

ANGEL GONZALEZ ALVAREZ

TEIZACION Y ATEIZACION
DEL UNIVERSO

Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, n.º 45, 1968

Teización y ateización del Universo

Discurso leído en la junta pública inaugural del curso 1968-1969 (22 octubre 1968) por el Académico de número

Excmo. Sr. D. ANGEL GONZÁLEZ ALVAREZ

Señores Académicos:

El mundo moderno puede entenderse como el resultado de un largo proceso de secularización del cristianismo. Toda una serie de ideas, convicciones, creencias y actitudes directamente vinculadas al ámbito teológico han ido transfiriéndose al plano de la naturaleza. No me entretengo en describir la variada gama de los aspectos que la secularización nos ofrece. Tampoco pretendo plantear el problema en términos teológicos. Quiero limitarme a desempeñar un minúsculo papel del oficio de filósofo.

El proceso de secularización representó para la teología una “caída” en el campo del saber filosófico. En nuestros días la filosofía misma se seculariza también y se ve obligada a luchar en la arena siempre movidiza de la ciencia experimental.

La palabra “secularización” tiene muy modesto origen. Deriva de la latina *saeculum*. Fue probablemente acuñada por los juristas para expresar la transferencia de los bienes eclesiásticos al poder temporal. En el lenguaje de la teología *saeculum* expresaba el tiempo de la vida humana en cuanto opuesto a la eternidad de la vida divina. Al universalizarse su sentido, secular y secularización han venido a significar cualquier concepto o realidad de este mundo formalmente inaplicable a Dios.

Toda una serie de vocablos fueron acuñados por los filósofos y los teólogos para designar atributos de la esencia o de las operaciones de Dios. Puesto en marcha el proceso de secularización esos atributos se arrancan de la realidad divina para aplicarlos a la realidad del universo material en que vivimos.

Asistimos con ello a un doble juego. En primer lugar con cada atributo que desprendemos de Dios parece que disminuye no solo la importancia y la jerarquía de la divinidad sino también la misma realidad

divina. De nuestra mente va desapareciendo la aplicación de los conceptos con que pensábamos a Dios. Con la desaparición del último se habrá borrado de la conciencia del hombre el sujeto del cual eran los atributos en cuestión. Es natural que la desdivinización de Dios se identifique con la edificación del ateísmo.

Por otra parte, con cada atributo que, desprendido de Dios, aplicamos al universo o al hombre, se van éstos divinizando. La pérdida de la conciencia de Dios se va a identificar ahora con el proceso de divinización del hombre. La exaltación del universo hasta su teización prepara el camino para la pérdida de la conciencia de Dios, personal y trascendente.

* * *

El proceso deificador del universo comenzó con las primeras especulaciones filosóficas y puede decirse que no ha concluido todavía. Sus hitos fundamentales en la cultura occidental están representados por los nombres de Parménides, Plotino, Espinosa y Hegel. Lo que comienza con un claro tratamiento ontológico de la realidad del universo se va empapando de preocupaciones religiosas y teológicas para terminar envuelto en las brumas de la teosofía hegeliana.

Porque no quiero oficiar de historiador me conformo con describir esta teización del universo en sus orígenes parmenídeos. En la primera parte de su poema filosófico Parménides nos describe al ente como “lo que es”. Y “lo que es” se explicita en una serie de atributos que conviene, por lo menos, enunciar. “Lo que es” es *presencialidad* idéntica, *continuidad* homogénea, *finitud* absoluta, *inmovilidad* estricta. Me detendré un momento en el análisis de los dos primeros atributos.

Siempre presente en identidad consigo mismo, “lo que es” no tiene pasado ni futuro. No se puede decir de él que “fue” ni que “será”. Menos aún se podrá decir que “no fue” ni que “no será”. El ente no puede no haber sido ni puede dejar de ser. Sin principio ni fin, sin origen ni meta, “lo que es” es ingenerable e incorruptible. No está *siendo* sucesivamente en despliegue temporal. En consecuencia debe decirse que es eterno. “Lo que es”, simplemente *es*, en un puro presente, idéntico a sí mismo.

En todas partes igualmente “lleno” sin que en un sitio sea más “fuerte” y en otro más “débil”, “lo que es” debe ser *continuo* y *homogéneo*. Deberá, por tanto, estar de hecho individido y ser por naturaleza indivisible. En “lo que es” ninguna fuerza puede introducir lo que no es. En consecuencia, “lo que es” habrá de ser indiviso, uno y *único*.

En resumen: “lo que es” no tuvo principio ni tendrá fin; carece de origen y de meta; no deviene ni se despliega en el tiempo; no admite fisura interior ni tolera compañía alguna; es ingenerable, incorruptible, eterno y único. Es decir, *divino*.

¿Reacciona Parménides contra los mitos cosmogónico y teogónico de Hesiodo, tomados probablemente de las viejas mitologías egipcias y babilónicas, según las cuales el *ser* que constituye el mundo de las cosas, los hombres y los dioses procedería del *caos* original y originario? ¿Se opone a la doctrina de una génesis del ser tal como había sido cantada en ciertos himnos del Rig-Veda?

No lo sé; pero tampoco importa mucho. Lo cierto es que la argumentación de Parménides es válida contra la idea de una génesis del ser absoluto a partir del absoluto no-ser. Si alguna vez nada existió nada habría eternamente, pues el no-ser no puede producir el ser. Decir lo contrario es renunciar a la razón y apagar su luz. Mas como es un hecho inconcuso que hay ser, pues lo tenemos delante de nosotros y en nosotros, bajo nuestros pies y sobre nuestras cabezas será preciso concluir que siempre ha habido ser.

Lo grave del caso es que Parménides identifica sin más, el ente con el universo. El universo es “lo que es”, ingenerable, incorruptible, eterno y único. El universo es el ente, el ser absoluto. En esta identificación le acompañan todos los filósofos griegos anteriores y coetáneos para quienes la existencia de una realidad extraña al universo debía parecer absolutamente inconcebible. Un dios trascendente al mundo no cabía en el horizonte del pensamiento helénico. La idea de creación fue totalmente ajena a la mente griega. El precio que ello supuso fue demasiado caro y se puede llamar así: la divinización del universo. Los primeros filósofos griegos se mueven con toda naturalidad en las tesis del panteísmo y el animismo cósmico. El universo es el dios supremo, un gran animal divino.

Parménides sigue de cerca la doctrina de su maestro Jenófanes. Se decía con frecuencia que Jenófanes era ateo. La crítica histórica ha puesto de relieve cuán lejos de la verdad se encuentra semejante afirmación. No puede ser ateo quien reconoce la existencia de un dios que lo penetra todo y todo lo vivifica. Este dios no es creador del universo. No debe ser buscado fuera ni por arriba del mundo sino en el interior del universo con cuyo espíritu se identifica. Ya Aristóteles lo entendió así cuando en un célebre texto dice que Jenófanes, el más antiguo entre los partidarios de la unidad..., paseando su mirada por el conjunto del

universo material nos asegura que el Uno es Dios (*Metaf.* A, 5, 986 b, 22). Lo que sucede en Grecia es que la vivencia religiosa de los dioses siempre anduvo divorciada de la posesión filosófica de Dios. A Jenófanes le acusamos de ateísmo porque rechaza los dioses de la religión antropomórfica cantada en los poemas de Homero y Hesiodo, cuando en realidad restaura la primitiva concepción religiosa de la naturaleza, común a la raza aria, cuya pureza se conservaba en los hindúes y en los persas. Se eliminan los dioses surgidos de las fuerzas de la naturaleza por gracia de la imaginación poiética y se diviniza la naturaleza misma por obra de la razón pura. Con esta doble operación la cultura secularizada de Occidente ciega las fuentes de la religiosidad al mismo tiempo que diviniza el universo. Cuando Dios se hace inmanente al mundo y se esconde en el universo va desplazándose también a las zonas más oscuras de la conciencia humana. El progreso de la filosofía y de la ciencia natural arranca los secretos del mundo sin descubriarnos a Dios.

Todo esto puede ser contemplado en el momento histórico inicial que estamos examinando. Parménides —lo hemos señalado ya— identificó, sin más, al ente, con el universo. Un presupuesto noético —la separación de sensibilidad y razón como vías de acceso a la realidad— le llevó a negar el valor de la experiencia y a considerar el nacimiento y la muerte, la generación y la corrupción, el devenir y el despliegue temporal de las realidades mundanas como ilusiones de los mortales. Y, sin pecar de ello, a dar por supuesto que el mundo es el ser absoluto dotándolo de atributos divinos mientras deja a Dios en el olvido. Ya desde su origen, pues, el oscurecimiento de Dios y el ateísmo práctico bajan la pendiente con tanta velocidad cuanto la suben la divinización del mundo y el endiosamiento del hombre.

El proceso de teización del universo sólo puede concluir en la negación de Dios y en la proclamación del ateísmo. Es natural. Si el mundo es el ser absoluto, necesario, eterno, increado, imperecedero, único, es decir, divino, no queda lugar para que Dios exista. Sabemos que Parménides no lo concluyó explícitamente. No negó la realidad de Dios ni hizo profesión de ateísmo. Ello se debe, sin duda, a que no es plenamente consciente del problema que plantea, ni se hace cuestión de los presupuestos implícitos de que parte. Si, como él, suponemos que el universo es el ser absoluto, el único ente que existe, la suerte está definitivamente echada. Es claro que no tenemos derecho alguno a partir de semejante presupuesto. Sin pecar de ello, Parménides debió considerarlo como una evidencia primaria. Hoy sabemos que no es evidente de suyo que el universo haya de identificarse con el ser absoluto y único. Hasta tendre-

mos ocasión de ver que tampoco goza de evidencia demostrativa, apodíctica. Y es sencillamente que semejante ecuación es un prejuicio cruzado de falsedad.

* * *

Es un hecho incuestionable que la humanidad despertó a la conciencia de esa falsedad por gracia de la revelación divina. Tenemos que referirnos al movimiento teológico promovido por la escuela hebrea llamada “sacerdotal” en riguroso paralelismo geográfico e histórico con el movimiento filosófico que culmina en la escuela de Elea. Los teólogos hebreos habían recogido y sintetizado la enseñanza de la teología jahvista según la cual el mundo *no es* el ser absoluto. Uno sólo es el ser absoluto, increado, imperecedero, eterno. Pero no forma parte del mundo ni está entrañado en él. Tampoco es el universo tomado en su conjunto. Es ser absoluto aquel que pudo decir al revelar su nombre: *Ego sum qui sum*. Y quien se definió a sí mismo “El que es” fue Dios y no fue el mundo.

También arranca de aquí una metafísica cuyos hitos fundamentales podemos representar por los nombres de Filón, San Agustín, Averroes, Santo Tomás, Escoto, Suárez y una legión más de filósofos de todo tiempo y condición. E igualmente se va a producir ahora un doble juego. En primer lugar, y paralelamente al proceso de teización de la naturaleza, la metafísica cristiana, a impulso de la revelación bíblica, ha elaborado la doctrina contrapuesta de ateización del mundo, de desdivinización del universo. Los filósofos cristianos sienten muy al vivo la necesidad de emprender una acción depuradora que ponga fin a la idolatría del universo y acabe con el fetichismo de las cosas de este mundo.

Por otra parte, con este proceso de ateización del mundo no sólo se desmitifica la naturaleza sino que se supera el panteísmo. La pérdida del rango divino hace surgir la conciencia de la creaturidad. Y la mente humana, que tiene hambre de absolutez, trasciende el universo y se interroga por Dios. Sólo el pensamiento de un universo desdivinizado nos permite reunir el arsenal de conceptos que nos ayuden a reconocer el semblante metafísico de Dios.

El proceso de ateización del cosmos hasta empaparlo de creaturidad tiene ya cumplimiento en la filosofía patrística. Con San Agustín parece remansarse para expresarse pronto con ímpetu arrollador. El universo no es divino. Ninguna cosa del mundo se identifica con Dios. Buscando lo que llama “la eternidad inmutable y verdadera de la verdad” pasea

San Agustín su mirada por el territorio del ser sensible y pregunta a los cuerpos, la tierra, el mar, el cielo... y en todas partes escucha la misma respuesta: No somos Dios. Abandona la exterioridad, se recoge en sí mismo, pregunta a la memoria, la inteligencia, la razón, el alma misma... y oye idéntica respuesta: No somos Dios. En las entrañas del espíritu finito como en el seno de la materia se aloja la mutación que es índice de creaturidad y jamás signo de Dios. El principio de la mutabilidad se repite de mil modos: “cuanto de mudable se ofrezca no se lo tenga por Dios”; “cuanto de algún modo cambia es creatura”; “toda creatura es mudable”; “lo inmutable se ha de preferir a lo mudable”, etc. El procedimiento metódico se repite también en las formas más variadas, aunque todas siguen idéntico ritmo de una misma ley: en la búsqueda de lo divino debemos trascender todo lo mudable y temporal hasta llegar a lo permanente y eterno. Sirva de ejemplo este texto que tomamos de uno de sus sermones: “Quitad, hermanos, los estorbos que el pensamiento carnal os pone; pensad a lo invisible de lo invisible: que ante la mirada de vuestra mente no se presente nada a modo de cuerpo. Trasciende cuanto en ti se ve. Trasciende también cuanto en ti no se ve: el cuerpo se ve, el alma no se ve, pero también cambia. Unas veces quiere, otras no quiere; ahora sabe, ahora ignora; recuerda y olvida; aprovecha y desfallece. Esto no puede ser Dios; Dios no es una naturaleza así; no es el alma porción de la sustancia divina. Todo Dios es bien inmutable, bien incorruptible. Invisible es Dios, invisible el alma; pero mudable el alma, inmutable Dios. Por tanto, trasciende no sólo lo que en ti se ve sino también cuanto en ti es sujeto de mudanza. Trasciéndelo todo; trasciéndete a ti mismo”.

* * *

Estamos en presencia de dos metafísicas absolutamente inconciliables. El diálogo entre sus representantes se torna imposible porque, apenas iniciado, uno de los interlocutores parece abandonar el logos y no se encontrará jamás con el otro. Aquí pretendo exponer, más que el detalle histórico de la controversia, las razones y sinrazones que constituyen el subsuelo de ambas metafísicas.

Lo que primero conviene advertir es que las dos metafísicas dicen, en principio, lo mismo aunque naturalmente lo atribuyen a sujetos diferentes. Lo que Parménides dice del ente y lo predica del mundo, coincide con lo que afirman los teólogos monoteístas judíos atribuyéndolo a Dios. La cuestión puede, pues, centrarse en averiguar si lo que Parménides dice del ente se puede decir del mundo o es exclusivo de Dios.

¿Es el mundo el ente de que habla Parménides? ¿Tiene el universo las propiedades por las cuales pueda decirse absoluto, necesario y eterno? Ya dije que Parménides no planteó la cuestión en estos términos porque debía entender que la identidad del mundo y el ente tomado absolutamente constituía una evidencia primaria. Es la evidencia que hoy ponemos en tela de juicio tras advertir que está ligada a la divinización del cosmos, a la teización del universo que caracteriza a la filosofía del panteísmo y del ateísmo. La posición de Parménides alimenta una línea metafísica que cruza la historia entera de Occidente y que, universalizada, adopta en nuestro tiempo la doble versión del idealismo (panteísta) y el materialismo (ateo). La modulación idealista está basada en la doctrina parmenídea que infravalora la existencia de las cosas múltiples y cambiantes y niega el valor de la experiencia. La modulación materialista se vincula a la doctrina positiva de Parménides al defender que el universo físico es el ser absoluto, necesario y eterno.

Ya Aristóteles había dado cumplida cuenta de las dos aserciones de Parménides. Pero los idealistas y los materialistas no quisieron escucharlo. En nombre de la experiencia objetiva que Parménides rechaza puso Aristóteles de relieve el hecho incuestionable de la multiplicidad de los seres, nascentes y perecederos, sometidos al torbellino sublunar del devenir. Nos advirtió, además, del abusivo empleo del término *ente* en sentido absoluto y unívoco cuando en realidad debe decirse de muchas maneras.

Hoy resulta fácil poner fuera de lugar la argumentación de Parménides. Toda ella está cruzada por un sofisma que reposa en una petición de principio. Es muy cierto que si el mundo ha comenzado a existir, alguna vez no existió. Pero eso no prohíbe que comience a existir; pues nada prueba que, inexistente el mundo, no existiese otra realidad que pudiera producirlo. ¿Cómo probar que, en ausencia del mundo, sólo campea la nada? Es justamente lo que habría que demostrar para que la argumentación de Parménides pudiera ser aceptada como concluyente. He aquí, pues, el presupuesto, todavía no justificado, del panteísmo y del ateísmo: fuera del universo no hay absolutamente nada. Póngase, si se prefiere, en términos positivos: el mundo es la totalidad del ser. Si se admite que fuera del mundo no hay absolutamente nada no merece la pena probar que la inexistencia del universo es imposible en cualquier momento del tiempo. Si alguna vez nada existió, jamás existiría nada.

De este presupuesto no demostrado e indemostrable se deduce muy fácilmente que el universo goza de los caracteres de absolutez, necesidad y eternidad, así como del resto de los atributos que se predicán de

Dios. El mundo entendido como totalidad de cuanto existe debe ser absoluto, necesario y eterno. Si sólo él existe debe estar absuelto y desligado de toda relación, no puede necesitar de nadie para existir y tiene que haber existido siempre. No hay Dios distinto del mundo que puede decirse creador del universo. La divinidad es inmanente al mundo. El universo es una realidad divina.

¡Extraña concepción del universo y más extraña aún esta doctrina de la realidad divina! Las metafísicas panteístas que ignoran la idea de creación o se constituyen precisamente para evitarla, tienen que hacer a Dios inmanente a la naturaleza e identificarlo con su sustancia. *Deus sive natura sive substantia* que diría Espinosa. “Según el panteísmo, Dios no sólo *opera* en el florecimiento de las flores, en el murmullo del agua, en la impetuosidad de los elementos, en el crecimiento de los frutos, en el estruendo de las máquinas, en el deseo de verdad, en la intimidad del amor, en el apogeo y decadencia de los pueblos, en la aparición y en el ocaso de las culturas; Dios *es* todo esto, Dios estará sometido al devenir y aniquilamiento de las cosas. La piedra con que tropezamos en nuestro camino ya no será solamente una alusión al Dios activo y presente, sino una aparición de Dios. El latido del corazón no será meramente obra de Dios, sino también el movimiento de su vida”. (M. SCHMAUS, *Teología dogmática*, I, Madrid, 1960, pp. 314-315.)

Con esto, el panteísmo toma también partido en el problema del origen de los seres. Vistas desde Dios las cosas todas son epifanías, manifestaciones divinas. Dios no se limita a comunicar sus perfecciones a las cosas. Derrama en ellas su ser. Los cuerpos y los espíritus son expresiones concretas, realizaciones particulares, emanaciones de la sustancia misma de Dios. Vistas desde sí mismas, las cosas son como chispas que no acaban de desprenderse de la realidad divina. La metafísica del panteísmo tiene como única escapatoria para dar cuenta del origen y la multiplicidad de los seres la doctrina de la *caída*. Trátase del mito de una caída original que hay que situar en el seno mismo de la vida divina. La ilusión, el dolor, el mal y la alienación están entrañadas en la realidad de Dios. Los gnósticos, Plotino, Boehme, Espinosa, Fichte y Hegel representan puras variaciones del mismo tema fundamental. “La crítica del panteísmo maniqueo que San Agustín elaboró sigue valiendo en lo esencial contra el espinosismo. Los maniqueos enseñaban que el alma es una partícula de la sustancia divina, *pars divinae substantiae*, partícula alienada en la materia mala. Espinosa defiende que el alma humana es una parte del entendimiento infinito de Dios, *mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei* (*Ética*, prop. XI, corol.).

En ambos casos hay que explicar y justificar la aventura a la cual se entrega el Uno permitiendo en ella que las *partes* que lo constituyen vivan en la ilusión, el dolor, la preocupación y el olvido de lo que son: es verdaderamente una *alienación*. Según la teosofía hegeliana esta alienación es un momento necesario al desarrollo de Dios. Estamos entonces en plena mitología teogónica, hemos abandonado el terreno de una reflexión racional, positiva y bogamos entre fantasmas. Tal vez sea verdad que el Absoluto para engendrarse y realizarse tenga necesidad, como enseña Hegel, de esta tragedia, dolorosa para nosotros, que constituye la historia humana. Pero, en fin, permítase plantear una cuestión elemental: ¿cómo lo sabe Hegel? ¿Dónde obtuvo semejante información? Parecerá, sin duda, trivial esta cuestión, pero cuando se trata de no perder la razón las cuestiones más simples son, bien mirado todo, las de planteamiento más útil. Pregunto, pues, una vez más a todas estas doctrinas iniciáticas, gnósticas y teosóficas, ¿de dónde obtienen estas noticias sobre la vida de Dios en sí mismo, sobre la tragedia que ha tenido lugar en el seno del misterio de Dios, sobre la caída que origina la catástrofe que constituye el mundo múltiple? Los gnósticos no responden jamás a esta pregunta. Y, sin embargo, para renunciar a escuchar la enseñanza de la experiencia y para seguir una doctrina que la rechaza habría necesidad de razones poderosas: no se nos da ninguna. Dejemos, pues, las metafísicas panteístas y concluyamos que el panteísmo es una metafísica totalmente mítica y desprovista de todo fundamento racional, de todo título razonable para reclamar y obtener nuestra adhesión”. (C. TRESMONTANT, *Comment se posse aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu*, París, 1966, pp. 85-86.)

* * *

Resulta difícil ser panteísta declarado. Y, más que difícil, imposible mantener la antigua concepción helénica del universo como ser absoluto, necesario y eterno, cuando la relatividad, la contingencia y la temporalidad se han hecho consustanciales a la conciencia contemporánea. El universo no tiene los caracteres de absolutez, necesidad y eternidad que permitieron en otro tiempo deificarlo. La filosofía actual y las ciencias positivas nos apartan cada vez más de esta arcaica concepción del universo. El mundo que tenía la consistencia y la estabilidad de una roca para la cosmología de los griegos “se ha transformado en una nube de galaxias que se separan unas de otras como las moléculas de un gas en libertad”. No hay posibilidad de atribuir la necesidad, la suficiencia ontológica y la eternidad al universo que las ciencias positi-

vas nos ofrecen hoy. El mundo debe quedar definitivamente desposeído de los atributos de Dios.

Sin embargo, hay un momento privilegiado en el proceso histórico de la divinización del mundo en que se pretende tomar conciencia simultáneamente de la pérdida definitiva del carácter divino del mundo y de la urgencia de proclamar el ateísmo. Es la pretensión que surge en la llamada izquierda hegeliana y que culmina en el materialismo dialéctico de Marx.

La conclusión de que el universo no es divino es aceptada sin restricción por el marxismo. Ha llegado la hora de superar definitivamente el panteísmo como forma mitológica del pensamiento. La filosofía y la ciencia se lanzarán al estudio del universo, de su naturaleza y de su historia tras haber rechazado toda actitud teologizante. Sabemos que el universo existe y eso debe ser suficiente como punto de partida. En el progreso del conocimiento jamás toleraremos agregar que es divino ni que es creado.

Voy a examinar las dificultades de la doctrina marxista que quiere defender a toda costa que el universo es el ser absoluto por la sencilla razón de ser el único que existe. Quiero mostrar que aunque sea muy cierto que no hay motivo alguno para considerar al universo como divino y que deben ser definitivamente rechazados el animismo cósmico y el panteísmo, el materialismo dialéctico por sostener que el universo es el único ser existente tiene que recaer, forzosamente, en una doctrina esencialmente idéntica al panteísmo animista de otro tiempo. El ateísmo que toma en serio el universo desemboca necesariamente en panteísmo. El precio marxista del ateísmo es precisamente la divinización de la materia. La efectiva ateización del universo, la desdivinización del cosmos y la desmitificación del mundo colocan al pensamiento humano en el camino que conduce inevitablemente al reconocimiento de la existencia de Dios.

Pero examinemos el fenómeno marxista. Prescindiendo de otras acepciones de la palabra "materialismo" voy directamente a considerarlo como aquella filosofía que reduce el ser al ser material. Stalin definió así: "Contrariamente al idealismo que considera el mundo como encarnación de la idea absoluta, del espíritu universal, de la conciencia, el materialismo filosófico de Marx parte del principio de que el mundo por naturaleza es *material*, que los múltiples fenómenos del mismo son diferentes aspectos de la naturaleza en movimiento... que el mundo se desarrolla siguiendo las leyes del movimiento de la materia y no tiene necesidad de ningún espíritu universal".

Ya Engels había dicho lo mismo: “El materialismo concibe la naturaleza como la única realidad... Nada existe fuera de la naturaleza y del hombre”. Pero nos interesa este texto del mismo autor: “La cuestión de saber cuál es el elemento primordial, el espíritu o la naturaleza... por lo que respecta a la Iglesia concluye en esto: El mundo, ¿ha sido creado por Dios o existe desde toda la eternidad? Según el modo de responder a esta cuestión los filósofos se dividen en dos campos. Los que afirman la primordialidad del espíritu por relación a la naturaleza y admiten, por consiguiente, la creación del mundo... constituyen el campo del idealismo. Quienes consideran la naturaleza como el elemento primordial pertenecen a las diferentes escuelas materialistas”.

Todo parece claro: el materialismo es aquella doctrina que reconoce que el mundo, la naturaleza, la materia es la *única* realidad existente y, por lo mismo, debe ser declarada *increada*. Sin embargo, es muy difícil pronunciarse definitivamente sobre el materialismo marxista. Las tesis del materialismo dialéctico oficial que los filósofos soviéticos proponen se consideran por muchos filósofos no comunistas, sean marxistas o no, como una expresión ingenua del materialismo. La ortodoxia soviética parece olvidar que “la esencia del materialismo no consiste en la afirmación de que todo es materia, sino más bien en una determinación metafísica según la cual todo ente aparece como la materia de un trabajo dado”. Este texto de Heidegger, suscrito de buen grado por Marcuse, viene a decir que el materialismo, para Marx, no es tanto una tesis especulativa sobre la primacía de la materia cuanto la supresión de la alienación por la praxis social. Aquí me decido por la interpretación oficial de la doctrina marxista-leninista. Uno de los últimos intérpretes, Tugarinof, nos dice que para pensar el mundo tenemos tres categorías fundamentales: la naturaleza, la materia y la sustancia. Es precisamente la materia la que conecta las otras dos nociones y se pone al servicio del conocimiento de lo real. El ser se revela primeramente como naturaleza, principio y fin del materialismo y fuera de la cual no existe ninguna realidad. Pero es únicamente la categoría de materia la que nos permite penetrar en el conocimiento de la naturaleza. La materia no es una determinación exterior de la naturaleza sino una determinación intrínseca. Nuestro conocimiento de lo real alcanza su última realización cuando captamos la materia como sustancia, sustrato del movimiento y del cambio y fundamento de todas las cosas. La esencia del materialismo dialéctico hay que ponerla en la reducción del ser al ser material.

¿Qué es la materia? Tras muchas discusiones en el seno del materialismo dialéctico se ha llegado a la doctrina de que la categoría de

materia es una categoría filosófica. Y la definición filosófica de materia debe ser aceptada por los sabios que cultivan las diferentes ciencias positivas. Las diversas ciencias de la naturaleza estudian las diversas formas del movimiento de la única realidad objetiva que llamamos materia. Los filósofos soviéticos hacen de la materia afirmaciones a primera vista contrapuestas. En primer lugar se declara que la materia no existe fuera de las formas en que se manifiesta. Una materia que no fuese la materia de una cosa no tiene realidad alguna. En segundo término se nos asegura que la materia supera a la totalidad de sus múltiples concreciones. Sólo la noción aristotélica de *trascendental* nos ayudaría a comprender lo que los filósofos soviéticos entienden por materia.

El análisis de la materia nos la ofrece siempre en movimiento. Es ilimitada en el espacio y en el tiempo; por consiguiente, infinita y eterna. De donde se concluye que es increada e indestructible, es decir, necesaria.

Precisión hecha del movimiento, las propiedades de la materia son atributos que la tradición filosófica predicaba de Dios. Se nos dice, en efecto, que la materia es infinita, eterna, increada, necesaria, nociones que aparecen en cualquier tratado sobre Dios. Sospechamos, sin embargo, que se emplean con sentidos diferentes. ¿No estaremos en la última etapa del proceso de secularización?

Examinemos primero la noción de *infinitud*. La infinitud de la filosofía soviética hay que buscarla en la consideración global y totalizadora de sus manifestaciones finitas. La materia es finita en cada una de sus concreciones, pero es infinita en sí misma considerada. Mas, si la materia no existe fuera de las formas en que se realiza, su infinitud es puramente abstracta. Al darla por concreta se comete el viejo sofisma denunciado como tránsito ilegítimo de lo ideal a lo real.

Hallamos la misma ambigüedad respecto al atributo de la *eternidad*. Que la materia es eterna es una tesis constantemente sostenida por los filósofos soviéticos. Infinita en el espacio, la materia es eterna en el tiempo: ha existido siempre, existe actualmente y no cesará de existir jamás. Aunque cada ser material tenga un comienzo y un término, el universo es infinito en el tiempo. ¡Extraña noción de eternidad! Para los filósofos marxistas, la eternidad es la infinitud temporal, una temporalidad que perdura. Eterno es lo que no tuvo comienzo ni tendrá fin.

Es precisamente de esta noción de eternidad de la que concluyen los filósofos soviéticos que la materia es *increada*. Es algo que ni siquiera tiene razón de problema. Si la materia es eterna, si no tuvo comienzo no puede tener fin, no puede ser creada ni destruida. La materia existe

sin más, no sólo de hecho sino también de derecho. La prueba de la eternidad de la materia y de su existencia increada deriva de la teoría física de la conservación de la energía. Trasladada al campo filosófico se expresa así: nada se crea, nada se destruye, todo se transforma. “Así cuando una cosa desaparece es reemplazada por otra, de tal suerte que ninguna partícula de materia desaparece sin dejar rastro: nada se aniquila. Por otra parte, es imposible que la menor partícula de ser surja de la nada”. Este texto figura en el manual para uso de los alumnos en la URSS. Como se ve le sobra dogmatismo y le falta demostración.

Será preciso volver a Marx, quien negará la creación para poner en su lugar la autogeneración del proceso evolutivo y la necesidad y suficiencia ontológica de la materia. Marx expresa su pensamiento sobre la creación en el texto *Nationalökonomie und Philosophie*. El hombre y el mundo no deben su existencia más que a sí mismos. Son autosuficientes y no dependen de nadie.

La idea de la creación del mundo ha recibido un duro golpe con el descubrimiento científico de la evolución que nos ha hecho conocer que la formación de la tierra y su devenir es un proceso histórico y una autogeneración. (No podemos pasar por alto semejante sofisma. El descubrimiento del hecho de la evolución no nos autoriza a interpretarla como autoevolución y autogénesis. ¿Por qué habría de ser la evolución ontológicamente suficiente y se realizaría por su propia virtud? Es un bello ejemplo de abstracción idealizante la pretensión de suprimir la creación haciendo a la evolución autocreadora.)

La crítica marxista de la idea de creación parece una auténtica secularización de ciertas tesis hegelianas. Hegel enseñaba que Dios se engendra en el curso del tiempo por un proceso trágico. Dios deviene. La teogonía hegeliana se ha transformado en cosmogonía marxista. Ya no se dirá que es Dios el sujeto de la realización histórica. Ahora es la materia la que se realiza y desarrolla en virtud de sus propias fuerzas creadoras. Repárese que en ambos casos se trata del ser absoluto. Para Hegel este ser absoluto es el Espíritu divino que toma conciencia de sí a lo largo del proceso histórico. Para Marx, el ser absoluto es la materia que se engendra y realiza en el curso del tiempo. Se trata en definitiva de lo que los teólogos llaman divinidad. Pero una divinidad que contiene en su seno original y originario el germen de todas las virtualidades que habrán de desarrollarse a lo largo y a lo ancho del proceso creador.

* * *

El ateísmo marxista más que una negación de Dios es su sustitución por la materia dotada de poderes creadores. Y si se transfiere el poder creador a alguna realidad viviente no será precisamente a Dios, ya eliminado, sino al hombre. El ateísmo quiere presentarse como un humanismo. Que no haya Dios para que el hombre sea. El marxismo recoge la herencia de una humanidad que ha querido ser atea. Pero la historia demuestra que la impiedad es siempre inhumanidad. El ateísmo, lejos de fundar la dignidad humana, anula la individualidad y desfonda los constitutivos de la persona.

Es preciso volver a aquella metafísica de la creación cuya línea de desarrollo dejamos más atrás interrumpida. Aunque la falta de tiempo nos impide recorrerla, considero imprescindible unas indicaciones programáticas. La metafísica de la creación nos asegura esto: Dios creó el mundo de la nada. El origen divino del mundo garantiza a las cosas su esencia y existencia y les comunica sus notas características. La potencia creadora que es el mismo intelecto divino con voluntad adjunta funda el valor y otorga realidad a las cosas. Los seres creados son, pues, pensamientos iluminados y amores encendidos de Dios. Las creaturas son participaciones y fundaciones de Dios. En este origen divino encuentran su consistencia y su dignidad. No son realidades absolutas y divinas. Sólo aparentemente ensalzamos el mundo al divinizarlo. En realidad lo humillamos al hacer de las cosas sólo espuma caída de las olas de un mar agitado. Advertimos ahora que la posibilidad misma de la desdivinización del universo y hasta de la religiosidad de la naturaleza se fundan en el origen divino de las cosas, en el misterioso parentesco con Dios. Huellas de Dios, son también las cosas creadas caminos para nuestro conocimiento de Dios.

Como el origen divino de las cosas asegura su dignidad y su grandeza, el origen de la nada fundamenta su finitud, su limitación temporal, su debilidad ontológica, su deficiencia constitutiva, su inmutabilidad y su caducidad. Aunque emparentado con Dios tiene el mundo su vecindad con la nada. En el platillo de esta vecindad hay que poner la incesante amenaza del ser, la inseguridad de la existencia y la desesperación del nihilismo. Sólo en aquel parentesco hallamos confianza, seguridad y protección.

El existir del mundo debe entenderse literalmente. Las creaturas *sistum ex nihilo per deum*. Surgen incesantemente del amor divino que las crea y las conserva, las provee y las dirige. De aquí que sea precisamente el amor quien alimenta y mantiene el profundo dinamismo de los seres en busca de acabamiento y plenitud.



ULTIMO RETRATO DE DON JOSE GASCON Y MARIN, EN SU CASA, ACOMPAÑADO DE SUS DOS SUCESORES EN LA PRIMERA CATEDRA DE DERECHO ADMINISTRATIVO DE LA FACULTAD DE DERECHO DE LA UNIVERSIDAD DE MADRID, DON LUIS JORDANA DE POZAS Y DON EDUARDO GARCIA DE ENTERRIA.