes grupos genéricos o subgenéricos que se expresan en el siguiente cuadro:

ANIMALES	Inconscientes	• Sin sistema nervioso	-Sin órganos del sentido
		• Con sistema nervioso difuso	-Con órganos del sentido
		• Percepción de impresiones nada más	
		• Percepción confusa de objetos	-Por el tacto -Por el tacto y el oído -Por el tacto, el oído y la vista
Conscientes	Uno	• Percepción clara de objetos	-Por el tacto -Por el tacto y por el olfato -Por el tacto por el olfato y por la vista -Por el tacto por el olfato por la vista y por el oído
		Dos	• Cerebro incompleto
		• Cerebro completo	-Mamíferos ³⁷

35. *Ibid.*, p. 170.

36. Es frecuente a lo largo de su obra escrita, el comentario de la falta de seguridad a la hora de marcar los límites de las distintas especies ontológicas, no termina de ver cuáles pueden ser los parámetros que los definan. Por ello el cuadro que aquí exponemos, nos parece un intento sin más de nuestro autor, por llegar a definir tales límites. Intento que por otra parte quedó inacabado como veremos.

37. ET7. pp. 2-3.

A este cuadro, añade su autor alguna anotación más a lápiz que nos ha resultado imposible de entender. El final del cuadro como puede verse quedó incompleto. Aún así es muy ilustrativo, porque ayuda a entender qué es lo que Arintero entendía por diferencias esenciales trasladadas al terreno de los fenómenos. En este intento de ordenar los animales por especies ontológicas –le salen 17– lo hace en función del nivel de capacidad como receptores de estímulos externos.

2.2. LA ESPECIE ORGÁNICA

Del siguiente modo explica Arintero la especie orgánica: «Se funda, no en la inmutable naturaleza esencial, sino en ciertos caracteres orgánicos y en los consiguientes fisiológicos, superpuestos a la especie ontológica, tomados, por lo común, de las siete notas individuales: forma, figura, sanguis, tempus, locus, patria, nomen, notas que tanto varían de unos individuos a otros. Estas variaciones constituyen las variedades de los naturalistas, las cuales, consolidándose y haciéndose hereditarias, originan las razas; éstas a su vez, acentuándose y consolidándose más y más en las mismas diferencias, pueden, a fuerza de tiempo, (pasar a) ser especies y aún géneros y familias; por lo mismo que esas varias categorías sistemáticas no se fundan en diferentes maneras de caracteres, sino simplemente en la mayor o menor antigüedad, consolidación y acentuación de unos mismos caracteres»³⁸.

La especie orgánica, se fundamenta en los caracteres accidentales del organismo, que en consecuencia están sujetos a variaciones que no afectan a la naturaleza íntima de los seres vivos. «Estas variaciones, que podemos llamar individuales o individuantes, en lenguaje escolástico, podrán irse acentuando y consolidando y aún convertirse en hereditarias»³⁹.

No todos los caracteres accidentales tienen la misma importancia y estabilidad, pudiéndose establecer diferentes niveles⁴⁰, que nos permitan

38. CyE., 1 (1901), p. 97. También cfr. EM1. capítulo V.

39. EFC., p. 415.

40. Son los llamados por los naturalistas, de menor a mayor importancia y estabilidad: «Variedades y razas, (...) las especies, los géneros, las familias y aún los órdenes de la ciencia natural; porque todas esas categorías sistemáticas no se fundan en el principio vital, sino en ciertos caracteres orgánicos, y en los consiguientes fisiológicos, ni están entre sí desligados, sino encadenados en una serie continua; como que no se fundan en distintos caracteres, sino sólo en la mayor estabilidad e importancia que presentan unos caracteres mismos. De ahí que se pase insensiblemente de una de esas categorías a otras; de las variedades a las razas; de las razas a las especies; de las especies a los géneros, etc; porque así como las razas son simples variedades que se han vuelto hereditarias, así las especies no son sino razas antiquísimas, más deslindadas y estables que las otras; y los géneros son especies aún más antiguas que se han des-

ordenar a los seres vivos dentro de las distintas categorías. Aunque, como recoge el padre Arintero, esto no es tan sencillo, siendo relativamente frecuente la incertidumbre a la hora de clasificar determinados ejemplares. Y esto, debido a la propia indefinición de los niveles o grados. En concreto y refiriéndose a la especie orgánica que nos ocupa, dice el autor: «Por mucho que se ha procurado no se ha podido aplicar a la especie una definición exacta que comprenda todas las especies y no comprenda a la vez razas y géneros; y es porque las diferencias que median entre ella y estas otras categorías son a lo sumo, de grado pero no de naturaleza, (...) siendo imposible señalar con precisión dónde termina una de estas categorías y dónde empieza la siguiente.

«Por esto mismo, (...) las especies (...) se hallan tan confundidas entre sí y tan relacionadas por términos de transición, que es muchas veces del todo imposible distinguir las y diferenciarlas»⁴¹. La imposibilidad de definición precisa para la especie orgánica, se hace también extensible a otros grados taxonómicos. «¿Qué prueba todo esto, sino que las especies no son realidades fijas, ni están por lo mismo deslindadas, ni entre sí ni de las razas?»⁴². La idea de la falta de valor absoluto a cualquier definición de especie aparece repetidas veces en el libro 1º, *La evolución y la mutabilidad de las especies*, en el capítulo 1º, titulado *La especie orgánica y la fijeza*.

En el libro antes citado, el autor recoge distintas definiciones de especie. Aquí recogeremos tres de ellas, aquellas que más acertadas le parecen, aunque sin adherirse totalmente a ninguna de ellas. «Una de las mejores definiciones, por no decir la mejor, entre las muchas propuestas para la especie por los partidarios de la fijeza, es la que da el Sr. Faivre; quién conociendo muy bien las profundas variaciones de que es capaz el tipo específico y las insuperables dificultades que hay para determinarlo con precisión, dice “que la especie es una colección de individuos unidos, ya por la semejanza hereditaria de sus rasgos distintivos *esenciales*, ya por su propagación normal, regular, indefinida, en las mismas circunstancias”»⁴³.

«¿Cuáles son los rasgos distintivos *esenciales*, cuya semejanza hereditaria caracteriza a la especie? Faivre no nos los señalará»⁴⁴. Esta es la crítica que Arintero hace al creacionista Fraivre: si las especies se diferencian por rasgos esencialmente distintos, cada especie será esencialmente

membrado en especies nuevas, y las familias antiguos géneros que han contraído diferencias de valor genético; y así hasta los órdenes y las clases del sistema». (*Ibid.*, pp. 415-416).

41. *Ibid.*, pp. 448-449.

42. *Ibid.*, p. 450.

43. Pie de página del autor: *La Variabilité*, introd. pág. XIV.

44. EM1., pp. 40-41.

diferente y, en consecuencia, perfectamente definible. La experiencia nos dice que esto no es así. La definición anterior exige demostrar que las diferencias que definen especies son efectivamente esenciales, condición necesaria de la fijeza. Cuestión que no aborda Fraivre, es más «todos los rasgos que los naturalistas en general, y con ellos el mismo Fraivre, señalan como característicos o determinativos de las especies, suelen ser puramente orgánicos, y como tales, sujetos a variaciones, y por lo mismo accidentales»⁴⁵. Según esto, la definición acertada para nuestro autor sería la anterior, pero cambiando el término esencial por accidental.

Las otras dos definiciones son de transformistas, la primera es de Geoffroy Saint-Hilaire⁴⁶: «La especie es una colección o una serie de individuos caracterizados por un conjunto de caracteres distintivos, cuya transmisión es natural, regular e indefinida en el estado actual de las cosas»⁴⁷. Esta definición es semejante a la de Faivre, aunque más imprecisa, como corresponde, por lo relativo que el concepto de especie encierra en sí, y que toda buena definición ha de recoger⁴⁸. La tercera definición es de Lamarck⁴⁹: «“La especie es la colección de individuos semejantes que por generación perpetúa en el mismo estado en tanto que las circunstancias de la situación no cambian lo bastante para hacerles variar en sus costumbres, sus caracteres y sus formas” . El mayor defecto de esta definición –dice el padre Arintero– es dar excesiva importancia a la semejanza, cuya ausencia, si no es más que transitoria, no basta para romper la identidad específica. (...) Sólo se rompe la identidad específica, cuando se introduce de una vez, y con carácter definitivo, cierta diferenciación radical en las formas y en las costumbres»⁵⁰.

La clave para una buena definición de especie orgánica, siguiendo a nuestro autor, es que recoja suficientemente el concepto práctico ya formado y que asuma una variabilidad sin límites. Y esto, es mejor reconocido por las definiciones transformistas, puesto que presentan los caracteres con suficientemente elasticidad, lejos de la rigidez propia de los creacionistas. Cuando el padre Arintero se refiere a elasticidad en los caracteres –«caracteres suficientemente elásticos»⁵¹, se hace referencia también al hecho de que los caracteres pueden ser en potencia, no presentarse en un ciclo o generación, para presentarse en otra u otras posteriores, para todos o para parte de los individuos que la forman. «Pero esas formas tan diversas, si no

45. *Ibidem*.

46. Pie de página del autor: *Histoire naturelle générale des règnes*, T. II.

47. EM1., p. 44.

48. Cfr. *Ibidem*.

49. Nota pie de página del autor: *Philosophie zoologique*.

50. EM1., pp. 44-45.

51. *Ibid.*, p. 46.

poseen en acto, realmente o en un estado manifiesto, la verdadera semejanza, la poseen por lo menos en potencia, virtualmente, o en estado latente; y lograrán muchas veces revelarla de hecho o en sí mismos, o en algunos de los sucesores más o menos próximos. (...)

»Por tanto, cuando varios individuos poseen actual o potencialmente un conjunto notable de caracteres distintivos comunes, capaces de constituir una semejanza íntima y fundamental que se extienda hasta a los principales rasgos orgánicos y fisiológicos, y que pueda ser transmitida indefinidamente por la alianza mutua, espontánea y natural, entonces todos esos individuos constituyen indudablemente una especie. Cuando por faltar esa manera de semejanza, ya no hay uniones espontáneas y fecundas, entonces tampoco puede haber identidad específica»⁵².

El párrafo anterior nos parece que posee todos los elementos necesarios para poderlo considerar como la definición de especie orgánica de nuestro autor. Aunque él no la tenga como tal, por «la imposibilidad de dar de la especie una definición a la vez precisa o exacta, nos abstenemos de proponer una nueva (...). Nos contentamos, pues, con aceptar, como la más acertada o menos mala de cuantas conocemos, la que da el insigne paleontólogo Sr. Gaudry diciendo⁵³: «la especie *es el conjunto de los individuos que no se han diferenciado aún lo bastante para dejar de dar juntamente productos fecundos*⁵⁴»⁵⁵.

Definida la especie en los términos expuestos, la variedad sería, el subconjunto de individuos, uno o más de uno, que perteneciendo al mismo ciclo de la especie presentan algunos caracteres excepcionales que no pueden transmitir por generación. Sería una raza si los pudieran transmitir indefinidamente.

Cuando las razas muestran diferencias tan acusadas que la semejanza fundamental y la facilidad y fecundidad de los cruzamientos entre individuos de razas diferentes queda muy debilitada, en estos casos resulta muy difícil distinguir la diversidad de razas o clasificarlas como de diferente especie. Propiamente, desaparecida o muy mermada la semejanza y con cruzamientos muy difíciles e infecundos, los individuos que lo cumplan, serán de especies diferentes.

Siguiendo en esta escala de menos a más, la agrupación de especies más afines o análogas, constituirán el genero, cuyos individuos, a pesar

52. *Ibid.*, p. 49.

53. Pie de página del autor: *Essai de Paléontologie philosophique*, Paris, 1896, p. 201.

54. A pie de página el autor cita a Ch. Vogt (*Lehrbuch der Geologie*), «la especie es la reunión de todos los individuos que se derivan de los mismos padres y que, por sí mismos o por sus descendientes, vuelven a ser semejantes a sus primeros antepasados».

55. EM1., p. 49.

de no tener semejanzas consideradas específicas, todavía conservan otras más fundamentales y no ha cesado absolutamente la fecundidad de cruzamiento.

Las cuatro agrupaciones orgánicas: variedad, raza, especie y género se caracterizan por la marcada falta de límites. Esta falta de contornos viene confirmada al descender a la práctica, donde las hallamos íntimamente entrelazadas, haciendo imposible la delimitación precisa entre ellas, ni señalar en sus caracteres y constitutivos ninguna diferencia esencial⁵⁶.

La explicación al porqué de la indeterminación de contornos precisos de las agrupaciones orgánicas es posible encontrarla si tomamos en consideración las diferencias que se producen entre generaciones y el factor tiempo. Así lo explica Arintero con palabras tomadas de Claus⁵⁷: «Supongamos que la misma serie de fenómenos, que conducen a la producción de las razas, se continúe en una serie de generaciones siempre creciente y durante un espacio de tiempo mucho más grande...; las desviaciones llegarán a ser entonces cada vez más considerables y adquirirán la importancia de diferencias específicas.

»En períodos de tiempo aún más considerables, las especies, a consecuencia de la extinción de los grados intermedios, se encuentran tan alejadas las unas de las otras, que en nuestras clasificaciones nosotros las vemos a colocar en géneros diferentes. De esta suerte, las diferencias de la organización, tales como son expresadas en las categorías gradualmente subordinadas del sistema, se remontan a períodos tanto más antiguos, cuanto más profundas sean ellas...

»La especie ha perdido la *significación de una unidad invariable, creada aisladamente*, y aparece en la gran ley de la evolución como una aglomeración de formas, pasajera, variable, limitada a períodos más o menos largos, como el *conjunto de los ciclos de generación, que corresponden a ciertas condiciones de existencia definidas y que conservan, mientras estas últimas no varían, cierta constancia en sus caracteres esenciales*⁵⁸. Las diferentes categorías del sistema indican el grado más o

56. Cfr. *Ibid.*, pp. 49-51.

57. A pie de página dice el autor: *Élém. De Zool.*, p. 192. «Advertimos de una vez para siempre que, mientras no hagamos constar expresamente, no nos hacemos solidarios de todas las ideas emitidas en las citas consignadas en esta obra; antes bien muchas de esas ideas pugnan con las nuestras. En general sólo consignamos las citas por lo que tengan de conformes con el contexto de nuestras afirmaciones, y en cuanto contribuyen a esclarecerlas y corroborarlas, pero dejando siempre a cada autor la responsabilidad de sus palabras y de la exactitud de los hechos que deduzca».

58. A pie de página dice el autor: «Como se ve muy claro por el contexto, esta palabra *esenciales* no se emplea aquí en el rigor filosófico, ni en el sentido antitético que le quieren dar los partidarios de la fijeza».

menos remoto de parentesco, y el mismo sistema es la expresión de la afinidad genealógica, fundada en la descendencia»⁵⁹.

2.3. CARACTERÍSTICAS DIFERENCIALES ENTRE LA ESPECIE ONTOLÓGICA Y LA ESPECIE ORGÁNICA

Por lo expuesto se advierte el profundo contraste entre la especie ontológica y la orgánica. A continuación intentaremos ordenar sus caracteres diferenciales, siguiendo el pensamiento de nuestro autor.

A.- Forma substancial / forma accidental: «Aquella –alude a la especie ontológica– se funda en diferencias esenciales, tomadas de la misma forma substancial; ésta (la orgánica), se funda en diferencias accidentales, tomadas de las siete notas individuales»⁶⁰.

B.- General / limitada: «La especie ontológica es muy general, pues comprende a todos los seres que convienen esencialmente por mucho que en todo lo demás difieran. La orgánica es mucho más limitada, pues sólo comprende a los individuos y grupos que, aparte de convenir en la esencia convienen además en un conjunto de notas accidentales. –Por donde se ve cómo en una especie ontológica pueden caber muchas orgánicas»⁶¹.

C.- Distributivo / colectivo: La especie ontológica, «como fundada únicamente en la esencia, (...) y como fundamento que es de la especie lógica⁶², es un verdadero universal, capaz de predicar *distributive* de todos. La orgánica como fundada en ciertos caracteres, que convienen al grupo, mas no a cada individuo en particular, no es propiamente *universal*, sino más bien un todo *colectivo* o *integral*»⁶³.

D.- Inmutable/mutable: «Es indudable que las especies, ontológicamente consideradas, son tan inmutables como las esencias de las cosas, que no pueden alterarse sin destruirse; tan intrasformables, tan irreductibles, como dos figuras geométricas, por ejemplo, el cuadrado y el círculo, según expresión del Angélico»⁶⁴. Pero permaneciendo éstas idénticas, «pueden los seres experimentar grandes modificaciones capaces de establecernos en otras tantas especies orgánicas, cuando no en los géneros, familias y órdenes taxonómicos; y estas modificaciones realizadas en la sucesión paleontológica de los organismos constituyen la *evolución* es-

59. EM1., pp. 52-53.

60. CyE., 1 (1901), p. 279.

61. *Ibid.*, p. 280.

62. De los textos consultados ésta es la única vez que aparece el término «especie lógica». Nos parece entender por el contexto que se está refiriendo a la especie ontológica en cuanto concepto.

63. CyE., 1 (1901), p. 280.

64. EFC., p. 414.

pecífica o filogénica»⁶⁵. Esta evolución no modifica la esencia, pues ello supondría destrucción de lo anterior o su radical transformación. «Lo que se transforma deja de ser lo que era; lo que evoluciona, sigue siendo la misma cosa, pero desarrollada, perfeccionada, como el adulto no es otro que el mismo embrión llegado a su estado perfecto»⁶⁶.

E.- Permanente / percedero: «Como enseña santo Tomás⁶⁷ las verdaderas especies ontológicas, permanentes que deben persistir mientras dure el mundo; y no las formas orgánicas, accidentales, pasajeras, destinadas a perecer. Si estas fueran parte integrante, con su destrucción quedaría incompleto el universo. No siendo integrantes, tampoco se remontan a la obra inmediata de Dios. (...) Por eso la especie orgánica privada de permanencia, que se extinguen y se reemplaza en las edades geológicas, no puede remontarse a la obra inmediatamente divina (...) es producto de las causas ordinarias, es simple consecuencia de la evolución natural»⁶⁸.

F.- Creada / evolucionada: «Siempre que aparezca una categoría viviente, del todo inconexa, esencialmente distinta de cuantas le precedieron; en una palabra, siempre que aparezca una especie ontológica, podemos y debemos recurrir a Dios para explicarla; porque esa aparición es, en cierta manera, un comienzo absoluto, en que se introduce una *parte integrante* del universo, y tiene por causa inmediata al autor del mismo universo»⁶⁹.

G.- Dominio suprasensible y trascendental / dominio empírico: «La especie ontológica que en el fondo pertenece a otro dominio, suprasensible y trascendental; (...) sin ponerse en lucha con la realidad de las cosas»⁷⁰.

3. IDEA ARINTERIANA DE EVOLUCIÓN. CARACTERÍSTICAS

Entramos en este apartado a desarrollar la idea que sobre la evolución de las especies orgánicas tenía y defendía el padre Arintero. No nos detendremos aquí en la descripción de las abundantes pruebas experimentales y demás observaciones que nuestro autor recoge con mayor o menor extensión a lo largo de los diferentes volúmenes de su obra *La evolución y la filosofía cristiana*. Las experiencias a las que alude no son originales, sino resultado de una abundantísima bibliografía que conoce y utiliza con soltura.

65. CyE., 1 (1901), pp. 280-281.

66. *Ibidem*.

67. Nota pie de página del autor: *Quaest. Disp. De Spir. cr.*, a. 8.

68. CyE., 1 (1901), p. 407.

69. *Ibid.*, p. 406.

70. EFC., p. 415.

3.1. EVOLUCIÓN CÓSMICA Y EVOLUCIÓN ORGÁNICA

Materia y energía son el objeto propio de la ciencia físico-química. En su observación, el hombre ve modos de comportarse en el mundo que le rodea, que ante estímulos externos o internos, se repiten. El objeto científico no es algo informe, de lo contrario la ciencia sería imposible: obedece a leyes, se estructura por principios muy generales y sencillos, como son los de conservación de la masa y de la energía, que expresan las innumerables posibilidades de transformación de la materia y de la energía permaneciendo constante su cantidad, porque una e invariable es la cantidad de materia y energía creadas ya que lo creado no puede ser autocreante.

¿Pero son dos los principios del cosmos, materia y energía? Para responder a esta pregunta antes deberíamos obtener respuesta a ¿qué es materia? Y lo mismo para la energía. Son cuestiones que, conforme la ciencia avanza, más necesario se hace contestar y simultáneamente más difícil resulta de responder. Esta situación como de punto muerto o también de frontera infranqueable para la ciencia no es experiencia que pertenezca sólo al científico de hoy, ya el padre Arintero la recoge en sus escritos. «Aún queda por resolver el problema de la multiplicidad o identidad de la materia: si todos los cuerpos que se dicen simples, son realmente diversos o irreducibles, o si no representan más que distintos grados de condensación de otros átomos más diminutos, como parece darlo a entender la sencilla relación de los pesos atómicos. Y dado que, estos cuerpos sean idénticos, falta saber si la materia imponderable y la ponderable son o no idénticas»⁷¹. Las cuestiones, que suscita el estudio de la naturaleza de la materia y de la energía, resultan muy enigmáticas, teniendo que reconocer el científico que «el fundamento mismo de la ciencia experimental se subtrae a la observación; que no sabe qué es la materia, (...) pues todo lo que de ella sabemos (que son las distintas maneras que tiene de impresionarnos) no es materia sino fuerza. Así muchos (...) acababan por negar la realidad de la materia»⁷² reduciendo, sus partidarios, todo a un origen único, de naturaleza energética, y en consecuencia la existencia de un principio único; el de conservación de la energía. La materia no sería más que una forma de energía, como lo es la luz, el calor, etc.

Otros muchos son los enigmas que a la ciencia se le plantean. Ante cuestiones como las del párrafo anterior, u otras como «¿Cuál es el origen de la materia? o ¿De dónde procede la fuerza o el movimiento? Ante tales problemas, la legítima ciencia experimental se detiene, entendiendo que no le incumbe a ella lo relativo a los primeros principios»⁷³.

71. EFI., p. 7.

72. *Ibid.*, p. 8.

73. El término «primeros principios» no podemos entenderlos aquí en un sentido absoluto. Evidentemente no está hablando, por ejemplo, del principio de no contradicción. Su sentido es relativo. (*Ibid.*, p. 9).

Sí, está al alcance de la ciencia experimental el indagar cómo las cosas se manifiestan, descubriendo sus leyes; y una de ellas es el mencionado principio de conservación que dice: la masa y la energía no se crean ni se destruyen sólo se transforman. Es en esta capacidad de cambio de la cualidad o de lo cualitativo, donde se funda la evolución cósmica.

«Este origen, por evolución espontánea, pero bajo el impulso misterioso del Creador y su Providencia benéfica, es ya generalmente reconocido para el imperio inorgánico, sin menoscabo de la sabiduría infinita, ni del infinito poder y grandeza, sino con gran realce de los divinos atributos»⁷⁴. «Las ciencias geológicas y cosmológicas han demostrado ya plenamente la formación paulatina y gradual de la tierra y de todo el mundo sídérico; Han puesto fuera de duda la evolución cósmica, a partir de la nebulosa primitiva»⁷⁵.

«Nos consta ya que el Cosmos no fue formado de repente, sino que obedeciendo, a una sola voz del Eterno vino desarrollándose paulatina y gradualmente en los siglos y millares de siglos, y que solamente nuestro globo, después de desprendido de la nebulosa solar, condensado, consolidado en su costra y extinguido, esto es, después de transformado de estrella incandescente y brillante en planeta opaco, empleó, según los cálculos mas moderados, por lo menos unos 20 millones de años⁷⁶ en revestirse de todos sus terrenos de sedimentación. Nos consta asimismo que en esos sedimentos o estratos se hallan sepultados innumerables organismos, cada vez más perfectos y complicados y más análogos a los de ahora; organismos tan escalonados y enlazados, que nos sirven de hilo conductor para llevarnos a las formas prototípicas que la evolución necesita. Constándonos todo esto, en esas grandiosas series de tipos que se suceden y se reemplazan no podemos menos de reconocer el indeleble sello de las transformaciones del imperio orgánico, una prueba patentísima de la evolución orgánica»⁷⁷. Este texto pone de manifiesto el enorme optimismo de Arintero en la ciencia y en concreto en la paleontología y la geología⁷⁸. Ya en su tiempo, y sobre todo estudios posteriores, evidencian importantes lagunas fósiles que requieren de interpretaciones sin sólida verificación experimen-

74. EFC., p. 411.

75. EFI., p. 112.

76. Este dato según nota del autor esta sacado de LAPPARENT, V., *Traité de Géologie*, 2^o ed., pág. 1.468. Según datos más actuales los primeros sedimentos con fósiles (bacterias de Fig Tree) datan de la era Precámbrico arcaico con 3600 millones de años.

77. EFC., pp. 411-412.

78. El optimismo cientificista de Arintero ya fue observado por el exégeta Lagrange en la recensión que hace de la obra *El diluvio universal de la Biblia y de la tradición demostrado por la geología y la prehistoria*, del que discrepa abiertamente. (Cfr. LAGRANGE, J.M., «Recensión a la obra *El diluvio universal de la biblia* del P. Arintero», *Revue Biblique*, 1 (1892), pp. 469-470).

tal para conseguir ese hilo conductor que nuestro autor da por hecho y demostrado, otorgándole –nos parece– un valor y fiabilidad excesivas a las conclusiones de estas ciencias. Al tratar sobre las lagunas paleontológicas, el padre Arintero las interpreta como la consecuencia necesaria del poligenismo, entendido éste como pluralidad de principios en el origen de la vida, uno de esos principios corresponde al origen del hombre (monogenismo humano), y en contra del evolucionismo absoluto. Dice el texto: «Demuestran en todo rigor, que hay grandes lagunas dentro de las dos escalas (se está refiriendo al reino animal y vegetal): que hay seres que ni en el tiempo ni en el espacio se relacionaron jamás con los que le precedieron o sucedieron, y que, por lo mismo, tuvieron que ser creados con cierta independencia de ellos, sin poder permitirse, por lo tanto esa evolución continua y no interrumpida, que defiende el ultraevolucionismo»⁷⁹.

«La evolución orgánica me parece, señores, poco menos que una consecuencia forzosa de la cósmica»⁸⁰. Y, siguiendo el pensamiento arinteriano, si la evolución cósmica es un hecho demostrado por la ciencia y por todos admitido, del mismo modo también lo debería ser la evolución orgánica, que partiendo de tipos irreductibles de origen creacional se irían desarrollando por medio de agentes naturales, para terminar dando lugar a la multiplicidad de especies que han existido, que existen y que en un futuro existirán. Por todo lo anterior, parece adecuado señalar a la evolución orgánica como una parte de la evolución cósmica; manifestación de ésta en la materia de los seres vivos, es decir en aquellos entes materiales que están dotados además, y por la intervención creadora de Dios, de un principio vital inmutable. Inmutabilidad que marca el límite y da ley a la propia evolución. Así es como entendemos a nuestro autor cuando califica a las especies como «esencialmente variables»⁸¹, o «ley de lo variable, intrínseca a las especies. (...) Es decir, que las especies se conservan inmutables, a causa y por medio de su notoria variabilidad intrínseca y esencial»⁸².

Fundamentada la evolución de las especies en la propia naturaleza de la materia (*ex materia*), nos queda por contestar a la cuestión: ¿en qué consiste la idea arinteriana de evolución? La respuesta no puede ser unitaria porque a lo largo de su obra escrita, responde de modos diferentes, subrayando uno u otro matiz. En el siguiente apartado, y después de exponer los textos que hemos seleccionado, estaremos en disposición de poder res-

79. El término ultraevolucionismo es frecuentemente utilizado por Arintero. Con él designa los planteamientos derivados de considerar la evolución como un absoluto, la materia como único principio y origen de todo lo existente, negando una causalidad trascendente. En definitiva, el término designa a los evolucionismos surgidos de ideologías ateas (EM1., p. 539).

80. EFC., p. 411.

81. EM1., p. 55.

82. *Ibid.*, p. 109.

ponder a la pregunta anterior, enumerando y analizando las características de su idea de evolución.

Los textos son los siguientes:

- A. «La evolución, en su expresión más vulgar, es una tendencia innata, inmanente, hacia la perfección; y tal tendencia implicando necesariamente un principio, un fin, una ley, un orden y un progreso, nos hace palpable la existencia de una Causa primera y de un Fin último, de una ley eterna, de una Inteligencia infinita y de una Perfección absoluta»⁸³.
- B. «El trasformismo de suyo (...) es y debe ser puramente relativo; y en cuanto tal, es rigurosamente cierto»⁸⁴. Porque «entre la evolución absoluta y la fijeza absoluta, cabe la evolución restringida o relativa, y en esta debe estar la verdad, puesto que aquellos dos sistemas contrarios se destruyen mutuamente»⁸⁵.
- C. «Queremos hacer ver cómo las llamadas especies no aparecieron de repente en su perfección actual, no permanecieron siempre estables en la forma en que ahora las vemos; sino que fueron poco a poco desarrollándose y derivándose unas de otras, en virtud de una ley, así como se desarrollan y derivan hoy las razas. Pero esta misma evolución orgánica no la entendemos en sentido amplio y absoluto, la debemos entender en sentido estricto, por lo mismo que (...) hay límites infranqueables»⁸⁶. Los límites infranqueables a los que alude son los marcados por la especie ontológica.
- D. Las especies ontológicas tienen su correspondencia aproximada en las clases habidas en la clasificación zoológica y botánica, según esto los tipos taxonómicos son especies ontológicas distintas y por tanto irreductibles. Así lo expresa Arintero: «nosotros creemos, por el contrario, (...) que hay un justo medio; creemos que dentro de cada una de las dos escalas⁸⁷ hay ciertos límites infranqueables a la evolución; que hay en una palabra tipos orgánicos irreductibles, los cuales se remontan a la obra inmediata de Dios, según se nos refiere en los días del Génesis; y que sólo en las especies contenidas en cada uno de esos tipos, es donde se realiza la evolución espontáneamente»⁸⁸. En otro texto indica más concretamente cuál es el escalón taxonómico dentro de los tipos orgánicos a partir del cual opera espontáneamente la evolución. Dice así: «la evolución, existe sólo por regla, en las clases. De unas clases a otras, lejos de mostrarse transición, nótese verdadero aislamiento e independencia»⁸⁹.

83. CyE., 1 (1901), p. 95.

84. EM1., p. 519.

85. CyE., 1 (1901), p. 96.

86. EFI., p. 110.

87. Se está refiriendo a la escala animal y vegetal. El hombre no está incluido en ninguna de estas dos escalas, para Arintero el hombre tiene su propia escala.

88. EFI., p. 163.

89. *Ibid.*, p. 167.

E. «Las razones sólidas, que suelen alegarse por una y otra parte (se está refiriendo a las razones del creacionista y evolucionistas absolutos) se avienen muy bien y forman un todo armónico, que es el evolucionismo restringido, teleológico-teísta»⁹⁰. «Intervenciones de Dios para crear los nuevos principios vitales e intimar la evolución, comunicando el impulso evolutivo, inmanente y teleológico»⁹¹.

3.2. ENUMERACIÓN Y ANÁLISIS DE LAS CARACTERÍSTICAS DE LA IDEA ARINTERIANA SOBRE LA EVOLUCIÓN DE LAS ESPECIES

En los textos anteriores, el padre Arintero delimita y precisa cuál es su idea de evolución en los seres vivos, concretándola en cambios materiales, relativos o reducidos al ámbito de la especie orgánica, que obedecen a una ley inmanente, dada en el inicio creador de la materia y de la especie ontológica impresa, a fin de poder alcanzar la perfección que a cada especie compete. Resumiendo: una evolución que es restringida o relativa, teleológica y teísta.

a) La evolución es relativa

El término relativo es usado por Arintero para indicar la vaguedad del concepto que entraña la indefinición de especie. Trata con ello de colocar su idea de trasformismo lejos de los extremos, tanto de la hipótesis de la fijeza como del ultraevolucionismo. Posturas que por extremadas y absolutas, corren el riesgo, como de hecho sucede, de que una sola prueba en contra sea capaz de demostrar su falsedad. «El sistema que (...) es de suyo de carácter absoluto, que no puede tolerar ninguna excepción que no admite más ni menos (...). Para ser tenido por cierto, necesitaba fundarse en un cúmulo inmenso de datos positivos y seguros, en numerosos hechos contundentes, innegables, todos generales, todos constantes. De otra manera aunque no pudiera aducir ningún hecho en contra, siempre permanecería incierto»⁹². Pues de «tener en contra uno solo, del todo positivo y seguro, este solo bastaría para echar por tierra todo el sistema y poner en su lugar el opuesto»⁹³.

El carácter absoluto de la teoría que postula la inmutabilidad de las especies es la causa de su propia debilidad, la experiencia empírica y la

90. *Ibid.*, p. 96.

91. EFC., p. 413.

92. EM1., pp. 517-518.

93. *Ibidem.*

propia indefinición del concepto de especie así lo confirman. A éste respecto escribe nuestro autor: «Si hay una sola especie que mude, cae por tierra la inmutabilidad de la especie, con todas sus consecuencias; si hay una especie de suyo *más* o *menos* convencional, cae por tierra la realidad de los tipos específicos; si no hay modo de separar con limpieza dos especies vecinas, no es cierto que las especies están perfectamente deslindadas; si de cualquier manera se logra traspasar los *límites de una especie*, no es exacto que las especies están separadas por vallas infranqueables; si de la unión de dos especies legítimas puede *resultar un ser nuevo*, es evidente que puede haber fusión de dos tipos específicos, que, por lo mismo, se franquean las fronteras de las especies, que éstas no se hallan bien deslindadas, que no tienen una realidad del todo distinta e independiente, y que pueden, en una palabra, transformarse en todo rigor»⁹⁴. Si la experiencia habla en contra, no en un solo caso sino en muchos, de la especie como tipo específico infranqueable y, en consecuencia, de la falsedad de las posturas ideológicas por categóricas y absolutas, por el contrario, las mismas y múltiples pruebas empíricas están confirmando la verdad del transformismo.

Ahora bien, también respecto a las tesis transformistas que toman posturas absolutas y exageradas basta, como en caso anterior, un solo ejemplo o prueba empírica en contra para desmentirlas. De hecho los evolucionismos absolutos son completamente desmentidos por los hechos, no siendo verdad, por tanto, que todas las especies son mudables⁹⁵.

«El transformismo de suyo entraña un concepto muy vago; a diferencia del sistema opuesto, es y debe ser puramente relativo; y en cuanto tal, es rigurosamente cierto. Si entrañara ideas generales y absolutas, si defendiera precisamente las proposiciones *contrarias* de las que defiende la fijeza, podría ser, y sería de seguro, tan falso como ese sistema. Dos proposiciones contrarias no pueden ser nunca a la vez verdaderas, pero una y otra pueden ser, y son muchas veces, falsas. Si defendiéramos que *todas las especies son mudables*, que puede haber transformación a lo largo de las dos escalas animal y vegetal; bastaría una sola excepción para desbaratar semejante sistema. Este transformismo tan absoluto y exagerado, completamente desmentido por los hechos, es el que logra confundir los antitransformistas; pero de ahí no pueden deducir nada en su favor, ni probar la falsedad de un transformismo relativo. Si de la falsedad de una proposición quieren deducir la verdad de su *contraria* infringen las leyes de la lógica. Y de hecho las infringen cuando de la falsedad de un transformismo absoluto infieren, con tan lastimosa frecuencia, las afirmaciones absolutas de la fijeza»⁹⁶.

94. *Ibidem*.

95. Cfr., *Ibid.*, p. 519.

96. *Ibid.*, pp. 519-520.

En consecuencia la verdad hay que buscarla, no en los contrarios, sino en lo contradictorio: es decir, en lo relativo como contrario que es a lo absoluto. «Siendo falsas las afirmaciones universales, absolutas y categóricas de los creacionistas; no pudiendo sostenerse que *todas las especies sean inmutables, ningún tipo específico se pueda fundir con otro; resulta claro que algunas especies son capaces de modificarse o transformarse, y que algunos tipos pueden fundirse*»⁹⁷. Efectivamente, la experiencia empírica muestra la falsedad de la fijeza absoluta y pone la verdad de parte del trasformismo, pero sin olvidar, como nos hace ver la misma experiencia, los límites en los que éste opera. Así lo expresa Arintero: «un solo hecho de fusión de tipos, o de mutación de especies, nos autoriza para sostener que hay *algunas especies mudables y algunos tipos específicos fusibles*, y para desmentir la absoluta inmutabilidad e infusibilidad de las especies. Ahora bien, esas palabras, alguno, algunos son puramente relativas, pueden abarcar más o menos; y para ser del todo ciertas no deben suponer más de lo que permiten los hechos con que se comprueban. (...) De donde se sigue que la verdad está de parte del trasformismo, y no de sus adversarios. Mas ese sistema, en tanto es legítimo, en cuanto se atiene a las palabras *alguno, algunos*, en cuanto se mantiene en los límites de lo relativo; y en tanto es cierto en todo, en cuanto se atiene exclusivamente a los hechos. Si generaliza, si da a los hechos más extensión de la que realmente tienen, entonces se expondrá a incurrir en muchos yerros.

»Nosotros pues, nos contentamos con mantener la verdad de un trasformismo puramente relativo, y éste, tal cuál los hechos lo permitan o establezcan; si damos un paso más, procederemos sólo por conjeturas, siendo los primeros en reconocer lo inseguro del terreno que entonces pisamos; y así estaremos libres de abrazar como verdad lo que al fin pueda resultar un error»⁹⁸.

En resumen, «la plena verdad, (...) no se halla en los extremos cuando cabe el justo medio. Entre la evolución absoluta y la fijeza absoluta, cabe la evolución restringida o relativa, y en ésta debe estar la verdad, puesto que aquellos dos sistemas *contrarios* se destruyen mutuamente, mostrando así que ambos en conjunto, son falsos, no poseyendo sino verdades parciales que pueden y deben armonizarse en un sistema intermedio. Éste, como contradictorio de los dos extremos, es el que lógicamente se deduce de la negación de ellos; pero ninguno de estos dos, por lo mismo que son contrarios y no contradictorios, puede deducirse, como se intenta de la simple negación del otro»⁹⁹.

97. *Ibid.*, p. 520.

98. *Ibid.*, pp. 520-521.

99. CyE., 1 (1901), pp. 96-97.

b) La evolución es teísta y teleológica

Trataremos en este apartado de los fundamentos de las cosas y en particular de los vivientes; de la razón del existir de las formas materiales, y en consecuencia del origen mismo de la evolución. Nos adentramos por tanto, en un ámbito del conocimiento, que corresponde a la ciencia metafísica. Queda fuera, por tanto, del campo propio de la ciencia experimental. En este ámbito del conocer el padre Arintero sigue en todo su peculiar versión de la metafísica de Tomás de Aquino. No muestra reparo alguno en la certeza de la doctrina ontológica tomista, a diferencia de las opiniones sobre temas de ciencia natural.

La evolución de la materia y, en consecuencia, de los seres vivos en cuanto materiales o lo que es lo mismo la evolución de las especies, entendido este término en el sentido que es utilizado por las ciencias naturales, implica cambio, movimiento, el pasar de la potencia al acto. «Los seres variables, compuestos de *acto* y *potencia*, que cambian o pueden cambiar, no tienen un ser propio, sino participado, no son el *mismo ser*, sino una participación del ser; no existen por sí mismos, no tienen en sí su razón de ser, la tienen en otro, en el único ser necesario, que es *ipsum esse*¹⁰⁰; en una palabra, existen, porque el Ser Absoluto les comunicó ese modo de ser que tienen. (...) Luego, el mundo no es necesario, (...) existe porque ése ser mutable que tiene, lo recibió del inmutable Ser necesario»¹⁰¹.

La mutabilidad como específico que es de la evolución, implica contingencia, posibilidad de ser o de no ser. Lo que compete a aquello que de suyo es mutable —el mundo— es «solo la posibilidad, su existencia posible; luego de suyo es indiferente para ser o no ser, o como se dice, es contingente y no necesario; luego para ser realmente, requiere por fuerza, la intervención del Ser necesario (...) que lo saque de esa indiferencia y lo determine al ser con preferencia al no ser y lo haga pasar de la pura potencia al acto; porque cierto que jamás pasaría por sí mismo de posible a real, (...) por no tener en sí razón de ser, sino solo de la posibilidad del ser. (...) De la existencia de los seres no necesarios, esa determinación de lo contingente o indiferente a la efectiva realidad¹⁰², esa comunicación de la *existencia real a lo puramente posible*, es lo que llamamos *creación*»¹⁰³.

100. Nota pie de página del autor: (...) *perfectum ens in acto*. S. Tomás, *In metaph.* 1. I. Lec. 8.

101. CyE., 1 (1901), p. 509.

102. Nota pie de página del autor: «La indiferencia para ser o no ser, no implica que los seres contingentes deban tener en otro la *razón de no ser*, como tienen la de *ser*: aquella la tienen por sí mismo, ya que de suyo solo son puramente *posibles*, y lo puramente *posible*, es *no ser real*. Conforme con esto dice Sto. Tomás (*Qs. dis. De Pot.* q. 3, a. 14, ad 7 in cont.): «Si ipsa (res) sibi relinqueretur, *nihil esset*; esse vero solum *ab alio habet*, quod enim est natum alicui inesse ex seipso, naturaliter prius com-

La evolución reclama un principio: paso de lo puramente posible a la existencia real. Este acto que hemos llamado creador tiene su origen en alguien que es por sí mismo y no por otro, de otro modo entraríamos en un proceso de causas al infinito que no es posible. El acto creador exige una causa primera, libre de toda potencia, Acto puro, plenitud de Ser, sin mezcla alguna de no ser o de poder ser. «La evolución es un fenómeno como cualquier otro; y como tal, debe explicarse por un antecedente, es decir por una causa distinta del mismo fenómeno. Con gran razón dice Naville al terminar su *Physique moderne*: “evolución expresa una ley de sucesión de fenómenos, la creación afirma una causa. Admitir que la ley reemplace a la causa, es un error metafísico. La teoría de la evolución no solamente no puede reemplazar la doctrina de la creación, sino que, lejos de contradecirla, le presta finísimo apoyo. Puesto que pone el pensamiento en presencia de un punto de partida, el cual reclama una causa distinta de los antecedentes sometidos a la misma evolución”. Es decir, una causa trascendental, exterior y superior a la serie de causas naturales. (...)

»Todo lo que evoluciona cambia; y todo lo que cambia, empieza de algún modo, puesto que todo cambio es una suerte de comienzo, en que aparece algo que antes no era; ahora bien, “todo lo que de cualquier manera empieza, toda cosa que aparece, tiene a otra cosa por causa” Esto es el mismo principio de causalidad, en su expresión más estricta: luego la evolución, que es siempre “un comienzo”, requiere siempre una causa exterior. Y si la evolución se refiere a la totalidad del Cosmos, esa causa exterior forzosamente debe ser *trascendental*»¹⁰⁴.

Pero la evolución se nos presenta como espontánea, sin la evidencia, ni la inmediatez de causas que den razón de su proceder o de su finalidad. Si esta cuestión se plantea en términos exclusivamente materialistas se corre el riesgo, como sucede con los evolucionistas extremos, de plantear la evolución en un sentido absoluto. Para estos la evolución es espontánea, autónoma, carente de finalidad, ciega, dotándola de un poder exagerado y desmedido para explicar la realidad cambiante. Es la conclusión a la que llegan las doctrinas ateas, fundando la multiplicidad de lo existente en una todopoderosa evolución inmanente a la materia que su ateísmo exige sea eterna. Arintero salva estos riesgos absolutistas de la teoría evolutiva, y en perfecta coherencia con su pensar, la dota de finalidad. La idea arinteriana de evolución es inmanente, pero no ciega, dotada de ley, dada en el

petit ei, eo quod non est ei natum inesse nisi ab alio». (Si la criatura fuera dejada a sí misma, *nada sería*, tiene el ser sólo porque *lo tiene por otro*, lo que uno tiene por sí mismo por naturaleza le compete, y es previo a lo que tiene sólo porque le es dado de otro)»

103. CyE., 1 (1901), pp. 510-511.

104. CyE., 2 (1901), pp. 516-117.

acto creador y en consecuencia perteneciente a la naturaleza misma de las cosas, que dirige y ordena. En definitiva, posee razón teleológica. Así lo explica el propio autor: «los seres evolucionan como espontáneamente, porque de esa plenitud del ser, de esa causa de las causas, recibieron, con su ser participado, la propia causalidad, y esa virtud evolutiva, ese impulso teleológico, inmanente, que los lleva a la perfección prefijada; y es porque la misma causa primera les conserva la virtud, y con aquel poder soberano influjo continuo, ordinario, pero trascendental, los reduce de la potencia al acto promovéndolos y ayudándoles a obrar y a evolucionar»¹⁰⁵.

Por los párrafos anteriores vemos que la evolución de las especies relativa o restringida, teleológica reclama la creación, ya que por ser la evolución un fenómeno reclama un antecedente y en consecuencia una causa primera. El Ser subsistente que evite el absurdo de una cadena infinita de causas. Y es por tanto, principio también de la evolución como mecanismo al servicio de la plenitud de lo creado, –evolución teísta–.

La naturaleza dinámica de la evolución, junto a la exigencia de un origen o comienzo sobre el cual se desarrolla el fenómeno evolutivo, el «primero de todos los fenómenos»¹⁰⁶, sirven al padre Arinterro como prueba de la finitud y caducidad de la materia. «Del *primero* de todos los fenómenos, sería absurdo buscar esa causa determinante en otro fenómeno precedente; así, el puro determinismo científico nos pone en contacto con una Causa trascendental, con la Causa de las causas, en una palabra, con el Creador.

»El mismo santo Tomás advirtió ya¹⁰⁷ cuán imponente y eficaz sería esta demostración, fundada en el comienzo real del mundo; “porque si, aún siendo éste eterno, necesitaría de un primer Principio, mucho más lo necesitará careciendo de perpetuidad, o sea teniendo comienzo”.

»Pues bien; esta prueba palpable de que el mundo no es eterno sino que realmente comenzó en un momento dado, nos la ofrece ya la doctrina evolucionista.

»Por de pronto, la evolución sustituye la *posibilidad* del concepto *estático* del mundo –por la *realidad* del concepto *dinámico*, el cual entraña necesariamente la sucesión, las fases, el tiempo y el número, y, por tanto, el *comienzo*, ya que no cabe un *tiempo eterno* ni un *número infinito* en

105. *Ibid.*, p. 518.

106. *Ibid.*, p. 512.

107. Nota pie de página del autor: «Haec enim via probandi primum principium esse (*In Phys. C. 8, lec.1*), *est efficacissima, cui resistere nemo potest*. Si enim mundo et motu existente sempiterno, necesse est ponere unum primum principium, multo magis sempiternitate eorum sublata». (Así pues, esta vía para demostrar la existencia del primer principio *es efícaçísima, a la cual nadie puede resistirse*. Pues si el mundo y el movimiento eternamente existieron, es necesario admitir un primer principio, mucho más eliminada la eternidad de éstos).

acto, pues estos son –y por tales los tienen los buenos filósofos (...)– conceptos contradictorios. En efecto, el tiempo implica sucesión y mudanza, y la eternidad supone sempiternidad o simultaneidad inmutable (...); el número implica colección de partes finitas o de unidades, y el infinito, excluyendo toda suerte de límites, es incompatible con los que necesariamente resultan en esa colección; el número es una (*cualidad*) medida por la unidad; el infinito excluye toda medida, es inmensurable (...). Así es como todas las suposiciones de un tiempo eterno o de un número infinito en acto, llevan lógicamente a consecuencias absurdas, que denuncian lo absurdo de tales hipótesis»¹⁰⁸.

Cambio, tiempo, número, medida, todo ello equivale necesariamente a finitud. Por ello «“evolución y eternidad, como dice Bettex¹⁰⁹, son ideas contradictorias”. La evolución, en efecto, es, según Spencer¹¹⁰, “un cambio de lo homogéneo a lo heterogéneo, pasando por una serie de fases de integraciones y diferenciaciones”, las cuales, como demuestra A. Lalande¹¹¹, se van complicando cada vez más con “disoluciones”, hasta llegar a la completa destrucción o disipación final. En otros términos: toda evolución natural, sea cuál fuere, entraña una serie de fases, más o menos determinadas, de progreso, hasta llegar al apogeo y a la declinación, para después descender rápidamente por otras de degeneración y disolución, hasta dar en el término fatal definido, en que ésta última es completa. Así, pues, *todo lo que evoluciona, acaba*»¹¹².

Puesto que Arintero fundamenta la evolución cósmica en el principio de conservación de la materia y de la energía, y si la evolución orgánica es una de sus consecuencias, entonces también para ella es válido este principio. Principio se completa con otro, que postula una dirección para todo cambio hacia la consecución de un estado estacionario de equilibrio y, por tanto, de no cambio. Así lo explica Arintero «La Ley de la conservación de la energía escribe finalmente Kirwan (*Comment peut finir l'univers*, 1899, p. 5), queda complementada con la de la marcha de la misma energía hacia un estado determinado, hacia un estado límite y de equilibrio estable y final... De estas leyes resulta que el universo no se mueve en un ciclo eterno. Experimenta una evolución que tuvo un comienzo, recorre o recorrería un periodo de plenitud o de madurez, al que seguirá el de declinación, y finalmente un estado último, comparable con la muerte. Esta verdad se halla por otra parte, directamente demostrada por la observación»¹¹³.

108. CyE., 1 (1901), pp. 512-513.

109. Pie de página del autor: *La Religión et las Sciences*, p. 237.

110. Pie de página del autor: *Primeros principios*, cap. XII y sigs.

111. Pie de página del autor: *Dissolution opposée à l'Evolution*, 1899, en 8º, 492 págs.

112. CyE., 2 (1901), p. 20.

113. CyE., 2 (1901), p. 24.

«Comprobado por todos los grandes maestros de la termodinámica, y admitido, en fin, por todos los sabios, que la tienen por tan cierto como el principio de conservación de la energía; consiste en la llamada *orientación* o *degradación* de la misma energía¹¹⁴ de Clausius y Carnot.

»Según este nuevo principio de la “degradación y orientación”, el mundo recorre ciertas fases, en un sentido determinado, tendiendo fatalmente a un estado final de reposo, en el que cesará todo fenómeno, y que será el *término natural* y como la *muerte del mundo* (...). Está, pues, en virtud de ese principio, palpablemente demostrado que *el mundo debe acabar dentro de un tiempo preciso*, muy largo sin duda alguna y muy difícil de calcular, pero en sí determinado y definido (...).

»Según esa ley natural, el mundo debe terminar necesariamente al cabo de un tiempo dado. “Hay, escribe el mismo Clausius, una consecuencia importante que subsiste siempre, y es que se ha encontrado una *ley natural*, que permite deducir con certeza que el universo *no tiene un curso circular*, sino que las modificaciones se verifican en un sentido determinado y tienden así a un estado límite”¹¹⁵.

Resumiendo, la evolución de las especies es, según la idea aritmetiana del fenómeno, una consecuencia más de la evolución cósmica o inorgánica. Sus fundamentos se encuentran en los principios de conservación de la materia y de conservación, orientación y degradación de la energía. Principios que otorgan al fenómeno evolutivo una dirección y un carácter irreversible; con un recorrido de inicio, de desarrollo, de plenitud, de declive y finalmente de muerte. Estas leyes pertenecen a la misma naturaleza de las cosas, a lo que de inmutable tienen en cuanto creadas. Por tanto, son leyes inmutables, que dirigen las mutaciones o cambios de lo que de acci-

114. A pie de página el autor cita a Lalande (*La dissolution*, p. 48), reconoce que las conclusiones de Clausius «han sido verificadas experimentalmente por todos los físicos contemporáneos que estudiaron la termodinámica». Luego formula las siguientes proposiciones, que demuestra largamente (p. 49-71): «I. Hay un sentido natural en el cual se dirigen espontáneamente los fenómenos físicos. II. Éste no puede invertirse en un punto, sin que natural o artificialmente, se realice en otro punto una transformación, por lo menos, equivalente en el sentido natural. III. Este sentido natural es el que disminuye las diferencias perceptibles, y en particular, las desigualdades existentes en la repartición de las energías con respecto a las masas».

«Junto con el principio de conservación de la energía, hay que admitir, añade Brunhes (*Le éolut. Et le principe de Carnot*, en la *Revue de Metaphysique*, Enero, 97) el de *degradación*. La física nos muestra que el mundo marcha en un sentido, la principal razón que impedía reconocer esta verdad, era la ciega confianza que había en un mecanicismo universal... *Hoy esta marcha en un sentido, nadie la pone en duda*. Los mismos defensores del mecanicismo tratan de compaginarlo con el concepto de un mundo que *se gasta*... En vano se imaginan hipótesis para eludir la degradación de la energía... la hipótesis de la reconcentración de la energía es ya insostenible...».

115. CyE., 2 (1901), pp. 23-25.

dental tienen las criaturas sin poder tocar lo que de sustancial tienen. Así la evolución se constituye en el conjunto de principios, algunos conocidos por el hombre, impresos por Dios en la materia y en los principios de la vida que permiten el despliegue del poder creador en el tiempo.

El límite entre lo esencial u ontológico y lo accidental, es el que marca el límite irreductible de la evolución de las especies, que Arintero sitúa aproximadamente en las clases zoológicas, concluyendo en una evolución teísta, teleológica y relativa o restringida.

LA EVOLUCIÓN Y EL ORIGEN DEL HOMBRE

El análisis que nuestro autor hace del origen del hombre y de su encajamiento dentro de las leyes que rigen el proceso evolutivo, una parte estimable de él quedó sin publicar, y la parte publicada se reduce a extraer unos párrafos, omitiendo otros, de la totalidad de lo no publicado. Resulta interesante, al comparar los textos, comprobar la actitud y extremada prudencia que usaba nuestro autor a la hora de seleccionar aquello que podía publicar de lo que no parecía prudente hacerlo. Por ser éste, como él mismo lo calificaba tema muy delicado y peligroso¹¹⁶.

Lo publicado se reduce, si exceptuamos otras referencias puntuales, al resumen que hace del tomo 8^a *La evolución y el origen del hombre* en el final de la *Introducción* a su obra *La evolución y la filosofía cristiana*¹¹⁷. Y en el capítulo IV titulado *Concordia real*, párrafo IX que titula *Relato jehovista.—Recapitulación. Nuevas explicaciones sobre el desarrollo vegetal y sobre la formación de los animales y de Adam y Eva* de su obra *El Hexámeron y la ciencia moderna*¹¹⁸. Ambas publicaciones, las extrae Arintero en su totalidad del manuscrito que tenía preparado para el citado tomo 8.

Lo inédito por su parte, se encuentra en dos sitios. El primero es el tomo 2^o, capítulo 3^o, artículo 4^o titulado *La evolución y el problema antropológico*, se trata de 38 cuartillas escritas a máquina. El segundo es el mencionado tomo 8^o, que consta de 145 cuartillas escritas a mano por una cara con letra pequeña y abigarrada. El contenido en ambos sitios es similar; las ideas de fondo se repiten, aunque se desarrollan y argumentan con más detenimiento en el tomo 8^o. En cambio, en el tomo 2^o artículo 4^o se detiene en explicar la evolución sobrenatural¹¹⁹, aspecto de su pensamiento

116. Cfr. EH8., p. 11.

117. Cfr. EFL., pp. 188-191.

118. Cfr. HCM., pp. 178-212.

119. La evolución sobrenatural queda fuera del campo de la evolución biológica y, por lo tanto, no es objeto de estudio en este trabajo. (Cfr. F. REQUENA, *Espiritua-*

que pasa desapercibido en el tomo 8º. Por lo cual, se entiende que nuestro análisis sobre la evolución y el origen del hombre según Arintero se detenga principalmente en el último tomo de *La evolución y la filosofía cristiana*. Ello no quita para que comencemos este capítulo analizando su pensamiento ciñéndonos sólo a lo publicado.

4. LA EVOLUCIÓN Y EL ORIGEN DEL HOMBRE EN LA OBRA PUBLICADA DE GONZÁLEZ ARINTERO

Para Arintero, como ya hemos visto, la evolución, como sinónimo de cambio, implica necesariamente finitud, esto es comienzo y término. «Término» puede entenderse en dos sentidos. Por un lado, en un sentido absoluto, significa la destrucción total del mundo actual. Por otro lado, y en un sentido relativo, significa una culminación parcial de una realidad. En este último sentido, el «término» requiere una intervención divina, y significa propiamente la creación desarrollada en el tiempo, como por etapas. «Cuando un principio vital ha dado todas las manifestaciones posibles; cuando el orden natural clama por otra suerte de manifestaciones distintas, por la revelación de otra vida diversa, entonces ese principio vital no da origen a otro diferente, sino que interviene el Creador para crear o producir de por sí una nueva vida, y encarnarla en un germen que resultará esencialmente distinto de los precedentes, y que dará principio a la evolución de una nueva serie de especies orgánicas, las cuales constituirán todas, otra especie metafísica. Esta especie no se deriva, pues, por evolución o transformación espontánea de las precedentes, sino que reclama una intervención inmediata del Creador»¹²⁰. Por tanto, Dios actúa, va creando en el tiempo, contando con lo ya preexistente, nuevas especies ontológicas con su propia ley evolutiva, que ocasionará el despliegue posterior de nuevas especies orgánicas, las que correspondan en cada caso a la nueva especie metafísica creada.

Esta intervención de Dios, al tomar organismos preexistentes para crear nuevas especies metafísicas, es la causa, según nuestro autor, de los parentescos orgánicos que la ciencia detecta, entre especies con distinto principio vital. La acción divina «nos da la clave de muchos enigmas, nos explica esas analogías más o menos remotas entre series inconexas; porque si no media verdadero *parentesco*, que podemos llamar, *vital*, verdadera comunidad de procedencia en cuanto a la vida; media cierta comunidad de origen material, cierto *parentesco* que llamaremos *orgánico*»¹²¹.

lidad en la España de los años veinte. Juan G. Arintero y la revista «Vida sobrenatural»).

120. EFL., pp. 174-175.

121. *Ibid.*, p. 176.

Este entramado entre evolución orgánica e intervención divina es el presupuesto básico en la evolución teísta que postula nuestro autor. Dios, al producir «un nuevo principio vital y prepararles un organismo adecuado, no prescinde de las causas segundas en nada de lo que naturalmente pueda contribuir a esa obra; y esas causas, si no pueden intervenir en la producción de ese principio vital, por ser simplicísimo, pueden preparar de algún modo el organismo. Así que, al producir Dios ese organismo adecuado, no lo toma directamente del lodo, de los elementos minerales sin ninguna preparación; pues Dios, que todo lo hace con admirable sabiduría y economía, teniendo materia bien dispuesta, no se concibe que prescinda de ella y tome la más desproporcionada para la obra que medita. La materia para ese organismo la toma Dios, en una palabra, de los organismos preexistentes, más semejantes al nuevo, y se reduce por su parte a disponerla suficientemente para que resulte adecuada al principio vital. Esta adaptación no podía ser obra de las vidas ya existentes, porque cuantas modificaciones produjeran, serían en perfecta adaptación consigo mismas, y por lo tanto, en desproporción con otra vida diversa. Pero la obra de Dios pudo reducirse a modificar ligeramente un germen preexistente, y que apenas diferiría en nada de los de la especie que trataba de producir, e imprimirle otra tendencia, otra evolución distinta»¹²².

Desde el punto de vista material y desde la perspectiva de la ciencia empírica, la propuesta que hace el padre Arintero es de gran alcance, puesto que presenta un evolucionismo teleológico de la materia de extraordinaria amplitud, que no es contradictorio con un origen único o con un principio primero material de toda la diversidad existente. Nos parece que el pensamiento arinteriano en este aspecto no difiere esencialmente del pensamiento de otros autores contemporáneos suyos, por ejemplo Mivart, Zahm y Leroy a los que en cambio, él califica de peligrosos por exagerados, especialmente en lo referente a la evolución en el hombre.

Respecto de Mivart¹²³, Arintero afirma: «distinguido teólogo católico y eminente naturalista, (...) ilustre apologista, (...) uno de los primeros y mejores defensores de la evolución, (...) incurrió ciertamente, en lo relativo al hombre, en exageraciones peligrosas. (...) Reconoce y defiende con energía la creación del alma racional, cree y sostiene que el cuerpo humano no es obra inmediata de Dios, según enseña la tradición unánime, en

122. *Ibid.*, p. 175.

123. Cuenta Arintero de G. Mivart que sus obras fueron denunciadas a la Inquisición romana. En ese tiempo Pío IX decretó un *motu proprio* para condecorarlo con las insignias de doctor. Mas las denuncias siguieron y examinada su obra, algo debió aparecer censurable que le valió ser puesta en el *Índice*. No especifica nuestro autor, por no conocerlos, los motivos de tal condena. (Cfr. *Ibid.*, p. 160).

conformidad con el texto clarísimo de la Escritura; sino que es del todo obra de la evolución»¹²⁴.

La propuesta anterior, peligrosa según Arintero, nos parece en cambio, que no difiere en nada de sus planteamientos sobre la materia preexistente. Pero según Arintero esta propuesta no es aplicable al hombre, porque entra en contradicción con el texto bíblico. «Manus tuae fecerunt *me* et plasmaverunt *me* totum»¹²⁵. Pero de este modo, no solamente son formados por Dios todos los hombres, sino también todos los animales y todas las cosas. Y entonces ¿qué significan esas palabras tan terminantes y tan reiteradas del Génesis que atribuye a la formación de Adán a la acción exclusiva de Dios, que lo hace a imagen suya, –así como el mismo Adán tendrá hijos a su imagen– mientras que de los animales se reserva a las causas segundas, encargadas de producirlos en su forma específica? Por algo toda la tradición cristiana reconoció en la formación del primer hombre una intervención especialísima del Creador»¹²⁶. En consecuencia el dominico busca una solución que le resulte perfectamente ortodoxa y segura y cree encontrarla en la modificación a la teoría de Mivart que hace el cardenal González¹²⁷. La «modificación consiste en hacer intervenir la evolución más bien como causa material que como eficiente. Dios hizo de por sí, inmediatamente, el cuerpo humano, a la vez que creó el alma; con esto quedan a salvo el sentido literal del texto bíblico y la interpretación tradicional. Pero la materia de ese cuerpo no la tomó inmediatamente del lodo sin organizar; la tomó del lodo ya organizado y preparado mediante la obra de la evolución. Tomó esa materia de un organismo, el más parecido al que trataba de formar, y por Sí mismo la modificó e hizo de ella un cuerpo verdaderamente humano»¹²⁸.

Esta es la postura que Arintero hace suya; Dios es causa eficiente y la evolución es causa material del cuerpo humano. La ausencia de exclusividad en la causalidad del cuerpo humano respecto de su evolución, salva al género humano de ser llamado hijo del mono. Y esto no es posible obviarlo en la teoría de Mivart ya que «en este caso, el primer hombre podría llamarse con todo rigor hijo del antropeideo»¹²⁹, de donde provino su organismo; pues lo sería con tanta propiedad como cualquier hombre lo es de

124. *Ibid.*, p. 159.

125. Job 10, 8.

126. HCM., p. 193.

127. GONZÁLEZ, Z., *La Biblia y la ciencia*, pp. 547-550.

128. EFI., pp. 160-161. Cfr. HCM., pp. 197-198

129. Se denominan antropeideos a los animales que por sus caracteres morfológicos externos se asemejan al hombre. Se aplica especialmente a los monos antropomorfos; por ejemplo a los monos catirinos, que se caracterizan por no tener cola (chimpancé, gorila, orangután etc.).

sus padres»¹³⁰. La causa eficiente, la misma acción divina, que actúa sobre una materia, la más adecuada, y que es en consecuencia constituida como causa material, serían el origen del cuerpo humano. Llegados a este punto, tendríamos que concluir que no sería incompatible con asignar la causa material a alguna de las especies del genero antropoideo, por ser, en cuanto a su morfología el más semejante al genero humano. Actuando así, con un máximo de economía, que es lo propio de la acción divina, Dios es propiamente la causa eficiente del organismo racional.

El razonamiento anterior, por el que se está admitiendo una posible continuidad por generación, un cierto parentesco entre el simio y el organismo hombre, o aún la consideración del cuerpo humano como efecto de la evolución de algún antropoideo, no sería admitido por el padre Arinterero. En el resumen que presenta del libro 8º *La evolución y el origen del hombre*, en la *Introducción* de su obra *La evolución y la filosofía cristiana*, lo explica así: «hacemos ver que el hombre, estudiado en su conjunto y no únicamente en su organismo, es tan diferente de los demás y tan superior a ellos, que requiere por necesidad ser colocado (...) con todo rigor metafísico no sólo como especie distinta sino también como *género*, el *racional*, constituido de una especie única. Por eso reclama, con más razón aún que las demás especies, una intervención especialísima del Creador, no sólo para la creación del alma inmortal, sino también para la formación o preparación inmediata del mismo cuerpo. Éste no podría ser de ningún modo producto de la evolución de otros organismos, porque esa evolución o preparación sería obra de otro principio vital muy distinto e inferior, el cual no podría modificar el organismo, sino con relación a sí propio; y mientras mejor se le amoldara, tanto más inhábil y desproporcionado lo sería para otra alma tan elevada y tan diversa. Por eso vemos que el desarrollo de los antropoideos es tan divergente con respecto al de los hombres; la perfección del organismo de aquellos no consiste en acercarse al humano, sino al revés, mientras más se van desarrollando y perfeccionando, tanto más van difiriendo de nuestro organismo. Por otra parte, es sabido que el desarrollo cerebral es inverso, y que los antropoideos y el hombre están especializados de distinto modo y no pueden, por tanto, ser producto de una serie de evolución»¹³¹.

Por la grandeza del hombre, según dice, ningún principio vital por ser inferior será capaz de proporcionar un organismo adecuado para recibir «alma tan elevada y tan diversa». Esto nos lleva a concluir que ninguna materia preexistente es válida para ser organismo del hombre. En definitiva, el planteamiento arinteriano exige de Dios respecto al hombre no solo la acción creadora que proporcione a cada hombre su alma racional sino

130. EFI., p. 162.

131. *Ibid.*, pp. 188-189.

también aquella que haga idónea una materia preexistente, más adecuada, ya que por evolución espontánea nunca podría llegar a serlo, en razón de la inmensa distancia que media entre el alma racional y la materia de cualquier animal.

«Y aún dado que el cuerpo humano pudiera en absoluto ser producido de esa manera, lo cierto es que en realidad no lo ha sido, que faltan rigurosamente los términos de transición, y que, por confesión de los transformistas más fogosos y sistemáticos, el hombre forma una isla incomunicada, está separado de los animales por todo un abismo, y se ha perdido ya toda esperanza de hallar el lazo que debiera unirla con ellos»¹³². La falta de eslabones paleontológicos es un argumento muy débil. En su época, la ciencia contaba con vestigios fósiles muy dispersos, y sus presupuestos interpretativos eran muy problemáticos. Parece por tanto, muy aventurado sostener el aislamiento del hombre respecto al resto de especies, y en consecuencia su origen divino, por la presencia de lagunas paleontológicas. Cualquier nuevo hallazgo puede poner en peligro tal planteamiento. Y se trata de un peligro por otra parte lógico, y que es inherente a toda visión concordista. Por otro lado esta forma de argumentar recuerda al famoso *dios de los agujeros*, recurso fácil para rellenar la ignorancia científica. Paradójicamente cae Arintero en lo mismo que critica en sus contemporáneos, que abusan de la acción divina para explicar el origen de las cosas¹³³.

La dignidad del organismo humano por lo que va a contener, el alma racional, exige, según Arintero, el concurso inmediato de Dios, en conformidad con la Tradición y la Sagrada Escritura. La sola naturaleza no es suficiente¹³⁴. Y ¿de qué lo hizo Dios?, se sigue preguntando nuestro autor, y la respuesta: «en esto el campo está del todo libre a la discusión humana. La causa eficiente es el mismo Dios. (...) Pero la materia de ese organismo pudo ser cualquiera a propósito; y la razón nos induce a pensar que Dios tomó la materia más adecuada o mejor preparada: que no tomo directamente el lodo sin ninguna preparación, sino un lodo o limo espe-

132. *Ibid.*, p. 189. Dice en otro texto «Decimos que la razón se resiste a suponer que el primer hombre fue hijo de un antropeideo, o, lo que es lo mismo, recibió de él un organismo apto para ser informado por el alma. En efecto, lo más que podía hacer la evolución de las bestias, dirigida por un alma irracional, era desarrollar sus organismos hasta amoldarlos perfectísimamente con esa alma, a fin de que ésta, mediante ellos, manifestara toda su virtualidad; pero, como *nihil agit ultra suam speciem*, esa alma nunca podría preparar un organismo apto para las exigencia de otra, tan superior y tan radicalmente diversa como la humana, y mientras más se amoldara a sí misma, tanto más inhábil lo hacía para aquella» (HCM., pp. 194-195). Este argumento da también pie a nuestro autor para subrayar el desarrollo divergente entre los monos y el hombre.

133. Cfr. HANBY, M., «Creation Without Creationism: Toward a Theological Critique of Darwinism», *Communio. International Catholic Review*, 30 (2003), p.589.

134. Cfr. EFL., p. 189.

cial, preparado, organizado»¹³⁵. Si el campo de la posible naturaleza de la materia preexistente está totalmente abierto, si esta materia no es algo informe sino algo adecuado y bien preparado, por ser semejante o al menos lo menos divergente posible, ¿por qué entonces, desechar a los antropoides? Si en cuanto a su materialidad parece lo más adecuado o lo menos divergente que la naturaleza nos ofrece, ¿por qué no partir de lo que más se parece?

El mono no posee dignidad suficiente, es la respuesta, muy extendida en el cambio de siglo y sobre todo en el entorno eclesiástico de la época; respuesta, por otra parte, rebatida implícitamente por el propio padre Arintero al hacer suya la hipótesis del cardenal Zeferino González que dice: «Siendo el mismo Dios quien formó el organismo del mismo hombre, no cabe mayor dignidad; pues la materia de que lo formó no compromete en nada la nobleza de la formación, así como tampoco la nobleza de nuestro organismo»¹³⁶.

En consecuencia, la dignidad del hombre estriba en ser criatura de Dios y es la intervención divina en su origen lo que le da esta altísima dignidad, que en nada queda comprometida por la naturaleza de la materia preexistente de la que parte. Incluso al contrario, podríamos decir: cuanto más indigna fuera esta, con más claridad se vería el infinito poder del Creador. Aunque puestos en la órbita de los parámetros de la teoría arinteriana habría que decir que Dios cuenta con la acción de las causas segundas y, por lo tanto, su consecuencia: la materia mejor preparada, para terminar de completarla y así disponerla a recibir el alma, que conducirá en la formación del ser racional.

No responde Arintero en sus textos publicados a la pregunta anterior: ¿por qué entonces desechar a los antropoides? cuando parece que toda su argumentación intenta abocarnos a tomarlos como lo preexistente más idóneo. Y no lo hace sencillamente, porque suspende el juicio, en un ejercicio de prudencia frente a sus contemporáneos. Para encontrar la respuesta a tal pregunta, tendremos que irnos a sus escritos inéditos como más adelante veremos.

Para concluir este apartado hacemos notar, y es una consecuencia más de lo anteriormente dicho, una cierta ambigüedad, sin llegar a ser una contradicción en la postura arinteriana. El autor no adopta una posición clara respecto al origen del hombre en su obra publicada. Se mueve en un plano excesivamente general, muy amplio y, en consecuencia, poco comprometido. Se ve que en su redacción última, para ser publicados, pesó y no poco, lo comprometido y escandaloso que hubiera sido la afirmación por parte de un clérigo de la existencia de cierto parentesco entre el hom-

135. *Ibidem*. Cfr. HCM., pp. 197-198.

136. *Ibid.*, p. 190.

bre y el mono, que era lo que él realmente pensaba, como tendremos ocasión de demostrarlo en los siguientes apartados.

5. LA EVOLUCIÓN Y EL ORIGEN DEL HOMBRE EN LA OBRA INÉDITA DE GONZÁLEZ ARINTERO

Comienza aquí la parte central de este trabajo y a nuestro parecer la más interesante: las tesis que en torno al origen del hombre mantenía Arintero. En el desarrollo que hace, parte de una antropología escolástica, donde el hombre es definido como animal racional, constituido por la unidad sustancial de cuerpo y alma espiritual, esta última creada inmediatamente por Dios. Este punto unido a la subordinación de la mujer al varón marcan el papel que otorga al ser humano en la *maquinaria* evolutiva

5.1. LA EVOLUCIÓN ORGÁNICA Y EL ORIGEN DEL HOMBRE

El salto ontológico que supone la aparición del hombre, y que lo hace distinto y muy superior respecto a los animales, no sólo radica en la posesión de un alma racional, sino que también exige, en razón de la unidad sustancial, ciertas peculiaridades ontológicas en su cuerpo. Estas exigencias ontológicas que plantea Arintero y que se fundan en la unidad sustancial de alma y cuerpo, tiene como consecuencia, entre otras, que nunca el cuerpo del hombre puede ser el resultado exclusivo, espontáneo y natural de la evolución, ya que ésta sólo actúa en lo accidental de las cosas, y dentro de estos límites infranqueables es donde se mueve. No puede nunca, en consecuencia, ser origen, de cambios esenciales u ontológicos que son los que median entre el cuerpo del hombre y del animal. Sólo Dios es autor de esencias, porque solo Él es capaz que sea lo que ante no era de ninguna manera. En efecto, y siguiendo el pensamiento del dominico, solo Dios es autor de todo aquello que hace al cuerpo del hombre esencialmente distinto del de los animales, e idóneo para, en unidad con el alma racional, constituir al hombre.

5.2. EL HOMBRE A *PRIORI* NO PROCEDE DEL MONO¹³⁷

El título que abre este apartado, es una idea repetida varias veces por Arintero, y es, como podrá comprenderse, una consecuencia inmediata

137. Cfr. HCM., pp. 192-195

de otorgar al cuerpo del hombre un estatuto ontológico propio y exclusivo. Así lo expresa nuestro autor: «El alma, como sustancia espiritual e inmortal, como imagen que es de la misma divinidad, tuvo que ser producida por la misma divinidad, y producida no de elementos preexistentes que no existen, sino por creación de la nada. Y el cuerpo compuesto de elementos preexistentes de la tierra, y aunque todo él muestra pertenecer a la tierra, como debe estar perfectamente acomodado al alma, como a su formación debe presidir el mismo fin, el mismo plan que presidió a la de ella, tuvo que ser hecho, ordenado y dispuesto por el mismo Hacedor Supremo que la creó a ella. Así pues, si los animales pudieron preparar de alguna manera los elementos, no podrían preparar de ninguna manera, darle la última mano, no podrían disponerlo para el alma racional, no podrían darle otra disposición distinta de la que requiere el de ellos. Por lo tanto nuestro cuerpo, en lo que tiene de humano, en cuanto que es parte esencial de nuestro ser y de alguna manera órgano de la inteligencia, no pudo provenir de la evolución (...), y tuvo que ser obra directa del mismo Dios.

»Esto es lo que nos dice la recta razón *a priori* y esto es lo que confirman *a posteriori* todos los datos de las ciencias naturales. (...) Nuestro organismo está completamente aislado en la naturaleza, que si bien media entre él y el de los monos ciertas analogías, más o menos íntimas, más o menos remotas, con todo (...) está separado de ellos por un abismo, que no sólo no se ha podido rellenar con suficiente número de formas intermedias, sino que no podrá rellenarse nunca, pues por la evolución de los monos lejos de acercarlos al hombre los aleja de él más y más. Esto es decir muy a las claras que nuestro cuerpo no provino, ni aún siquiera puede provenir de la simple evolución espontánea de los monos (...) sino que apareció formado repentinamente y como por encanto, y por lo mismo no como obra de la naturaleza, sino como obra inmediata del mismo Tutor de la naturaleza»¹³⁸.

En este texto, como en otros donde se expresa la imposibilidad de situar el origen del cuerpo humano como resultado de la evolución animal, siempre se está refiriendo a la evolución como elemento exclusivo, como causa única de tal origen. En definitiva, lo que está negando Arinterero es otorgar carácter absoluto a la evolución en su papel sobre el origen del cuerpo humano, porque ve la necesidad de una intervención divina, pero sin tampoco otorgar a ésta un valor absoluto. Recordemos que Arinterero admite la existencia de algo preexistente; el cuerpo humano no sale de la nada. Ese algo preexistente es lo que en términos de la Vulgata se denomina el limo de la tierra, y que nuestro autor utilizará con frecuencia, y que en este trabajo desarrollaremos más adelante.

138. EH8., pp. 70-71.

5.3. PARENTESCO BIOLÓGICO, PARENTESCO ORGÁNICO

El evolucionismo restringido que postula Arintero, tal como hemos visto en el apartado 3 de este trabajo, se limita al cambio en las características accidentales que con el paso del tiempo van procurando un mayor perfeccionamiento y diferenciación. Son estos atributos accidentales los que permiten al naturalista clasificar a los seres vivos por especies que Arintero denomina orgánicas. Pero este origen, por evolución o cambio de las características accidentales, no es suficiente para explicar la gran variedad de vivientes que pueblan la tierra, porque ve también entre muchos de ellos diferencias que no son sólo accidentales, sino esenciales, es decir diferencias que afectan a su ser propio, y en consecuencia, no podrán éstas ser originadas por la simple evolución espontánea, porque «la simple evolución, explica nuestro autor, no basta para darnos cuenta de todas las formas orgánicas. Es del todo inestimable que dentro de la escala animal, caben y existen en realidad no pocas formas que difieren en lo más íntimo de su naturaleza, y que participan [de] diversos grados de vida esencialmente distinta (...). Estas especies verdaderas en sentido metafísico (...) por regla general coinciden con los grupos que en zoología llaman clases. Como tienen una vida esencialmente distinta, todo el organismo aunque de suyo variable, está íntimamente marcado con el sello particular que corresponde a cada vida. Así es imposible que se deriven unos de otros espontáneamente, ni en cuanto a la vida o principio vital ni aún en cuanto al organismo. No en cuanto a la vida, porque es ley general en la naturaleza que cada viviente transmite a sus descendientes una vida esencialmente idéntica a la suya propia. Por tanto, cuando aparece una vida esencialmente distinta de la de todos los seres que entonces existen y que sea de orden más elevado, es absolutamente imposible que su vida haya sido transmitida por ninguno de ellos, es imposible que no venga directamente del Supremo Hacedor. Tampoco en cuanto al organismo, porque debiendo estar amoldado a esa vida nueva, no puede recibir por lo menos esa amoldación de ninguna vida inferior preexistente y tuvo que recibirla del Autor de la suya propia»¹³⁹.

El texto anterior sitúa a Dios en el origen de las especies, como creador directo de los diversos principios de vida y como origen de la idoneidad de los organismos que han de recibirlos. Este modo de actuación divina, unido a la evolución restringida de los caracteres accidentales, completan y dan razón según Arintero de la inmensa variedad de seres vivos en toda su escala clasificatoria. De esa escala que va desde lo más general, los tipos y las clases que son especies ontológicas, marcadas por diferencias esenciales, hasta las menos generales: órdenes, géneros, especies,

139. *Ibid.*, pp. 80-81.

razas, variedades, que son especies orgánicas marcadas por diferencias accidentales, y resultado de la evolución espontánea y natural¹⁴⁰.

Una consecuencia, derivada inmediatamente de lo dicho es la existencia de diversos niveles de parentesco que se crean entre diferentes grupos dependiendo de donde estén situados en la escala. Así, aquellos que comparten una misma especie ontológica, compartirán parentesco biológico y orgánico. En cambio, aquellos que pertenecen a especies ontológicas diferentes no compartirán parentesco biológico por poseer principios vitales distintos, tampoco su parentesco orgánico será pleno por los cambios de origen divino habidos para alcanzar para el organismo ya existente la adecuada idoneidad, aunque sí pudiera existir cierto parentesco orgánico no absoluto, puesto que la materia preexistente de la que proceden pudiera ser la misma. Por tanto, Arintero plantea tres niveles de parentesco que él denomina: biológico, orgánico pleno y orgánico parcial. A este respecto dice lo siguiente: «Toda verdadera especie (...) por estar dotadas de principios vitales cada vez más elevados, tuvieron que recibir en su primera aparición directamente de las manos del Creador, no sólo el principio vital, sino también por lo menos la última preparación del organismo. Por lo tanto, no comunicando en la misma vida y no pudiendo por lo mismo transmitírsela unos a otros no pueden tener el mismo parentesco biológico. Y como tampoco comunican en lo más característico y específico del organismo, ni por lo mismo lo pueden transmitir en su integridad: tampoco pueden tan siquiera tener un parentesco orgánico completo.

»Sin embargo, puede mediar, y creemos que media entre ellos verdadero parentesco orgánico (...), porque si al producir el Creador las nuevas vidas, tuvo que crearlas de alguna manera, puesto que, siendo ellas formas simples, no podían ser hechas de elementos preexistentes; al producirse los organismos, no los creó del todo nuevos, sino que los formó de los elementos que tienen, los cuales ya preexistían, bajo una forma elemental en la tierra y bajo otra forma mucho más adecuada, en los otros organismos ya formados.

»Ahora bien, ¿es conforme con la sabiduría y providencia del Creador, que escogiera para la fábrica de los nuevos organismos precisamente aquellos elementos que se hallaban en peores condiciones? Nosotros creemos que no, pues es providencia ordinaria dejar a la Naturaleza, admirable máquina salida de sus sapientísimas manos, que obre espontáneamente todo lo que esté a su alcance, y no hace Él de por sí más que lo que no puede hacer ella. Nos consta en efecto, que en el orden natural, Dios no hace de por sí lo que se puede hacer buenamente mediante las causas segundas»¹⁴¹.

140. Cfr. HCM., pp. 196-197.

141. EH8., pp. 81-82.

El parentesco entendido en los términos explicados por nuestro autor, significa que cuando entre dos especies distintas sólo media evolución, el parentesco será biológico y plenamente orgánico y las dos especies son ontológicamente la misma aunque orgánicamente distintas. Si media intervención divina, implica cambio de especie ontológica, no existiendo entre ellas ya ningún parentesco biológico ni tampoco parentesco orgánico total, aunque sí es posible un parentesco orgánico parcial, y por lo tanto verdadero parentesco. En definitiva, puede entre especies ontológicamente distintas mediar un parentesco orgánico parcial.

5.4. PARENTESCO HOMBRE–BESTIA

El hombre es animal racional y como animal, piensa Arintero, está sometido a las mismas leyes y teorías a las que están sujetos los animales¹⁴². Esto, viene confirmado por la experiencia, que nos habla de estrechísimas semejanzas orgánicas, fisiológicas etc, tanto que «el hombre se muestra como un mamífero verdadero, con todos los caracteres orgánicos propios y exclusivos de la clase»¹⁴³. Esta afirmación, no nos cabe duda, de publicarse hubiera producido no pequeño escándalo entre sus contemporáneos. Consciente de tal atrevimiento y del posible escándalo, por ser afirmación de un religioso, Arintero intenta atemperar, sin traicionar nunca el real parentesco hombre–bestia, con profusión de sinónimos, en un intento de evitar interpretaciones exageradas de aquellos que ven en la evolución aplicada al hombre un peligro para la fe y el dogma. En este sentido dice lo siguiente: «nuestra verdadera dignidad no puede tolerar que se nos llame hijos de los animales, ni jamás consentirá en reconocerlos por padres. [Pero siendo] justos, [y obrando] conforme a razón, (...) [se] debe tolerar que se nos llame sus sucesores y somos de alguna manera sus descendientes, deberá consentir en reconocerles por nuestros predecesores, y aún de alguna manera por nuestros antepasados remotos, y si esto le repugna demasiado, nunca se debe desdeñar el tenerlos por nuestros precursores, pues ellos realmente nos han precedido, han preparado de algún modo nuestra venida, y nos han transmitido muy convenientemente dispuestos y preparados ya los elementos de su organismo, que con una última disposición hecha por el mismo Dios y con la infusión del alma racional, resultó exclusivamente humano»¹⁴⁴.

Esta cuestión del parentesco, en otros textos publicados es tratada por Arintero en términos de causalidad eficiente y material, siguiendo a su

142. Cfr. *Ibid.*, p. 79.

143. *Ibid.*, p. 78.

144. *Ibid.*, p. 84.

maestro el cardenal González y al P. Hummelauer dice: «el eminente purpurado dominico no vacila en proponer a la hipótesis de Mivart una modificación (...). Consiste en rebajar aquí la evolución del puesto de *causa eficiente inmediata*, al nivel de simple *causa material*, limitando su obra a la previa preparación de la materia, de la cual Dios mismo habría de formar el cuerpo del primer hombre. No constándonos la condición de esa materia inmediata, y que cualquiera que fuese, resultaría verdad que *proxime* o *remote*, aquel cuerpo fue formado de la tierra¹⁴⁵. En cualquier caso evita usar el término parentesco referido al encadenamiento hombre-bestia.

Ahora bien, es claro también, siguiendo su pensamiento, las grandes diferencias que existen entre el hombre y el resto de los animales, diferencias esenciales, que le hacen ser especie ontológica, como también las hay dentro del resto de los vivientes, en cuanto se observan en ellos diferencias que van más allá de lo accidental, por diferir en sus respectivas naturalezas.

Como antes hemos visto, entre las diversas especies esencialmente distintas media cierto, pero verdadero parentesco orgánico¹⁴⁶. Aunque éste no sea total, «por venir parte de la forma orgánica fundamental, directamente de las manos del Creador, hallamos que los organismos de distintas especies, por muchas analogías que ofrezcan, siempre estarán real y notablemente aislados; siempre media entre ellos una gran laguna imposible de rellenar por formas intermedias (...). Siempre los vemos en una palabra, aparecer como el producto de una transformación repentina y radical y no como la obra de una evolución graduada»¹⁴⁷. Esto también sucede en la formación de la especie ontológica hombre. No es ésta una excepción, y «en cuanto animal, con el mismo criterio que a los otros animales. Estos recibieron de sus predecesores inmediatos los elementos del organismo, el primer hombre debió también recibir del último y más perfecto de los otros animales los elementos del suyo. Si pues recibió de ellos algo de su propio organismo, ya tiene con ellos algo de verdadero parentesco orgánico. Pero ese mismo parentesco no es completo, pues como todas las especies [metafísicas] de animales, y con mayor razón que ninguna de ellas, tuvo que recibir directamente de mano del creador la última preparación de aquel organismo, por la cual se hacia apto para otra vida no ya nueva y esencialmente diversa, sino también incomparablemente más elevada, como lo es la racional a la puramente animal»¹⁴⁸.

El hombre en cuanto posee un alma racional y un organismo adecuado e idóneo a la condición humana, es obra inmediata de Dios y en con-

145. HCM., p. 197. Cfr. EFI., pp. 189-190. Cfr. GONZÁLEZ, Z., *La Biblia y la ciencia*, pp. 547-550.

146. Cfr. EH8., p. 82

147. *Ibidem*.

148. *Ibid.*, p. 83.

secuencia en esto el hombre no es fruto de la evolución, no existirá parentesco con predecesor alguno y por tanto no será hijo de los animales, y sí hijo de Dios. Aquí funda su dignidad la naturaleza humana y sus esenciales diferencias con el resto de los animales¹⁴⁹. Ahora bien el hombre completo no sólo son diferencias, en él también existen evidentes semejanzas biológicas con el resto de animales, y en concreto con aquellos más desarrollados, coincidencia que la razón explica asignando a ambos un origen común. En consecuencia, Arintero admite que el hombre es sucesor de los animales, que somos sus descendientes, que ellos son nuestros antepasados remotos, que son nuestros precursores, porque han preparado adecuadamente nuestra venida, porque han sido el punto de partida inmediato sobre el cual Dios ha obrado la creación del hombre¹⁵⁰.

El respeto divino al orden del universo por Él creado, y por lo tanto, el respeto a la acción de las causas segundas como medio de perfeccionamiento y de consecución de los propios fines, está muy presente en el pensamiento arinteriano. Dios no interviene cuando la acción puede ser realizada por las causas segundas; Él solo actúa cuando los agentes naturales no pueden dar más de sí. Partiendo de este principio filosófico, se entiende que para el dominico la materia preexistente, el limo de la tierra de que habla el *Génesis*, sea el resultado de la acción de todas las causas segundas que han preparado dentro de su orden el mejor organismo posible, y por lo tanto también el más semejante, para que sólo entonces viniera la acción de Dios a completar la obra previamente formada. Descarta, por tanto, el sentido literal del término limo de la tierra (mezcla de compuestos minerales con agua) como materia preexistente al origen del hombre, y al que muchos de sus contemporáneos seguían apegados. Así explica Arintero la acción divina sobre la materia mejor preparada que da origen al ser humano, indicando cuál es esa materia: «Respondemos con santo Tomás, que la intervención divina inmediata no puede considerarse como necesaria en el orden natural, más que cuando los agentes creados no pueden dar más de sí, cuando son absolutamente ineficaces para producir un fenómeno que debe figurar en el curso natural. En este curso Dios no obra de por sí más que lo que no pueden hacer de ninguna manera las causas segundas; para eso las creo para eso las dejó tan sabiamente ordenadas, para dejarlas obrar paulatinamente, conforme a su naturaleza y con toda la calma que le es propia. Por eso aunque puede crear el mundo en un instante con toda la perfección y hermosura que tiene ahora, prefirió crearlo informe y dejar que se fuera poquito a poco, desarrollando y perfeccionando bajo la acción de las causas segundas, durante una incalculable serie de siglos. Dios no le

149. Cfr. *Ibid.*, p. 84.

150. Cfr. *Ibidem*.

corre prisa, ante su eternidad los tiempos son un momento. Así, mientras las causas segundas por Él creadas pueden hacer de por sí cualquier cosa, aunque sea con tanta calma que necesite emplear millones de siglos, no actuará Él a suplirlas; mas cuando ellas han dado de sí todo lo que podían dar, cuando en el plan del curso natural figura un fenómeno, en que las causas segundas ya no pueden intervenir de ninguna manera, entonces ese curso está clamando por la acción divina; y entonces Dios actuará seguramente con acción directa e inmediatamente como Autor del orden natural.

»Ahora bien, el inmenso espacio que media desde la materia bruta hasta el perfectísimo organismo humano, está relleno con una larguísima serie de organismos cada vez más perfectos, en cuya formación intervino evidentemente la lenta y prolongadísima acción de las causas segundas. Pudiendo Dios hacer mediante esas causas, que la materia mineral se fuera preparando a través de esos organismos para entrar después a formar el humano, no debió hacer de por sí, lo que estaba al alcance de ellos. Y como en el momento en que formó al hombre tenía ya esos organismos tan perfectamente dispuestos y tan análogos al que iba a fabricar, no se concibe que ahí prescindiera en absoluto del orden natural, que lo violentara de alguna manera, despreciando los materiales más adecuados y escogiendo precisamente a los peores de todos. El orden natural reclamaba la aparición del hombre, como último coronamiento de la naturaleza visible: el juego de las causas segundas había logrado, a fuerza de calma y de tiempo, producir otros organismos muy análogos al humano, más ya no podía pasar adelante, faltaba un paso, pero era un paso imposible, faltaba la última disposición para que del organismo de un mono resultara el organismo de un hombre, pero esa disposición para recibir un alma tan nueva y tan superior, no podía darla, más que el Autor de todas las cosas (...). El orden natural reclamaba la acción inmediata de Dios y Dios entra inmediatamente en acción y dispone aquel organismo y le infunde un alma humana»¹⁵¹. La acción divina es conforme a su autor, y no contradice su naturaleza, y sus efectos son conforme a la naturaleza de quien recibe tal acción, que por ser material los efectos también lo son, es decir los resultados también son empíricos.

Es claro para Arintero, y lo repetirá varias veces a lo largo del libro 8º *La evolución y el origen del hombre*, que el hombre posee, en cuanto a su animalidad, un parentesco con el animal que le es más semejante: el mono y, por lo tanto podemos concluir, siguiendo a nuestro autor, que el hombre procede del mono. Y junto a esta afirmación es menester decir también que el parentesco no es absoluto; al contrario, para la formación del ser racional se requiere además de la intervención divina; tanto para la

151. *Ibid.*, pp. 88-90. Cfr. HCM., pp. 199-201.

creación del alma racional infundida en su cuerpo, como para la acción en el propio cuerpo a fin de hacerlo idóneo receptáculo del alma. En resumen, podemos concluir que la especie humana es el resultado por un lado, de la evolución orgánica que prepara un cuerpo lo más parecido posible, el del mono, que será objeto de la intervención divina para hacerlo idóneo receptáculo del alma humana, y por otro lado la creación de la propia alma que infunde Dios en ese organismo convenientemente preparado.

Para apoyar este parentesco hombre–bestia, y más concretamente el parentesco hombre–mono, Arintero acude fundamentalmente a dos pruebas empíricas. La primera se basa en las semejanzas embrionarias, que hacen pensar en un progenitor común. Así lo expresa él: «recuérdese ahora que en los primeros momentos del desarrollo embrional el organismo humano se confunde, podemos decir en todo con el del mono. En acto se muestran como idénticos, pero cada cual posee latentes o en potencia o virtualmente, las particulares características de la especie, las cuales irán apareciendo poco a poco según la dirección particular imprimida en el desarrollo. Durante éste vemos, que en el embrión humano van apareciendo y formándose numerosos órganos idénticos también, o casi idénticos a los que aparecen en el mono, pero en cambio en otros especialmente en los centros nerviosos, principal asiento del alma se van mostrando diferencias profundas y características, que se irán acentuando con el tiempo»¹⁵². El embrión del simio es, según Arintero, el punto de partida del que Dios se vale para imprimir en él, a través de su acción simplicísima y eficaz las peculiaridades del cuerpo humano haciéndolo idóneo receptor del alma racional¹⁵³. Esta primera demostración del parentesco hombre–simio esta fundamentada en la teoría de la recapitulación de Haeckel¹⁵⁴ de la que era firme partidario Arintero, esta teoría consideraba las distintas fases del desarrollo embrionario como un lenguaje espontáneo y natural de nuestro organismo teniendo en sí escrita con caracteres indelebles e inequívocos, la historia de su verdadero origen¹⁵⁵. Insistiendo en la misma idea dice en otro lugar: «El hombre que está aún más o menos sin especializar o diferenciar, como según ley general de todo organismo, debe reconocerse de una manera más o menos clara, durante su desarrollo individual, las fases por las que atravesó la especie, no puede menos de aparecernos mucho mejor marcado con los caracteres hereditarios del mono y sobre todo con los que éste tiene cuando está también sin diferenciar aún»¹⁵⁶.

152. *Ibidem*.

153. Cfr. *Ibidem*.

154. Esta teoría viene a decir que cada animal recorre en su proceso embrionario todas las fases evolutivas que le han permitido ocupar el lugar que actualmente posee en el orden de la naturaleza. Es decir la ontogénesis recapitula la filogénesis.

155. Cfr. EH8., p. 95.

156. *Ibid.*, pp. 98-99.

La segunda prueba, que como la anterior se enmarca dentro de los argumentos generales que sustentan la teoría evolutiva, es la existencia de órganos rudimentarios en el hombre, que en otros animales están perfectamente desarrollados y que les son característicos y que en el hombre «son completamente inútiles, y como tales, de suyo, en realidad más o menos embarazosos. ¿Qué son esos órganos, sino caracteres hereditarios transmitidos al hombre por los mismos animales, y que si se han podido desfigurar más o menos, nunca permitió el creador que se borrarán por completo? ¿Qué son, sino sellos indelebles de la herencia que hemos recibido de nuestros precursores o antepasados remotos, testimonios irrecusables del verdadero origen de nuestro organismo? El lenguaje que hablan es demasiado claro para que se les pueda desentender o violentar, es claramente verdadero, como lenguaje de la naturaleza y de su soberano Autor. (...).

»Entre esos órganos rudimentarios que la herencia animal nos ha transmitido, y que a nosotros nos son completamente inútiles, (...) y que han existido en un completo desarrollo y han sido más o menos útiles en los animales que nos precedieron inmediatamente, o en otros más antiguos, podemos citar, varios músculos motores de la piel y de la oreja, el tubérculo puntiagudo del pabellón de esta, que a veces adquiere un desarrollo considerable, y del que tanto partido pretendió sacar Darwin, el rudimento de membrana en el ángulo interno del ojo, las atrofiadas vértebras caudales, etc., etc.

»En efecto, ¿qué otra cosa pueden ser los tubérculos del pabellón de la oreja, los cuales si de ordinario son imperceptibles, a veces se desarrollan y resultan tan parecidos, que dan a la oreja el aspecto de la de ciertos monos? ¿Qué otra cosa pueden ser los músculos motores de la misma oreja, los cuales si en la mayor parte de los hombres no tienen el menor uso, en otros se desarrollan tanto, que permiten moverla con entera facilidad, según hemos tenido ocasión de ver con nuestros propios ojos? ¿Qué son todo eso sino fenómenos de atavismo? Pero aún ofrecen un atavismo más marcado las vértebras caudales, cuyo número varía de unos individuos a otros, y que de ordinario se van atrofiando más y más a medida que los otros órganos se van desarrollando, pero que a veces se desarrolla también y constituyen excepcionalmente una cola verdadera. ¿Cómo es posible explicar el excepcional desarrollo y la creciente atrofia ordinaria, sino considerando ese órgano como una herencia no muy útil ni muy honrosa que se trata de impedir o de ocultar, pero sin poderlo conseguir siempre? Pero esa herencia indudable, por poco honrosa que aparente ser, es de extraordinaria importancia; pues nos muestra de la manera más clara el punto de partida de nuestro organismo, y nos hace ver que aquél de donde proviene tenía en el momento de ser transformado, una cola bastante desarrollada. Sabido es en efecto, que el embrión humano presenta en un momento dado una cola más desarrollada aún que la del perro en la época correspondiente;

después esa cola se va atrofiando, hasta convertirse en las cuatro o cinco vértebras rudimentarias y soldadas, que constituyen el coxis»¹⁵⁷.

El hombre en su animalidad, que en Arintero no es sinónimo de la totalidad de la corporeidad humana, sino sólo de una parte, es donde enlaza con el orden natural, y a este orden está sometido del mismo modo que lo están el resto de los animales. Y como ellos, también es fruto en su animalidad de unos antepasados que evolucionando con el transcurso de los siglos prepararon del mejor modo lo que vendría a ser, también por intervención divina, digno receptáculo del alma racional. Es por tanto, en lo que el hombre tiene en común con los animales donde ensambla como un elemento más del encadenamiento de especies resultado del único plan del universo. El término encadenamiento es de Arintero, así lo expresa en el siguiente texto: «pero en la gran obra del universo, como obra de un ingenio Infinito, no se revelan planes distintos, toda ella obedece a un plan grandioso y sublime digno de quien lo ideó, y que puede de alguna manera traslucirse en estas palabras encadenamiento (real de todo). Todas las partes en efecto, se hallan realmente encadenadas. Todas están relacionadas y subordinadas. Al ser pues producido el hombre, al terminar la grandiosa realización de aquel plan, no se debió prescindir en nada del verdadero y real encadenamiento. El hombre es coronamiento de la obra material, pero es parte de esa otra y está ligada con el todo»¹⁵⁸. Esta postura se opone frontalmente a los que postulaban que el origen del hombre era el resultado exclusivo de un milagro divino, Arintero califica esta posición creacionista como contradictoria, porque supone que Dios se salte sus propias reglas, las del mundo natural, para poner en medio, por obra de milagro, al hombre. Arintero reserva las intervenciones divinas cuando las causas naturales no pueden dar más de sí, es decir para aquellos saltos que hemos denominado ontológicos. Dios no hace lo que pueden hacer las criaturas, las causas segundas¹⁵⁹.

Como ya ha quedado dicho, el cuerpo del hombre no es, según Arintero, consecuencia exclusiva de la evolución espontánea a partir de otros animales. En concreto del mono, por ser éste el que tiene, desde el punto de vista morfológico y fisiológico los mayores parecidos, lo que inclina a la razón a pensar en un parentesco que él denomina orgánico y así distinguirlo de otro más profundo al que llama biológico¹⁶⁰, pero que en

157. *Ibid.*, pp. 100-102.

158. *Ibid.*, pp. 96-97.

159. Cfr. *Ibid.*, pp. 94-95

160. Con el término parentesco biológico pretende describir el existente entre ancestros y descendientes que no sólo heredan fisiología y morfología, sino también el principio vital. Todo parentesco biológico encerraría lógicamente un parentesco orgánico, pero no necesariamente al revés. Esto último se daría en los casos de interven-

cualquier caso las identidades orgánicas que se producen entre el simio y el hombre son testigos, de un tronco común. Pero si dejáramos a la evolución natural como autora exclusiva del cuerpo del hombre y a Dios como autor de su alma inmortal nos encontraríamos con los mismos planteamientos del dominico Leroy. Y es en este punto donde difiere nuestro autor, ya que él postula por el contrario, también una intervención divina en el cuerpo que lo haga digno, idóneo para albergar el alma racional. Éste es el motivo, la intervención divina en el cuerpo, lo que reduce nuestro parentesco con los simios a simplemente orgánico. Pero parentesco, y como él mismo dice no sin cierta ironía: «más que le pese a nuestro orgullo»¹⁶¹.

5.5. EL LIMO DE LA TIERRA

Las conclusiones hasta ahora alcanzadas por vía de razón, requieren por su importancia y por la condición de profundo creyente e intelectual cristiano de Arintero la siguiente pregunta que él evidentemente se hace: «¿Qué nos dice la revelación? La revelación toda se condensa en estas pocas y compendiosas, cuanto fecundas y misteriosas palabras: “creó Dios al hombre a su imagen y semejanza; le fabricó un cuerpo del limo de la tierra, e infundió en su rostro el espíritu de la vida, y así quedó hecho el hombre por el alma viviente”»¹⁶². Este texto que no pretende ser una cita textual bíblica, recoge la narración de dos versículos del Génesis tomados de la Vulgata¹⁶³. A pesar de la cita anterior, no pretende nuestro autor hacer de la cuestión en estudio un problema exegético o teológico. Al contrario, como él mismo dice «hemos querido prescindir por completo de lo que nos dice la fe y hablar sólo en nombre de la razón y de la ciencia»¹⁶⁴. Pretensión, que a decir verdad no siempre consigue como muestran las frecuentes referencias a la palabra revelada en su discurso intelectual. Y esto es lo que sucede en la cuestión que estamos aquí tratando. En ella, lo que Arintero pretende es dejar claro con la autoridad del texto revelado, dos cosas: una, que

ción divina inmediata para dar a partir de una especie ya existente un nuevo principio vital que no puede dar la naturaleza de lo preexistente elegido y que supondrá en el nuevo ser un salto ontológico, como sucede, siempre según el pensamiento de nuestro autor, en el salto del mono al hombre.

161. EH8., p.103.

162. *Ibid.*, p. 73.

163. Dicen los dos versículos a los que alude Arintero: «Et creavit Deus hominem ad imaginem suam: ad imaginem Dei creavit illum (Gn 1, 27). Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem (Gn 2, 7).

El texto de la Neovulgata cambia las palabras «de limo terrae» por «pulverem de humo» todo lo demás permanece idéntico.

164. EH8., p.72.

Dios intervino, y se valió de algo preexistente –el limo de la tierra– para formar el cuerpo del hombre. Y dos, la libertad de investigación para saber cuál fue el proceso de su formación, es decir «cuál fue la manera inmediata como Dios intervino en ella. Esta cuestión no deja de ser gravísima y trascendental para el hombre, que tanto debe interesarse por saber en un todo cómo fue su primer origen. Sin embargo debemos decir desde luego, que esa cuestión puede considerarse hoy por hoy del todo libre, tanto en la fe, como en la ciencia, pues si los sabios, desde el punto de vista científico, distan mucho de resolverla, del mismo modo, los teólogos y los exegetas siguen todavía opiniones más variadas»¹⁶⁵.

La condición de libertad que proclama el dominico, para conseguir las adecuadas respuestas que demanda la incógnita del origen de la humanidad, le lleva a postular la conveniencia de estudiar el tema «sin fijarnos más que en los hechos y las razones (...). Para eso prescindiremos por un momento de la revelación, y nos fijaremos en lo que parecen decir a la vez las ciencias naturales y la filosofía»¹⁶⁶. Esta condición de libertad, o como él la llama: «cuestión del todo libre», no hemos de entenderla en un sentido absoluto, o como totalmente independiente de las ciencias sagradas. La libertad con que Arintero lleva a cabo el estudio del origen del hombre es sólo relativa, y por tanto sus conclusiones siempre quedan sometidas al juicio teológico. Como él mismo dice: «La conclusión a la que lleguemos por este camino –se está refiriendo al camino de las ciencias empíricas o filosóficas– acierta a ser del todo libre en el terreno teológico, no habrá ningún motivo justo para desecharla; y si ahí mismo acertara a mostrarse muy probable no hay por qué no abrazarla como la mejor»¹⁶⁷.

No extraña este marco de libertad restringida de la que parte Arintero para que la razón indague y llegue a conclusiones en una cuestión –el origen del hombre– en la que también intervienen otras ciencias no empíricas ni filosóficas. Cuando sucede esto, se hace necesario imponer un orden, que nuestro autor considera que es el siguiente: «cuando una cuestión se relaciona con varias ciencias unas más elevadas que otras; ¿a cuál pertenecerá fallar, a la más elevada que domina a las inferiores y las comprende de alguna manera, o a la menos elevada, que no puede salir de su esfera ni dominar en nada a las otras? Y si esa cuestión pertenece de lleno a una de las ciencias elevadas, si constituye uno de sus principales objetos, mientras que en la ciencia inferior sólo se relaciona accidentalmente y en los detalles de menos importancia, ¿podrá haber la menor duda de que la ciencia más elevada y no la inferior es la que tiene derecho a presentar la solución inapelable y definitiva?»¹⁶⁸.

165. *Ibid.*, p. 73-74.

166. *Ibid.*, p. 78.

167. *Ibidem*.

168. *Ibid.*, p. 36.

No resulta descabellado, nos parece, a tenor de lo estudiado, decir que Arintero era firme partidario de la primacía de la ciencia teológica sobre los demás saberes. Y aunque no lo ha escrito, parece seguir la opinión común que sostenía: la filosofía es esclava de la teología. Ahora bien, en esta primacía teológica procura, y realiza numerosas veces el ejercicio de distinguir bien aquello que le merece certeza de lo que es mera opinión teológica. Es en este orden, que también es equilibrio y discernimiento, donde encontramos paradójicamente al Arintero de espíritu abierto y novedoso, sin miedo a los nuevos argumentos que la ciencia y la razón de su tiempo le van presentando.

A lo largo de los apartados anteriores, hemos podido constatar como Arintero procura atribuir a las causas segundas todo lo que le parece razonable, y sólo atribuye a la Causa primera aquello que, por ser esencial a la especie, de su sustancia, no puede tener su origen en las causas segundas principio sólo de lo accidental en las cosas. Esto, aplicado al origen del hombre, no cabe duda que atenúa mucho su carácter milagroso, en razón del relieve que adquieren las causas segundas en dicho origen. Si para muchos de sus contemporáneos, intelectuales católicos, el origen del hombre es fruto exclusivo de un milagro por el cual el hombre surge del limo de la tierra por la acción de Dios, para nuestro autor esta afirmación, consecuencia de una interpretación literal de la Biblia, requiere una nueva interpretación del texto que permita un mejor ajuste con la realidad de la ciencia, pero sin salirse de los parámetros literales.

Piensa nuestro autor que tan radical intervención divina, el milagro, es una perversión del orden natural y en consecuencia contradictorio con su mismo Autor. «En efecto, no sólo se pervierte y trastorna ese orden prescindiendo en absoluto de las causas segundas y privándolas de producir efectos de los cuales son capaces y a los cuales se ordenan, sino que, de entender por limo el lodo propiamente dicho, hay otra prevención más inaudita todavía, cuál es la de tener que transformar definitiva y radicalmente los mismos elementos químicos y eso sin ninguna necesidad»¹⁶⁹. Está entendiendo aquí el término «lodo» como una mezcla inorgánica de arcilla, caliza y óxido de hierro¹⁷⁰, esta, nos atreveríamos a decir, simpleza le lleva a decir: «ahí no están ni con mucho los elementos en que se reduce el cuerpo humano, ni menos en las proporciones en el que en él se encuentran»¹⁷¹. Si a esto añadimos, siguiendo con el pensamiento arinteriano, que existe una ley general en la naturaleza, de la que no prescinde ni los más trascendentales milagros como es el de la Eucaristía, que dice: a pesar de cuantas transformaciones sustanciales experimente un cuerpo se viene a

169. *Ibid.*, pp. 90-91.

170. *Cfr.*, *Ibidem*.

171. *Ibidem*.

resolver por fin en los mismos elementos químicos que en un principio entraros en su composición¹⁷². En consecuencia, y «puesto que de la descomposición del cuerpo humano no resultan los mismos elementos del lodo, es preciso reconocer que para que fuera formado de él, tuvo que realizarse un milagro más sorprendente todavía que el más misterioso y sublime de cuantos milagros se realizan en el orden sobrenatural»¹⁷³. Milagro, entendido y calificado por él como sorprendente e innecesario, «pues aún dado que Dios se hubiera propuesto formar el cuerpo del hombre, no de organismos ya preparados, sino directamente de la materia mineral tendría en esta materia todos los elementos de ese organismo y no necesitaría producirlos por semejante transformación tan arbitraria. Siendo esta transformación del todo inadmisibles en el orden natural y casi, en el sobrenatural, es preciso reconocer que entraña una imposibilidad física¹⁷⁴, la más absoluta y que raya en la imposibilidad metafísica.

»Luego es forzoso reconocer que el hombre no fue creado del lodo propiamente dicho de ninguna manera, no ya inmediatamente, pero ni aún siquiera mediatamente por intercambio de otros organismos (...).

»Así pues por el limo de la tierra del que la Escritura nos dice que fueron formados, no sólo el cuerpo del hombre, sino también los de los animales, no debemos entender el lodo o *legam*, eso en donde no se hallan los elementos de esos cuerpos, sino el cieno, el verdadero limo, la limosidad de la tierra, que contiene principios orgánicos, que encierran todos los mencionados elementos. Por contener estos elementos los organismos animales pudieron ser formados de él, pudieron provenir de él por una formación natural, y no por una inconcebible transformación. Y viniendo de él por formación natural y no sobrenatural, Dios no debió intervenir allí directamente más que como tutor de la naturaleza, a suplir lo que de ningún modo pudieran hacer las causas segundas, a infundir a los organismos las nuevas vidas específicas y darles la última disposición para recibir esas vidas específicas; todo lo demás lo reservó al juego de las mencionadas causas. Y así del limo primitivo no se formaron inmediatamente más que los primeros organismos que aparecieron en el globo, todos los otros que fueron apareciendo necesariamente, se formaron de sus predecesores o precursores inmediatos y sólo mediante ellos, es como provienen originariamente del limo.

»Pero este limo primitivo de la tierra, del que de una manera inmediata o mediata se fueron formando todos los organismos vivientes, aunque parecida a la limosidad de ahora, se diferenciaba de ella, en que ésta es

172. *Ibidem*.

173. *Ibidem*.

174. De lo contrario se estaría vulnerando el principio básico de conservación de la masa que puede transformarse pero no crearse ni destruirse.

producto de la descomposición de los cuerpos orgánicos, es el término de éstos, el lazo de unión del imperio orgánico con el mineral, pues va volviendo a la tierra los elementos ya impropios para la vida; mientras aquel limo era el principio de los cuerpos orgánicos, el limo de unión entre el imperio mineral y el orgánico, era el blastema o protoplasma primitivo, era la materia orgánica, o vital, preparando así la intervención de la vida y de los organismos que aún no existían, fabricados de elementos minerales y directamente por el mismo Dios, para infundir en ellos la primera vida y conquistar de ella los primeros organismos, [mediante los cuales se habrían de formar después todos los otros]»¹⁷⁵.

La imposibilidad física, que en la cita anterior plantea, para la inmediata generación del primer hombre del barro exige, si así fuera nuestro origen, la intervención milagrosa de Dios de la que no es partidario, porque ve en ella, además del innecesario conflicto con el mundo natural, otra contradicción todavía mayor por ser de orden metafísico: «que Dios se contradiga a Sí mismo, que en su obrar revela nada que se oponga a su veracidad infinita, que en esa obra se haya propuesto ex profeso el engañar a los hombres, escribiendo en ella con caracteres naturales los más inequívocos. Todo lo contrario de la realidad.

»Ahora bien, si el cuerpo del hombre provenía directamente del limo y no de los animales superiores, parece claro que Dios se propuso engañarnos dejando escrito en su obra lo contrario de la realidad. No hay duda que en absoluto puede Dios, si así le hubiera agradado, crear al hombre con entera independencia de los animales, sin la menor relación con ellos, pero dada la forma en que lo creó, dotándole de un organismo manifiestamente enlazado con el de los animales, no lo pudo crear con independencia de ellos, no por falta de potencia, sino porque eso era contradecirse y engañarnos»¹⁷⁶. Y como esta contradicción no es posible, Arintero entiende el limo bíblico como el origen de la vida, el material preexistente que dio origen, con la intervención divina, a los primeros organismos vivos y éstos a su vez fueron, por evolución y por la acción divina, dando origen a todas las especies de los seres vivos en cuya cúspide se encuentra el hombre.

En efecto, siguiendo el pensamiento de nuestro autor, en el limo de la tierra tiene su origen el hombre, siendo aquel el primer eslabón y este el último de una larga cadena. También podemos entenderlo considerando el limo como el origen y el hombre como coronamiento o término del plan

175. Lo metido entre corchetes es un añadido, que por la grafía podría ser contemporánea a la anotación hecha al final de su vida en el epílogo del libro segundo. Y que en este trabajo hemos estudiado al final del apartado 7 en el capítulo I (EH8., pp. 91-93).

176. *Ibid.*, p.94.

divino de la creación. Lo mediato del proceso que lleva del limo de la tierra al hombre no impide, al contrario, refuerza en nuestro autor la certeza de la procedencia inmediata del cuerpo humano del mono. Aunque es preciso distinguir que tal procedencia se limita a lo que de animal hay en el hombre excluyendo en su totalidad lo que de humano posee. Estos dos planos de la persona –la animalidad y la racionalidad–, o dos ideas, según expresión de Arintero, que forman parte de un mismo plan que «deben estar enlazadas en la realización de un plan preconcebido. En ambas partes están enlazadas por lo que tienen de fondo común y están diferenciadas por el destino particular. El organismo del hombre está enlazado con el del mono en lo que tiene de común con él, proviene del organismo que estaba aún más o menos por especializar o diferenciar.

»Con todo en ese organismo, como de suyo tendía a ser característico del mono como tenía ya trazada la marcha que habría de seguir en toda su evolución espontánea, como debía estar ya perfectamente marcado con los caracteres más indelebles de la herencia, y como debía tener ya un desarrollo más que suficiente para que dichos caracteres se comenzaran a acentuar; al ser por el mismo Dios convertido en humano, al adoptar (recibir) las modificaciones convenientes para recibir el alma racional, al ser marcado con una nueva manera de dirección en su desarrollo, fue preciso que se le modificara o borrarán los caracteres hereditarios que comenzaban a acentuarse y que eran tan impropios del hombre perfecto, cuanto exclusivos del mono»¹⁷⁷.

Este texto como los anteriores son una verificación más del sentido literal que Arintero da a la revelación bíblica, del que no logra salir. Así el limo de la Vulgata lo entiende como lo que en términos actuales pudiera entenderse como un «caldo de cultivo» origen de los primeros seres vivos. A partir de ahí se desarrolla lo que en el plano de la evolución sería un tronco único que, con el paso del tiempo, dio lugar a las distintas especies. Y en éste despliegue de la diversidad de la vida Dios interviene haciendo surgir las distintas ramas de ese árbol –especies ontológicas– y de éstas saliendo, por efecto exclusivo de las causas segundas, otras menos importantes, con diferencias sólo accidentales, que son las especies orgánicas.

La novedad arinteriana, respecto a sus contemporáneos, está en situar el limo en el origen de todo y no en el origen inmediato del hombre. Entre uno y otro para Arintero media el extensísimo desarrollo evolutivo cuya culminación y coronamiento es el hombre. ¿Cuál hubiera sido las conclusiones del dominico si en vez de tener presente el texto de la Vulgata hubiera trabajado con el texto de la Neovulgata? Recordemos que este texto habla de la formación del hombre por Dios del polvo de la tierra¹⁷⁸.

177. *Ibid.*, p. 98.

178. Cfr., *Gn 2, 7*.

Con sentido literal el polvo de la tierra está muy lejos de poseer las propiedades, o la limosidad que nuestro autor le atribuye como condición para la vida, por poseer los elementos químicos necesarios para su desarrollo. El polvo de la tierra está muy lejos de poseer tales elementos. Tenemos aquí, en consecuencia, un caso típico de sobresalto, consecuencia de un concordismo en el que median dos de sus elementos típicos: un sentido excesivamente literal del texto sagrado, y una mentalidad científicista.

5.6. ANÁLISIS ARINTERIANO DE LA EVOLUCIÓN EN EL HOMBRE Y LA ENSEÑANZA RELIGIOSA SOBRE SU ORIGEN

La formación del primer organismo humano no ofrece para Arintero ninguna duda. Las pruebas son reales y positivas, además existen hechos incontrovertibles, como los vestigios que en nosotros quedan de organismos precursores. Esto le lleva a afirmar que «podemos estar casi seguros que aquí no puede haber yerro en el procedimiento de la razón y de que por lo mismo las enseñanzas de ésta quedarán indudablemente corroboradas y esclarecidas por las religiosas»¹⁷⁹.

El planteamiento que está haciendo, de una armonía en el futuro entre el conocimiento científico y el religioso está justificado por la idea, siempre presente, de la unicidad de la verdad; «nunca lo que es verdad en uno de los dos órdenes, puede ser en el otro mentira. Y así podemos estar seguros que todo cuanto nos enseña la razón como cierto y positivo, como seguramente demostrado en virtud de hechos incontestables, la religión lo confirmará y aún a veces lo esclarecerá, o por lo menos nunca lo contradirá en nada. Y si a veces contradice manifiestamente algo de lo que la razón parece dictar como verdadero, podemos estar seguros de que eso no es verdadero, de que realmente hay, y se puede descubrir un vicio en el procedimiento racional, como tantas veces lo atestigua una triste experiencia; podemos estar seguros de que en lo ciertamente revelado por Dios es de todo punto imposible quepa la menor falsedad»¹⁸⁰. Su confianza en una armonía en el futuro también se fundamenta en el progreso de la ciencia religiosa que permitirá, está seguro, un mayor encuentro entre estos dos campos del saber. El, nos parece, es consciente que en estas cuestiones la ciencia empírica ha tomado la iniciativa y hecha en falta decisiones claras, mayor determinación¹⁸¹ en las cuatro fuentes del conocimiento religioso. Esto le lleva a considerar la cuestión totalmente abierta; salvo lo ya «establecido de una manera terminante; la intervención directa de Dios para crear e infun-

179. EH8., p. 111-112.

180. *Ibid.*, p. 110.

181. Cfr. *Ibid.*, p. 112.

dir el alma al organismo del primer hombre, y hallamos también de una manera bastante clara aunque no tan terminante, que Dios intervino de una manera especial en la formación de su organismo»¹⁸².

Partiendo de la consideración que la evolución en el hombre es una cuestión abierta, en la que la doctrina teológica ha de profundizar, teniendo por supuesto en cuenta los datos que van proporcionando otras ciencias. Arintero se adentra en la cuestión analizando lo que dicen las fuentes en las que se fundamenta el conocimiento cristiano: la Sagrada Escritura, la tradición, las declaraciones dogmáticas y la doctrina de los teólogos.

«He aquí en primer lugar las palabras de la Escritura¹⁸³ (...). Palabras que son en gran manera misteriosas, en ellas se encuentran verdades de trascendencia que debemos tratar de descubrir debajo de las figuras y velos con que se hallan encubiertas»¹⁸⁴. Los calificativos que utiliza Arintero, sinónimos de un lenguaje figurado, necesario para expresar una enseñanza que puede ir mucho más allá de la estricta interpretación literal, nos parece que son, sino atrevidos para su época si de enorme novedad. Muestran una especial sensibilidad por la apertura a una exégesis bíblica, que pretende extraer del Texto sagrado más, mucho más de lo que aparenta decir. Pero estamos en los comienzos, y habrán de pasar muchos años de estudio para que esta nueva exégesis empiece a dar sus frutos. Arintero, que intuye la riqueza de contenido de los textos sagrados, no puede desprenderse de la formación recibida, en la que la interpretación literal de los textos tiene un valor preeminente. Ello le obliga a buscar concordancias con las ciencias profanas que resultan en ocasiones exageradas, y en cualquier caso y con frecuencia poco acertadas.

¿Qué conclusión extrae el dominico de los textos seleccionados por él del *Génesis*? «Como una verdad sincera, que Dios formó de alguna manera al hombre del limo de la tierra y que le infundió el soplo de la inmortalidad. Por esto tanto el sentimiento unánime de la iglesia, como ciertas decisiones explícitas, convienen en entender el alma racional e inmortal, que da al hombre el ser que tiene, que le hacen ser el más noble de los organismos vivientes»¹⁸⁵. Si la creación e infusión del alma racional es una

182. *Ibidem*.

183. Inserta aquí Arintero los siguientes versículos del *Génesis*: Gn 1, 26-28; Gn 1, 31; Gn 2, 7-8; Gn 2, 15-24 (Cfr. *Ibid.*, pp. 112-113). Escribe los versículos con letra clara deteniéndose en la caligrafía, como queriéndose asegurar, por su importancia, que el texto es bien leído. Esto que estamos diciendo, también lo hemos podido comprobar en otras citas, por ejemplo, algunas de san Agustín o de santo Tomás, también traducciones de autores contemporáneos, cuya escritura, cosa no habitual en él, está especialmente cuidada. Este detalle nos parece un recurso psicológico de Arintero que le sirve para subrayar la importancia de lo que allí se dice.

184. *Ibid.*, p. 114.

185. EH8., p. 114.

verdad no discutible y esencial en la fe católica, no sucede lo mismo con la intervención divina en la formación del organismo que para Arintero «no es una cosa tan clara. Pudo formarlo directamente de por sí, por una acción especial, o bien indirectamente o sea valiéndose al efecto de las causas segundas, de la evolución natural, como se vale en todas las formaciones ordinarias. La palabra “formavit” (Gn 2, 7) se presta del mismo modo a las dos interpretaciones, y por lo tanto no basta de por sí para desvanecer la duda»¹⁸⁶. Ante la diversidad de posturas, nuestro autor siempre es partidario y opta, por la que se deriva de la vía ordinaria, del desarrollo de las leyes naturales, y así sucede también en este caso. «Siempre que la revelación no nos dé a entender una intervención especialísima de Dios debemos atenernos a la más ordinaria a la más conforme a la razón natural, y no nos es lícito recurrir a un milagro innecesario, de ahí se sigue que al no haber de parte de la revelación más datos que el mencionado, debemos atribuir esa formación a las causas segundas, o en un todo, o en cuanto está al alcance de ellas»¹⁸⁷.

Sobre la segunda fuente de revelación –los santos Padres– Arintero recoge un texto del padre Leroy que trata de ese tema, llegando a la conclusión que ellos tampoco ofrecen una solución clara y terminante¹⁸⁸. Dice el texto de Leroy que recoge y traduce Arintero: «No obstante el ardiente deseo que tengo de encontrar en ellos una solución precisa del problema, no me parece posible hallarla. Verdad es que el R. P. Brucker cita numerosos textos a favor de su tesis, conviene a saber de que el cuerpo humano fue formado inmediatamente por la mano de Dios, con exclusión de cualquier otro factor, pero ninguno de esos textos me parecen concluyente. Todos hablan más o menos de las manos del Señor, que habían formado al hombre; según estas palabras de Job: “Manus tuae, Domine, fecerunt me”¹⁸⁹. (...) Sin embargo, en diversos lugares de la Biblia, como también en los escritos de los santos Padres, insisten en la intervención de Dios en la formación de nuestro organismo, para que podamos dejar de reconocer una manera de acción especial, y tanto más cuanto que al parecer se trata de hacer resaltar en ese punto alguna diferencia entre el hombre y los animales. Esto es tanto más digno de consideración, cuanto que en el Génesis se describe casi con las mismas palabras, la formación de los animales y la del organismo destinado a recibir el alma humana; como se ve claro cotejando estos dos textos: “formatis igitur de humo cunctis animantibus te-

186. *Ibidem*.

187. *Ibidem*.

188. Cfr. *Ibidem*.

189. El texto del libro de Job al que se está refiriendo es el siguiente: «Manus tuae fecerunt me, et plasmaverunt me totum in cicuitu; et sic repente praecipitas me? Memento, quae, quod sicut lutum fecheris me, et in pulverem reduces me (Jb 10, 8-9).

rae”¹⁹⁰ y “formavit igitur hominen de humo terrae”¹⁹¹». ¹⁹². Este texto, da pie a nuestro autor para insistir de nuevo en la idea, otras veces expresada, del parecido entre la formación de los animales y del hombre¹⁹³.

Respecto a las definiciones magisteriales de la Iglesia, tercera fuente de revelación, ninguna declaración formal hay en la época de nuestro autor. Sin embargo, el concilio provincial de Colonia de 1860 hace una mención al origen del primer hombre. Si además tenemos en cuenta, que a este concilio Arintero le otorga «muchísima autoridad, por haber sido aprobado en Roma con grandes elogios»¹⁹⁴. La autoridad que él atribuye, le obliga a tenerlo en cuenta, y a examinar sus ideas sobre la cuestión evolutiva a la luz de lo dicho por tal concilio. Se trata del canon XIV *De humani generis origine hominisque natura* ¹⁹⁵, del título IV *De homine*, y dice Arintero a este respecto: «En este canon¹⁹⁶, creyeron muchos ver explícita-

190. Dice el versículo completo «Formatis igitur, Dominus Deus, de humo cunctis animantibus terrae, et universis volatilibus coeli, adduxit ea ad Adam ut videret quid vocaret ea: omne enim quod vocavit Adam animae viventis, ipsum est nomen eius» (Gn 2, 19).

191. La cita no se ajusta del todo a la Vulgata que dice: «Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem» (Gn 2, 7). Este texto Arintero sí lo utiliza literalmente en la interpretación que hace del término «limo terrae» y que él no lo entiende como simple barro –véase epígrafe de este subapartado 2.2– sino como algo más, que por virtud de la limosidad se hace digno receptor de la vida de los primeros vivos. En cualquier caso, da la impresión de que Leroy no pretende usar el texto bíblico con literalidad y de esta manera poder resaltar mejor la interpretación que otros contemporáneos hacen, al traducir el término «limo terrae» como sencillamente «humo terrae», barro de la tierra.

192. LEROY, D., *L'evolution restreinte aux espèces organiques*, pp. 257-258. Tomado de EH8., pp 114-115.

193. EH8., p. 115.

194. EH8., p. 116. Cfr. HCM., p.193.

195. El canon está fechado el 29 de abril de 1860.

196. Se está refiriendo más concretamente al primer párrafo de este canon, que Arintero traduce del siguiente modo: «nuestros primeros padres fueron creados por Dios inmediatamente. Por lo tanto declaramos manifiestamente contraria a la Sagrada Escritura y a la fe, la opinión de aquellos que no se avergüenzan de afirmar que el hombre por lo que atañe al cuerpo proviene de la transformación espontánea de otros más y más perfectos, hasta la naturaleza humana actual» (EH8., p. 116).

Dice el texto latino: «Primi parentes a Deo immediate conditi sunt. Itaque scripturae sacrae fideique plane adversantem illorum declaramus sententiam, qui asserere non verentur spontanea naturae imperfectioris in perfectiorem continuo ultimoque humanam hanc immutatione hominem, si corpus quidem spectes, prodiisse». (MANSI, J.D., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, v. 48: *Synodi occidentales, 1860-1867*, Akademische Druck, 1960-1962, p. 91).

Fue en el concilio de Colonia, y en concreto en el canon que estamos comentando, donde por primera vez se habla de un único individuo como origen de todo el género humano. Dice el texto: «Adamum primum fuisse hominen ex eodemque totum genus humanum suam ducere originem, sacrae litterae testantur, et sanctus Paulus in Areo-

mente condenada la opinión que fundándonos en razones de orden natural, hemos formulado y defendido nosotros. Pero la verdad es que aunque con distintas palabras, hemos establecido lo mismo que el mencionado canon declara. Si nuestras razones, en efecto, prueban que el organismo del primer hombre, debió ser preparado por los organismos inferiores preexistentes, también hacen ver que no pudo provenir de ellos totalmente o por transformación espontánea, sino que tuvo que recibir directamente de Dios la última disposición que le hizo ser humano, y así fue formado inmediatamente por Dios, proviniendo de aquellos por transformación radical realizada por el mismo Dios en el momento de infundirle el alma. Así pues, al condenar el concilio solamente la derivación por transformación espontánea, deja completamente a salvo nuestra opinión y por lo mismo casi viene inmediatamente a aprobarla o por lo menos a permitirla»¹⁹⁷.

Para delimitar mejor cuál es su postura y cuáles son los límites del evolucionismo que para el hombre él postula, Arintero marca sus diferencias con los planteamientos de su colega el francés M. D. Leroy¹⁹⁸. Y como a la luz del concilio de Colonia el evolucionismo de Leroy es censurable, sin embargo no ocurre así con el suyo, que estima en total armonía con la doctrina emanada de ese concilio.

El VIII concilio de Colonia menciona la doctrina, definida en el concilio general de Viena, sobre el alma como forma substancial del cuerpo. Doctrina que recoge también Arintero para decir: «que nuestro cuerpo recibe el ser humano del alma, y ésta no le viene de ningún animal, sino directamente de Dios, él no puede recibir de los animales el ser humano, no

pago disserens diserte docet. Illi dicitur, qui vel nesciri aiunt, unde genus humanum ortum acceperit, vel totum genus humanum ab Adamo propagatum esse negant, scripturae sacrae plane et aperte adversantur» (*Ibidem*). Las Letras Sagradas atestiguan que Adán fue el primer hombre y de éste mismo derivó el origen de todo el género humano, y San Pablo en el Areópago disputando elocuentemente así lo enseña. Así pues, aquellos que afirman que no se puede saber de donde se ha recibido el origen del género humano o niegan que todo el género humano se ha propagado desde Adán, se oponen completa y abiertamente a las Sagradas Escrituras.

197. EH8., pp. 116-117.

198. El padre Leroy también se hace eco del citado concilio pero interpreta el canon en un sentido más restrictivo, condenatorio sólo para un evolucionismo de corte materialista. «Es bien evidente —dice Leroy— que estos dos términos *spontanea immutatione* se refieren a los transformistas radicales, que toman por punto de partida de su teoría la generación espontánea y sin Dios. En cuanto al sistema evolucionista que cuenta con el plan divino y con la acción del Creador en los elementos, no puede decirse que profesa la transformación espontánea condenada por el concilio, y procediendo con rigor podría creérsela indemne. Es preciso con todo, convenir en que en vista de la insistencia de los Padres, por indicar una acción especial de Dios en la formación de nuestro cuerpo, esta declaración del concilio de Colonia viene a ser significativa» (LEROY, M. D., *L'évolution restreinte aux espèces organiques*, p. 259). Citado en EH8., p.117.

puede provenir de ellos en cuanto humano, sino de Dios que le infundió el alma y con ella le dio el ser»¹⁹⁹.

La tesis del padre Leroy puede resumirse, diciendo que la intervención especial de Dios en la formación del cuerpo humano consiste exclusivamente en infundir el alma racional²⁰⁰. No descarta Arintero esta posibilidad, que califica de «posible»²⁰¹, sin embargo puntualiza que «a nuestro modo de ver, la acción divina inmediata debió extenderse a más; pues si es cierto que la forma substancial es la que da el ser al organismo, y que éste no es humano hasta que recibe el alma, también parece serlo, que la forma no puede ser recibida en una materia cualquiera, sino en una materia adecuada o convenientemente preparada»²⁰². La acción de preparar convenientemente la materia tiene, en Arintero, valor de salto ontológico. «Quien le da la disposición íntima y especial necesaria para poder recibir el alma es una causa extraña, y ésta no puede ser otra que la Causa primera, que obra íntimamente en todo y que trata de infundirle esa alma racional»²⁰³.

La intervención divina inmediata, entendida no sólo como la infusión del alma racional en el cuerpo, sino también como acción de preparación sobre un organismo preexistente para hacerlo adecuado receptáculo de tal alma, es considerada por Arintero más armoniosa, más conforme «con los Padres, con los teólogos, con los concilios de Viena y de Colonia y con numerosos pasajes de la Biblia»²⁰⁴, que la intervención divina reduci-

199. *Ibidem*.

200. En el texto que ahora exponemos, Leroy trata de explicar el porqué de su postura, fundándose en santo Tomás y en el concilio de Colonia que venimos comentando. «Se ve en el pasaje del Génesis dos operaciones bien distintas, una preparación de la materia, *formavit* (Gn 2,7), y además la insuflación, o para emplear la expresión escolástica: la infusión del alma que viene directamente del Creador; se ve también que el hombre quedó constituido en viviente sólo después de la infusión del alma y por la misma infusión. Antes de la infusión del espíritu, no había allí nada de humano ni aún siquiera el cuerpo, puesto que la carne humana no puede existir sin el alma que es su forma substancial. «Non est caro humana, dice santo Tomás, quae non est informata ab anima scilicet rationali». No es carne humana la que no está informada por el alma racional. Así la Escritura interpretada por la teología nos dice claro que el cuerpo del hombre no puede derivar de la naturaleza inferior, puesto que es producto de la insuflación del alma «insufflavit... et factus est homo in animam viventem».

»Lo propio sucede con los santos Padres: unánimes en ver en la formación del cuerpo humano una intervención especial de la Causa Primera, que no se encuentra en la creación de los animales, la teología nos enseña cuál es ésta intervención y es la infusión del alma racional.

»Finalmente, el canon del concilio de Colonia halla en la teología escolástica la confirmación más perfecta, así no me maravilla que hubiera encontrado en Roma una aprobación tan completa». (LEROY, M.D., *L'evolution restreinte aux espèces organiques*, p. 261). Citado en EH8., p. 118.

201. EH8., p. 119.

202. *Ibidem*.

203. *Ibidem*.

204. *Ibidem*.

da exclusivamente a la infusión del alma racional de la que es partidario M. D. Leroy.

A pesar de las diferencias que mantiene con el dominico francés, la admiración y el grado de sintonía intelectual que Arintero siente por él son evidentes, aunque al referirse a él diga que incurre «en las mayores inexactitudes»²⁰⁵ y añade, «expone ideas tan atractivas y grandiosas en el fondo, cuanto seductoras y a veces peligrosas en la forma»²⁰⁶. Con el dominico Leroy le pasa a nuestro autor algo semejante a lo que le sucede con otro dominico: el padre Lagrange. Por ambos siente admiración y aprecio, y gran estima por su trabajo intelectual; pero ello no le impide discrepar en cuestiones opinables del común acervo²⁰⁷.

Finalmente, expresa Arintero la opinión del teólogo partidario de la evolución con un largo texto del P. Lavy que él hace suyo: «después de probar con S. Jerónimo y S. Agustín que el relato del Génesis de la formación de nuestros primeros padres, no se puede entender en sentido alegórico, como han dicho algunos expositores, sino en el literal»²⁰⁸, se detiene Lavy en la interpretación del texto sagrado diciendo: «a pesar de tomar a la letra esta relación, nos es del todo lícito no pararnos demasiado en la sencillez de las palabras y buscar en ellas un sentido más profundo que el que representan, por decirlo así, a la superficie. Esto es por lo contrario el único medio de acercarnos en lo posible a la verdad. No debe, en efecto, ignorarse que para el pueblo grosero e ignorante, se escribía todo esto y qué cuidado ponían los maestros antiguos en envolver en formulas comunes los misterios más profundos (...) Quisiera pues ensayar aquí el modo de leer bajo la corteza de las palabras (...) ¿Cómo se entiende que formó Dios al hombre del lodo? Para el vulgo la cosa es muy sencilla, se representa al Creador bajo la forma de un hombre y supone que bajó a la tierra, que formó una porción de lodo, una cuarta de arcilla o de tierra roja que había hallado por casualidad, que la moldeó con sus manos, que hizo con ella una estatua de forma humana, y que soplando sobre el rostro de esta estatua, la animó y le dio la inteligencia. (...) He aquí lo que se representa la imaginación del vulgo. En esto no hay más que una dificultad, y es que el Creador es el Ser infinito, el Ser inmaterial por excelencia, y por lo tanto no tiene

205. *Ibid.*, p. 121.

206. *Ibidem*.

207. Cfr. HUERGA, A., «La “evolución”: clave y riesgo de la aventura intelectual arinteriana», *Stadium*, 7 (1967), p. 129.

A diferencia de la amistad personal que existió entre Arintero y Lagrange, no consta que Arintero y Leroy se conocieran personalmente ni mantuvieran correspondencia.

208. LAVY, Le P., *Conférences sur la théologie de saint Thomas d'Aquin, données dans la crypte de Saint Augustin*, J. Gervais, Paris (1884-1888), tomo III, p. 581-583. Citado y traducido por Arintero en EH8., p. 121.

cuerpo, ni manos para modelar el lodo, ni labios para soplar por encima. Él formó el cuerpo del hombre ciertamente con el lodo de la tierra, pero no de esa manera. Yo imagino que obró ahí como obra en toda la naturaleza. Por una virtud íntima, escondida, penetrante, puso en movimiento el lodo terrestre y de él formó al hombre. “Es formarse de Dios una idea demasiado pueril, dice S. Agustín, el suponer que formó el cuerpo del hombre con sus manos (...) ¿Quién hay tan necio que por las manos de Dios no entiende su poder y su virtud?”. ¿Mas cómo podemos concebir ese movimiento íntimo del lodo del que salió el hombre? ¿Debemos suponer que fue instantáneo y que el hombre quedó formado repentinamente y de un golpe, de una vez? Cada cual es libre para pensar aquí lo que le agrada. Puede creerse que Adán apareció sobre la tierra instantáneamente, no diré como un hongo, porque un hongo va brotando, sino como un aerolito caído del cielo. Por mi parte pienso que vino como fruto de una evolución lenta de las cosas. Así es como Dios mueve la naturaleza toda (...) y por eso imagino que no formó al hombre de otra manera. Creo pues que Adán, para salir del lodo, debió experimentar una serie de transformaciones más o menos numerosas, más o menos lentas, que tenderían todas a conducirlo a su forma definitiva, es decir, a la forma humana propiamente dicha. Finalmente, esta evolución del lodo de que debía salir el primer hombre; ¿deberemos relacionarla en el universo con algo, con la evolución general de las cosas o deberemos creer que se produjo de una manera enteramente aislada y que no se ha ramificado absolutamente nada por aquí abajo? Por mi parte, no dudo en decirlo, creo que debió relacionarse y guardar relación estrecha con profundos lazos con la evolución general del universo. Una de dos: o somos sólo hijos del Cielo, y entonces ¿por qué se nos ha colocado sobre la tierra? O somos también hijos de la tierra, y entonces ¿cómo no hemos de estar ligados con lo más íntimo de sus entrañas? El hombre debió venir a este mundo como viene el fruto en el árbol: terminado todo su desarrollo y todo su movimiento vital. Dios nos ligó desde un principio íntimamente con todos los seres que componen el universo. (...) Como he dicho anteriormente nos ha envuelto en el orden de las cosas creadas y nos ha hecho salir de sus acciones. Lo cual no impidió que Él tuviera su acción propia en la formación de nuestro mismo cuerpo y sobre todo de nuestra alma inteligente, y que hubiera hecho por sí sólo de ese cuerpo el instrumento de esta alma. Y pienso que este origen, que nos relaciona con la evolución general del universo, es bastante más noble que el que se nos suele dar comúnmente cuando se supone que hemos aparecido bruscamente sobre la tierra, sin relacionarnos con nada de ella. Nos ha honrado Dios mucho más, haciendo que todo el universo trabajara en nuestra formación que sacándonos en un instante de una porción de lodo. Todavía más; ¿por qué coloca Moisés nuestra formación en el mismo día, es decir, en la misma fase, en el mismo movimiento evolutivo que la de los animales, si estamos del todo aisla-

dos? Hubiera debido por lo menos reservarnos un día particular. Por lo tanto pienso que el origen del hombre se relaciona con la evolución de todo el conjunto del universo y en particular con la del mundo orgánico, y que el hombre salió de ahí como una magnífica rama, como una flor admirable, que lo viene a coronar todo»²⁰⁹. Acompaña el final de la cita un comentario de Arintero que dice: «Nada tenemos que añadir a este largo y brillante pasaje, más que la aprobación y el aplauso. Si en otros puntos solemos hallar algo que modificar en las ideas de nuestro ilustre hermano, aquí las suscribimos en un todo»²¹⁰.

Terminamos el apartado, último de este trabajo, destacando, por encima de aciertos o desaciertos, de debilidades y puntos fuertes de la obra arinteriana, un hecho cierto: la búsqueda esforzada y sincera por parte de este insigne dominico español de nuevas soluciones que den respuesta a lo que el afán de saber del hombre de su tiempo y de él mismo, le fue planteando. Este esfuerzo, ejemplar en Arintero, es el que va sumando, junto a otros muchos, permitiendo a la humanidad con el paso del tiempo, ganar nuevas cotas en su itinerario por abarcar la verdad. Gracias a ellos, también a sus errores, los que hemos venido después, podemos estar más cerca de la Verdad y más cerca estarán los que nos sucedan si nosotros no cejamos en esa tarea de búsqueda, constituyendo eslabones de la cadena –en cadenamiento– que nos acerque a la divinidad.

CONCLUSIONES

1. El rasgo que más destacaríamos de la rica personalidad del padre Arintero es sin duda el de la honradez intelectual, que le llevó al estudio

209. Arintero introduce esta cita de Lavy en su original después de terminado éste. Ello se ve por la nueva numeración que ha de darle a las cuartillas insertadas. Otra peculiaridad es que, en contra de su modo de trabajar, termina la cita por detrás de la cuartilla. (*Ibid.* p. 121-122 por detrás). (Cfr. HCM., p. 199).

210. La cita está puesta por nuestro autor entre paréntesis y con una raya inclinada que la recorre de arriba a bajo. Es posible que quisiera tacharla. Si efectivamente esa fuera la intención, no creemos que fuera por discrepancias en su contenido. (*Ibid.* p.122 por detrás), pues como dice en el *Hexámeron* refiriéndose a esta misma cita, «alguien juzgará atrevidas o exageradas algunas frases de la exposición que precede; no lo negaremos. Pero el fondo del raciocinio parece sano y sólido. Ya san Agustín había creído a su vez conveniente o necesario que la formación del hombre estuviera, en cierto modo, predeterminada en el orden de las causas, o encadenada más o menos con la evolución general (...)» (Cfr. S. AGUSTÍN, *Del Génesis al pie de la letra*, 1. 6, c. 13, 15, 18). San Agustín defendió, afirma el Rmo P. Martínez Vigil (*Creación*, 1, p. 97) «la evolución natural del cuerpo del hombre con más claridad si se quiere, que Lamarck y Darwin» (HCM., pp 199-200). No termina aquí la defensa que hace Arintero del texto de Lavy sino que lo completa con atrás dos citas más, esta vez de S. Tomás de Aquino. (Cfr. *Ibidem*).

serio en busca de respuestas a las importantes cuestiones que su tiempo y su propia inquietud intelectual le planteaban. No se contentaba con respuestas al uso. Gustó más de la argumentación que de la justificación. Fue tenaz, y mucho tuvo que sufrir por defender sus posturas en los distintos campos del saber en los que a lo largo de su vida se adentró, y en concreto en lo que respeta a la evolución de las especies. No fue nunca su defensa ataque a la persona, o ironía a la opinión del adversario intelectual. Procuró siempre respeto y prudencia con los demás, y de ello tuvo repetidas ocasiones donde ejercitarse. Recordemos por ejemplo, su polémica con el canónigo y después obispo don Ramiro F. Valbuena.

En una sociedad –la española del cambio de siglo– donde estaba de moda el uso del argumento frívolo e irónico como procedimiento para rebatir opiniones contrarias, no era éste el modo de hacer del padre Arintero. Al contrario, en repetidas ocasiones hace ver en sus escritos el error de tal actitud, y su especial gravedad cuando tal modo de actuar se daba en algunos representantes eclesiásticos.

2. Le tocó vivir en un periodo histórico rico en acontecimientos y cambios, que provocó en la Iglesia Católica nuevos retos e interrogantes que debía resolver. Uno de los más importantes es sin duda la relación fe-razón. Cuestión por otra parte directamente relacionada con la teoría evolutiva, y que fue una de las razones que alimentaron de modo decisivo la polémica de aquellos años. Esta relación está admirablemente resuelta en Arintero porque entendió perfectamente que fe y razón no son, no pueden ser nunca contrapuestas, porque el objeto de ambas es el mismo, la verdad, y esta es única. En consecuencia, y en contra de tantos de sus contemporáneos, fe y razón van de la mano y a través de ellas es como la verdad puede ser mejor contemplada. No puede existir contradicción, por tanto, y cuando esta se produce, es que existe error o en la ciencia humana o en la opinión teológica. Este planteamiento invita de manera clara al encuentro y al fomento de la colaboración interdisciplinar, todo lo contrario a la confrontación estéril. Pionero pues nos parece nuestro autor en este interesante campo.

La alianza fe-razón fundamentada en el común objetivo de la única verdad, marca el itinerario para alcanzar el conocimiento recto. Esta postura no es original, fue compartida por contemporáneos y amigos de Arintero como el cardenal González y el obispo Martínez Vigil. Alianza que deriva para sus partidarios en consecuencias que nos parece necesario destacar: la libertad intelectual con la consiguiente amplitud de miras, y la falta de temor a los descubrimientos de las ciencias empíricas, porque si los hallazgos son verdaderos necesariamente ayudarán a enriquecer y a especificar mejor los contenidos de la fe. Éste nos parece que es otro motivo, que hacen de nuestro autor un adelantado en cuestiones de relación entre fe y razón.

3. Otra característica que enmarca los parámetros intelectuales de este insigne dominico es su discernimiento entre lo que es doctrina segura, magisterial de la Iglesia, es decir el dogma, y lo que es opinión teológica. En este punto hay un profundo contraste con el común pensar de su época. Esta distinción tiene especial trascendencia aplicada a la exégesis bíblica. No cabe duda que los nuevos tiempos exigían, ante los interrogantes que planteaban las ciencias experimentales, una nueva visión, más profunda, de los textos sagrados. Se hacia necesario, en colaboración con otras ciencias como la arqueología y la historia, descubrir otros contenidos. Había nacido la exégesis bíblica como ciencia positiva que completara la interpretación literal.

Arintero que también es hombre de su tiempo, tenía de la Biblia, y en concreto del libro del *Génesis*, que por el tema que nos ocupa es el que más interesa, una visión muy marcada por la formación religiosa recibida, en la que predominaba –era lo común en la docencia de seminarios– el sentido literal. Este aspecto marca y sirve a nuestro autor como argumento para acreditar el carácter relativo de la idea de evolución que él defiende. El sentido literal dado al Texto Sagrado por nuestro autor, sin ser extremo, se refleja, lógicamente en toda su obra.

El predominante sentido literal dado al texto sagrado por Arintero no significa que no conociera las distintas posturas interpretativas que se iban desarrollando en su época. Al contrario las conocía, como muestra la clasificación y análisis que de ellas hace en *El Hexámeron*. Por tanto, su manera de interpretar la Biblia es una opción intelectual, razonada, no simple inercia de una formación pretérita. Sin olvidar que Arintero no fue un exegeta relevante como lo fue, por ejemplo, su amigo José María Lagrange. No fue ésta una materia que centrara su interés.

4. Otra característica a destacar de la formación intelectual de Arintero es la accidentalidad. Recordemos que a falta de tres cursos para terminar los estudios sacerdotales, se marcha a Salamanca y en un curso se prepara y examina de todas la asignaturas del bachillerato, que oficialmente duraba cinco años. Hecha la licenciatura en ciencias en condiciones normales y ordenado sacerdote terminará, aunque de modo irregular los cursos de sagrada teología que le faltaban. Nos parece que éste atropello de estudios –toda una prueba para las dotes naturales que evidentemente tenía– y la consiguiente falta de serenidad para poder ir reposando conocimientos tuvo que tener sus consecuencias. Esto, unido a otro hecho que estimamos aún mayor importancia: la crisis de la metafísica y del tomismo en el siglo XIX, periodo falto de cabezas que lo interpretaran en toda su grandeza, explican la deficiente metafísica que se hacía en esta época, que fue la que Arintero aprendió, y la que aplicó a la cuestión evolutiva. Este déficit metafísico es muy relevante para el tema que nos ocupa, si tenemos en cuenta que para

nuestro autor la evolución es una cuestión esencialmente filosófica y es en este ámbito del saber donde pretende buscar las soluciones.

5. Los estudios de licenciatura en ciencias naturales, que realiza en condiciones normales, y su propia aptitud natural por conocer e indagar en las cuestiones experimentales imprimen en el joven dominico una fe exagerada en el método científico, y más en concreto en lo referido a temas paleontológicos. En esto también es hombre de su tiempo y comparte la admiración por los resultados de las ciencias experimentales y de la tecnología, contagiándose en cierto modo del entusiasmo de sus contemporáneos por tal método. Tal fascinación le lleva, de alguna manera, a aplicarlo indebidamente a otros terrenos que trascienden lo estrictamente empírico como es el ontológico. Hecho que se agrava, si consideramos el déficit ontológico antes mencionado, hasta el extremo de reducir la metafísica a una «pseudofísica».

Además del cientificismo como causa de la disolución de la metafísica en Arintero, hay que añadir otra muy ligada a ésta, es la acusación a la metafísica de nominalismo, muy extendida en su tiempo. Acusación que en cierta medida él comparte, y que le lleva a tratar de salvarla otorgando a sus principios manifestaciones físicas en un vano intento de dotarlos de realidad. En el discurso intelectual de Arintero en no pocas ocasiones real y físico se identifican. Esto evidentemente contribuye de modo decisivo a la anulación de la ontología, empobreciendo de modo decisivo el fundamento mismo de su teoría filosófica sobre la evolución.

6. Además Arintero es un hombre de fe sobrenatural, comprometido con su vida de religioso, que asumió toda una tarea de defensa de la fe, con unos modos que eran los propios de su época donde la apologética frecuentemente se identificaba con la tarea de buscar concordancias entre la verdad revelada y las conclusiones de la ciencia empírica como método para probar la fe. Este procedimiento fue también el que él siguió en su personal tarea por defender la fe católica.

He aquí el tercer elemento, la fe católica, que con los ya mencionado de la filosofía y la ciencia empírica configuran el marco donde se gesta su teoría evolutiva. Tres saberes a los que nuestro autor aplica con medida, sin convertirse en un absoluto, el método científico. Así, busca respuestas científicas en la Biblia, o clasifica especies por diferencias sensoriales. No ve nuestro autor con claridad la diversidad de ámbitos del conocimiento y la correspondiente complementariedad entre ellos. Él, por el contrario, busca, no la complementariedad, sino la identidad de respuestas entre la revelación, la filosofía y la ciencia experimental.

7. El concordismo arinteriano, mitigado con el paso de los años, siempre estuvo presente en su obra científico-apologética. Y la causa de tal

planteamiento, no sólo es una consecuencia de la inercia ambiental, del modo de hacer apologetica en esta época, o de su moderado cientificismo. Es algo más que pertenece, nos parece, a la psicología de nuestro autor, es su inclinación a buscar soluciones de equilibrio, de armonía, como él dice, que den respuesta a las partes en conflicto. En este modo de hacer, de lógica concordista, no es raro que se queden por el camino principios, tal vez irrenunciables. Es lo mismo que sucede en otras parcelas de la actividad humana, por ejemplo en la política en la que «la lógica del consenso» lleva aparejada la exigencia de la renuncia por ambas partes en aras de un acuerdo para un fin determinado. Pero el consenso, como el concordismo no buscan soluciones superadoras, no se plantea las respuestas o soluciones por elevación, sino más bien por renuncia de las partes con el consiguiente resultado empobrecedor.

8. La evolución planteada por Arintero está acotada por estos equilibrios concordistas, y pretende, entre otras cosas, ser respuesta que acalle la fuerte polémica habida entre evolucionistas y creacionistas en la segunda mitad del siglo XIX en este sentido podríamos calificarla de teoría *consensual* de la evolución. Pero no se agota aquí el estudio arinteriano de la evolución. Para llegar a su elaboración Arintero se toma muy en serio su estudio y lo que sobre ella han dicho tanto los clásicos como sus contemporáneos, manejando una amplia bibliografía que queda reflejada en su obra escrita por la amplitud y número de las citas, que superan en mucho lo que es redacción propia. Este modo de hacer, notable en nuestro autor, nos lleva a pensar en una posible falta de seguridad personal o en un exceso de prudencia por lo delicado y polémico del tema, queriendo asegurarse en todo lo que dice con el testimonio de otros, investidos de prestigio y autoridad. Es lo que se desprende también de su modo de trabajar, comenzando por redactar sus ideas en cuartillas por una cara a las que posteriormente va pegando papeles de distinto tamaño con las citas a partir de las correspondientes llamadas sobre el texto original. De esta manera, lo que comenzó siendo una cuartilla termina siendo por el abuso de citas una larga tira de papales pegados unos a otros y plegados sobre sí.

Sirva de prueba las más de 150 monografías que utiliza para la Introducción y primer libro de *La Evolución y la filosofía cristiana* de 547 páginas. Sin contar artículos, conferencias y discursos que también utiliza. Esta manera de trabajar, al estilo de la época, aporta indudablemente erudición al discurso escrito, pero también le quita claridad. Para terminar sería oportuno decir también, que éste manejo de bibliografía es manifestación de la preparación y del sentido del estudio de Arintero por los temas que le interesaban.

9. La evolución sorprendentemente está presente no sólo en los desarrollos intelectuales del padre Arintero sino también en su propia vida. Efectivamente, si hacemos un recorrido por su itinerario vital observaremos su propia evolución, o como a él le gustaba decir, desenvolvimiento.

Así, comenzó por ocuparse de la evolución biológica, para después pasar a centrar su atención por la evolución de la Iglesia, terminando por indagar en la evolución mística.

10. Arintero entendía la especie como un conjunto de individuos que tienen unas características comunes y que transmiten por generación. Estas características son de dos tipos: esenciales y accidentales, las primeras pueden identificarse con aquello –principio vital– que es inmutable, que otorga la forma específica, y por lo tanto aquello por lo que una cosa es lo que es y no es otra cosa. Estas características esenciales constituyen el tipo de especie que denominó ontológica. Del mismo modo, el segundo tipo de características serán las mudables, es decir aquellas que cambian y al cambiar no por ello lo que cambia deja de ser lo que era, o lo que es lo mismo, nos estamos refiriendo a las características accidentales. Ellas definen otro conjunto de individuos que denominó especie orgánica.

Pero la anterior distinción ha de reflejarse en el mundo físico, es decir en el de las especies biológicas. O lo que es lo mismo, dentro del cuadro general de clasificación de los seres vivos, ¿en qué nivel rige lo ontológico? Pregunta clave y necesaria de contestar para Arintero, y cuya respuesta, por las premisas de las que parte se sitúa en el dominio de lo físico y no de lo real. La necesidad de respuesta es evidente porque como veremos después, ésta define la frontera de la evolución al marcar el ámbito propio de lo inmutable. Por otra parte, en la búsqueda de respuesta nuestro autor se encuentra con numerosas dificultades, por ejemplo: la imposibilidad de una catalogación precisa de numerosas especies, o la de dar definiciones ajustadas a los grupos taxonómicos, todo ello debido al dinamismo –evolución– propio de la naturaleza. A pesar de ello, la respuesta a la pregunta anterior cree encontrarla Arintero en el orden de las clases biológicas, porque es en este orden clasificatorio de especies donde le parece –es el término que utiliza– radican las características inmutables, definitorias de la especie ontológica.

11. La inmutabilidad es la característica que tienen en común las propiedades, que poseídas por los individuos nos permitirán clasificarlos por especies ontológicas. Estas propiedades de carácter inmutable trata de encontrarlas nuestro autor en el mundo físico de los vivientes. Pretende llegar a través del objeto propio de las ciencias experimentales –en la naturaleza– y con sus métodos propios a determinar lo que caracteriza ontológicamente a los individuos y determinar así los grupos ontológicamente diferenciados y distinguirlos de los demás grupos inferiores; que sólo serían diferentes en sus otras características, las mutables. En esta distinción está, siguiendo su razonamiento, la frontera de la evolución. La especie ontológica es el muro irreductible, límite de la evolución, que queda circuns-

crita a las especies biológicas. Conclusión que alcanza nuestro autor a costa de romper otro muro, el existente entre el mundo físico y el metafísico.

¿Por qué éste empeño de identificar en lo físico lo que a lo metafísico pertenece? La respuesta está en la necesidad que Arintero siente de liberar a la metafísica de la acusación nominalista, muy al uso en los ambientes intelectuales de su tiempo. Intento por otra parte nada afortunado, ya que implica la propia destrucción de la metafísica, puesto que no la entiende en su defensa como trascendente al plano físico, sino dentro de él. La realidad metafísica se disuelve en propiedades físicas estables.

12. Las clases biológicas coinciden aproximadamente, como ya hemos dicho, con las especies ontológicas. Esta identificación no es perfecta, de tal modo que Arintero se encuentra con dificultades a la hora de materializar tal clasificación. Algunos ejemplos de especie ontológica arinteriana en los seres vivos serían los vegetales, los peces, las aves, los reptiles, los mamíferos, los insectos etc. No descarta Arintero que unos puedan proceder de otros como principio material, pero mediando siempre para estos casos la transformación radical o, lo que es lo mismo, el cambio de especie ontológica, y en consecuencia la necesaria intervención divina. Por ejemplo de los peces proceden los batracios y de éstos proceden los reptiles por un lado y por otro los primitivos mamíferos. Éste sería el modo de intervención divina en el proceso evolutivo para nuestro autor.

La transformación radical que implica cambios esenciales es portadora de las leyes convenientes para que la nueva especie ontológica pueda desplegarse en el tiempo. La dota de los medios que le permite alcanzar su propio fin. Así fundamenta Arintero la evolución orgánica intra especie ontológica y origen de las clasificaciones biológicas inferiores a las clases. De ahí la variedad de peces, o de mamíferos por ejemplo.

13. La evolución orgánica se da dentro del límite que fijan las clases, es decir en y entre las variedades, las razas, las especies, y los géneros, todo lo que de un modo más amplio hemos denominado especie orgánica, en cuyos caracteres constitutivos no hay diferencias esenciales. Los elementos diferenciadores, de contornos muy imprecisos, son accidentales y su mutación en nada afecta a lo esencial de los individuos del grupo.

La razón de la imprecisión de límites entre especies orgánicas es consecuencia necesaria del propio proceso evolutivo unido al factor tiempo. Los cambios entre generaciones conducen a la producción de variedades, con el paso del tiempo estas diferencias se van haciendo mayores hasta poder adquirir importancia como diferencia específica. En este proceso continuo de cambios, tiene lugar la extinción habida de numerosos grados intermedios que rompe la continuidad y contribuye a marcar más las diferencias. En resumen, los órdenes taxonómicos menos subordinados mar-

can diferencias que se remontan a tiempos más antiguos y al contrario, los órdenes más subordinados vienen definidos por diferencias evolutivas más recientes en el tiempo. La evolución continua de lo accidental unida al factor tiempo es la causa de la multiplicidad, y del intento clasificatorio en agrupar por variedad, raza, especie y género. Esta pretensión resulta ardua y difícil por la experiencia de la imposibilidad de definir contornos precisos para cada grupo, debido a la reductibilidad existente entre ellos. Esto constituye, según Arinterero, una notable prueba de la evolución en los seres vivos.

14. La evolución biológica arinteriana se fundamenta y asienta en la especie ontológica, porque es ésta la que no solamente marca los límites sino que la dota de las leyes necesarias para que puedan alcanzar en su desarrollo el fin que le es propio. Ley que es un constitutivo esencial y que le es dada por una inteligencia trascendental y providente. Esto marca las características de la idea arinteriana de evolución biológica: restringida o relativa, teleológica, teísta.

El carácter teísta, entendido como acción creadora de Dios en el tiempo, que a la evolución dota nuestro autor, sobrepasa los límites de la ciencia experimental, adentrándose en terrenos que son específicos de la ontología y de la teología natural. Es aquí, en el significado que Arinterero da al acto creador, donde nos parece radica su punto más débil porque distorsiona las categorías teológicas y ontológicas del acto creador para subsumirlas en los parámetros convencionales de la explicación científica. Así el acto creador tal como nos lo plantea es cuantificable, convirtiéndolo en alteración, movimiento. Que es así como lo entienden los creacionistas que se oponen a la evolución.

El acto creador descrito en el Génesis es el mismo que el que mantiene en el ser todo lo existente en cada momento. El crear no está sometido al tiempo y el espacio. En cambio, en Arinterero sí y, en general en la filosofía de su época, de aquí el riesgo, de seguir por este camino, de dañar tanto la trascendencia como la immanencia divina en lo creado.

15. Arinterero aborda la evolución en el hombre, con extraordinaria cautela. Quiere evitar el escándalo en lo que respecta a este tema, por ello lo publicado, muestra una evidente prudencia, procurando suspender el juicio, no llevando los razonamientos que hace a sus últimas consecuencias. También es posible que en ello influyera la prevención a una posible condena eclesiástica.

Teniendo en cuenta este trasfondo, Arinterero entiende que la dignidad del organismo humano exige una intervención directa de Dios. No niega la materia preexistente organizada como punto de partida para la formación del cuerpo humano, pero niega que ésta pudiera ser la de un antro-

poideo, aunque, por otro lado, estima que en este punto el campo está totalmente abierto a la especulación. ¿Por qué no puede ser un antropoideo el ascendiente del cuerpo humano? Porque si lo fuera –sería la respuesta de Arintero, si atendemos sólo a lo publicado– con toda propiedad podríamos llamar al hombre hijos del mono y eso no es digno de su naturaleza. En cambio en otro lugar afirma que la dignidad del hombre no le proviene de su origen material, que no la compromete, sino que su dignidad procede de ser criatura de Dios. Digno por cuanto es poseedor de los dones divinos.

En sus textos inéditos va más allá, afirmando la procedencia del mono en cuanto a lo que de animalidad hay en el hombre con un parentesco parcial, pero cierto.

Según Arintero, la acción divina inmediata en cada hombre se extiende no sólo a crear cada alma racional e infundirla en un cuerpo, sino a ser causa eficiente de ese cuerpo, en el que la evolución orgánica actuaría como causa material.

En lo que respecta a la formación de la mujer Arintero se sitúa en la más estricta ortodoxia concordista, donde mezcla la interpretación literal de la Biblia, con la ciencia médica y elementos de antropología, el resultado es un cúmulo de concordancias en detalles del todo innecesarios, y que nada aportan a un mejor conocimiento de cuestión tan importante.

16. Finalmente, subrayamos el notable esfuerzo de este insigne dominico en la búsqueda valiente, consecuencia de no tenerle miedo a la verdad, de soluciones que dieran respuesta a las múltiples incógnitas que los intelectuales de su tiempo, y él mismo se plantearon. Esta búsqueda tantas veces ingrata, fue ejemplar en nuestro autor. Gracias a su trabajo como al de otros muchos, también gracias a sus desaciertos, los que hemos venido después podemos estar más cerca de la verdad y más cerca estarán los que nos sucedan si nosotros no cejamos en esta tarea de búsqueda, constituyendo eslabones de la cadena que nos acerque a la Verdad.

ÍNDICE DEL EXCERPTUM

PRÓLOGO	209
ÍNDICE DE LA TESIS	213
ABREVIATURAS DE LA TESIS	217
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	219

LA EVOLUCIÓN DE LAS ESPECIES SEGÚN JUAN GONZÁLEZ ARINTERO

1. CONCEPTOS PREVIOS	225
2. ESPECIE ONTOLÓGICA Y ESPECIE ORGÁNICA	233
2.1. Especie ontológica	233
2.2. La especie orgánica	242
2.3. Características diferenciales entre la especie ontológica y la especie orgánica	247
3. IDEA ARINTERIANA DE EVOLUCIÓN. CARACTERÍSTICAS	248
3.1. Evolución cósmica y evolución orgánica	249
3.2. Enumeración y análisis de las características de la idea arinteriana sobre la evolución de las especies	253
a) La evolución es relativa	253
b) La evolución es teísta y teleológica	256

LA EVOLUCIÓN Y EL ORIGEN DEL HOMBRE

4. LA EVOLUCIÓN Y EL ORIGEN DEL HOMBRE EN LA OBRA PUBLICADA DE GONZÁLEZ ARINTERO	262
5. LA EVOLUCIÓN Y EL ORIGEN DEL HOMBRE EN LA OBRA INÉDITA DE GONZÁLEZ ARINTERO	268
5.1. La evolución orgánica y el origen del hombre	268
5.2. El hombre <i>a priori</i> no procede del mono	268
5.3. Parentesco biológico, parentesco orgánico	270
5.4. Parentesco hombre–bestia	272
5.5. El limo de la tierra	279
5.6. Análisis arinteriano de la evolución en el hombre y la enseñanza religiosa sobre su origen	285
CONCLUSIONES	293
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	303