

La filosofía soviética frente a Dios (*)

Se impone empezar con la presentación de dos autores y de dos obras. El P. Gustavo A. Wetter, nació en 1911 en Moedling, cerca de Viena. Terminados sus estudios superiores eclesiásticos en el Colegio Rúsico de Roma, fué en 1935 ordenado sacerdote en el rito bizantino-eslavo. Después de terminar su formación filosófico-teológica en la Pontificia Universidad Gregoriana, en la que obtuvo el doctorado en filosofía, entró en 1936 en la Compañía de Jesús. Desde 1937 a 1941 se dedicó a estudios especiales sobre la iglesia oriental, en el Pontificio Instituto Oriental en Roma, en el que alcanzó el grado de Doctor en ciencias eclesiásticas orientales. Llamado al ejército alemán en 1942, fué despedido al año siguiente como inútil, por pertenecer a la orden de los jesuitas. Desde entonces ha trabajado en el Instituto Oriental de Roma, como Profesor de Historia de la filosofía rusa.

De las explicaciones en la cátedra tuvo origen la publicación del libro *Il materialismo dialettico sovietico*, aparecido a fines de 1947 en la editorial casi marcadamente comunista de G. Einaudi, en Turín. En 1952 salió la edición primera alemana, en Herder (Friburgo), notablemente aumentada y perfeccionada. Una tercera edición fué ofrecida al público en 1956. Finalmente, la edición de 1958, grueso volumen de 700 páginas, ha tenido en cuenta las recientes orientaciones de la filosofía soviética, en que aparece el sello de la desestalinización. Esta obra de P. Wetter es considerada comúnmente por los críticos como una de las mejores obras —muchos la tienen por la mejor— de exposición y refutación de conjunto de las doctrinas del materialismo dialéctico, publicadas en el campo católico. De hecho, el dominio perfecto de la lengua rusa ha permitido al autor el estudio directo de las fuentes de información, enumeradas en la larguísima bibliografía que cierra el libro, en tanto que su sólida formación histórica y filosófica, le ha capacitado para exponer ordenada y completamente la historia y los elementos de la filosofía soviética, y para someterlos a un examen sereno y profundo.

Para contrarrestar la impresión producida por este libro, mayormente en los países de lengua alemana de la Europa central, publicóse en 1957 en el Berlín oriental el libro *Jesuiten, Gott, Materie*

(*) Conferencia pronunciada en el INSTITUTO FILOSÓFICO DE BALMESIANA el día 10 de marzo de 1959.

—Jesuitas, Dios, Materia—. Su autor, *Georg Klaus*, Profesor de Ciencias Naturales en la Universidad de Jena, es uno de los científicos más caracterizados por su ideología soviética en la Alemania oriental. Ya el subtítulo de la obra es muestra del apasionamiento con que está escrita, y de su carácter de ataque contra el P. Wetter, al que se considera como representante de la filosofía tomista y de la Iglesia Católica —*Rebelión del padre jesuita Wetter contra la razón y la ciencia*—. Ya se ve el valor que podrá atribuirse al conjunto de la obra —no negamos que se ofrecen páginas estrictamente científicas de verdadero interés—, cuando su autor, ya en el primer capítulo, *Sobre el papel reaccionario de la actual filosofía católica*, se atreve a escribir: «Los miembros del Pontificio Instituto Rúsico siguen una antigua tradición política de la orden jesuítica, la cual en su larga historia, caracterizada por la opresión de la libertad del espíritu y del progreso, por traición, intrigas, asesinatos y otros crímenes, casi siempre ha estado del lado de la más oscura reacción. Las pocas excepciones que en este punto se pueden presentar, no hacen sino confirmar la regla» (15)... Sin embargo, como quiera que el libro todo parece pretender ser considerado como una réplica y refutación más o menos oficial de la obra del P. Wetter, y que en la impugnación de la doctrina católica acerca de Dios aduce los argumentos propios de la filosofía soviética, nos ha parecido que no sería tiempo perdido el que empleásemos en el examen de lo que podríamos llamar la *anti-teodíca comunista*.

FRENTE AL CONCEPTO DE DIOS. — La filosofía soviética, es decir, la filosofía oficial de la U. R. S. S. es el *materialismo dialéctico*. Puesto que *Marx* contribuyó a realizar la inversión materialista de Hegel, emprendida por Feuerbach, y consideró la materia como realidad primaria y el espíritu como derivado de ella, pero conservando al mismo tiempo la herencia hegeliana de la dialéctica, puede ser considerado como *padre del materialismo dialéctico*. Mas, como verdadero creador del sistema hay que señalar a *Engels*, el cual extendió la unificación de materialismo y dialéctica, realizada por Marx en el campo histórico, a la naturaleza, y con esto, a todo lo real, y formuló las tres leyes clásicas de la dialéctica materialista. *Lenin*, por su parte, tomó el materialismo dialéctico en la forma engelsiana, y lo defendió contra los ataques del revisionismo, en especial contra el que apareció en Rusia. Después de su muerte tuvo lugar una reaparición del materialismo clásico o *mecanicista*, que pretendía reducir los fenómenos más elevados, aun los psíquicos, simplemente a leyes físico-químicas; pero a partir de 1925 comenzó a manifestarse una opinión contraria, que se hacía cada vez más fuerte, y que, bajo la guía de *Deborin*, defendía con la máxima energía el materialismo dialéctico. La lucha entre las dos tendencias se prolongó hasta 1931, y terminó con la condenación de entrambas corrientes por parte del Comité Central del Partido Comunista de la U. R. S. S.

A la nueva corriente del materialismo dialéctico, que entonces se inició, exigiósele la más estricta adhesión a la lucha política del partido: «el materialismo dialéctico es —en frase de Leonov— el fundamento teórico de la actividad práctica de nuestro partido; todos los problemas de su programa, su estrategia y táctica, resolvía y resuelve el partido de Lenin y Stalin en plena conformidad con la doctrina del materialismo dialéctico e histórico; la política de nuestro partido se apoya sobre el fundamento granítico de la cosmovisión materialista-dialéctica». Hasta hace poco existía una exposición oficial de la ideología soviética, redactada personalmente por Stalin bajo el título *Sobre el materialismo dialéctico e histórico*, densa exposición de las tesis principales de la filosofía y doctrina social marxista-leninista, y considerada en el campo comunista como la obra filosófica más decisiva de la historia del mundo, si bien —en cuanto al contenido— nada nuevo ofrecía con respecto a Engels y Lenin. En el Segundo Día del Partido —Febrero de 1956—, en que Stalin fué condenado y puesto fuera de la circulación, no fueron tocados los puntos fundamentales de su escrito, sino más bien cuestiones de segundo plano, y así su obra pudo seguir siendo considerada como expresión de la filosofía social del mundo soviético. Recientemente, sin embargo, ha tenido lugar una desviación del esquema doctrinal propuesto por el funesto dictador, y esto en un doble respecto: fué nuevamente rehabilitada, en primer lugar, la «ley engelsiana de la negación de la negación», y por otro lado se ha abandonado el orden staliniano de presentación, en el que era tratado primeramente el llamado método dialéctico, y sólo después el materialismo filosófico. También se concede grande importancia a la *doctrina de las categorías* (problemas como esencia-fenómeno, forma-contenido, posibilidad-realidad, necesidad-casualidad, causalidad-finalidad, entre otros), de la cual ni siquiera se habla en el trabajo staliniano.

¿Qué es, pues, el *materialismo dialéctico*? Es una forma de materialismo que afirma, en contraste y oposición con el materialismo clásico, la *específica* diferencia de las más altas esferas de lo real —vida, sensibilidad, conciencia— con respecto a las inferiores —fenómenos físicos y químicos—, y la imposibilidad formal de reducir las primeras a las segundas, aun cuando, en cuanto materialismo, sostiene que aquellas derivan de éstas. La justificación filosófica de semejante derivación en el curso del proceso evolutivo, debería venir dada por la admisión y la inversión materialista de la dialéctica hegeliana. Trátese, en consecuencia, de una cosmovisión, la cual es en primer término *materialista* —esto es, no reconoce en el mundo más que formas diferentes de la materia—, y además quiere ser una filosofía *dialéctica*, por cuanto deriva la evolución superior del cosmos de la contradicción, del obrar de fuerzas contrapuestas. Por esto, asevera Klaus, «el primer problema que la filosofía marxista debe tratar, es el problema de la *naturaleza* del mundo, y la respuesta es: el mundo es, por esencia, *material*. La cuestión siguiente es la de las *propiedades*

fundamentales de la materia; esta cuestión queda científicamente contestada diciendo que la materia se *mueve* —es decir, está en cambio—. Las leyes de la dialéctica son las ulteriores *determinaciones* de este movimiento de la materia; responden a la cuestión acerca del modo y especie del movimiento, etc.» (130).

En consecuencia, para la cosmovisión oficial del estado soviético sólo existe *la materia*. Lenin escribe —en su obra *Materialismo y Empiríocritismo*—: «La materia es aquello que por su acción sobre nuestros órganos sensoriales produce la sensación; la materia es la realidad objetiva que nos es dada en la sensación... La *única propiedad* de la materia, a cuyo reconocimiento está atado el materialismo filosófico, es la propiedad de ser *realidad objetiva*, de existir fuera de nuestra conciencia». «El concepto leninista de materia —escribe Klaus— no sería apropiado para distinguir materialismo de realismo —por ejemplo, del realismo de Wetter—, si al lado de la conciencia humana existiese otra conciencia. Presupone además que el hombre con su conciencia es un fragmento de la naturaleza, y que la conciencia humana es tan sólo una determinada propiedad —históricamente originada— de una determinada forma de la materia» (146). Y un poco más lejos, al declarar las razones por que el materialismo dialéctico rechaza el concepto *científico* de materia, al que se agarra el materialismo mecanicista, añade: «Un concepto de materia filosóficamente libre de objeciones debe ser sacado del hecho de la materialidad de *todos* los ámbitos del ser. Lenin no ha rechazado un concepto científico de la materia por la razón que un tal concepto estaría siempre en peligro por el progreso de la ciencia, sino porque es no-filosófico, y es inepto para declarar la esencia real del cosmos» (158). Esta tesis o presupuesto fundamental de que todo lo real se limita a la materia en el tiempo y en el espacio, y de que toda la variedad cósmica no es otra cosa que materia en diferentes grados de formas de movimiento, es un aserto en parte alguna demostrado o justificado por el materialismo soviético.

Conclusión lógica de esta identificación entre materialismo y realismo, por parte de Lenin y demás grandes doctores de la filosofía soviética, es la negación de todo ser extramundano o inmaterial. Y así al *concepto de Dios*, propuesto por la sana filosofía y por la religión cristiana, se le niega todo valor objetivo; no solamente no existe el Ser designado con dicho nombre, sino que ni siquiera se le concede la capacidad de existir. Consecuente con su materialismo afirmaba Feuerbach, precursor de la dialéctica materialista, en su obra *La esencia del cristianismo*: «El ser divino no es más que el ser humano, o mejor, el ser del hombre, libertado de los límites del hombre individual —es decir, real, corpóreo—, contemplado y venerado como un ser diverso, distinto de él». Así el hombre crea a Dios a su imagen, Dios no es otra cosa que el hombre elevado a lo sobrenatural. Más aún, el intento de eludir el reconocimiento de Dios como causa primera y sentido último del mundo, es el punto de

arranque de la cosmovisión oficial de la U. R. S. S. Como atinadamente observa el P. Wetter: «La negación de Dios, que está en la base del actual materialismo dialéctico ruso, tiene raíces mucho más profundas que un pequeño error lógico en la argumentación para la fundamentación de las leyes de la dialéctica materialista. La exclusión del *Primer Motor* no es el resultado de semejante argumentación, sino su punto de partida; el resultado de una resolución decidida de la voluntad, presente antes de toda la argumentación» (579). «La prueba de la superfluidad de la existencia de Dios, es el objetivo más esencial que se propone la filosofía soviética, su propia razón de ser; así debe ser excluído un *Primer Motor*, un Dios Creador, por la ley más fundamental de la dialéctica materialista, por la ley de la unidad y lucha de los opuestos como fuente del movimiento» (577).

FRENTE A LA EXISTENCIA DE DIOS. — Sabido es que entre las muchas y variadas pruebas en favor de la existencia de un Ser Supremo, propuestas dentro de la Escuela en el correr de los tiempos, han gozado siempre de singular estima y consideración, como más fáciles y más evidentes a toda inteligencia humana, las presentadas por Santo Tomás al principio de su *Summa Theologica*, como cinco vías o caminos para llegar a Dios. Todas ellas parten de una consideración experimental, y a ella aplican el principio metafísico de razón suficiente o el de causalidad. El primer camino parte de la constatación del movimiento, es decir, de la mutabilidad de las cosas de este mundo material. El segundo considera la causalidad eficiente, y también parte de la actividad eficiente de las cosas materiales. El punto de arranque de la tercera vía es la consideración de la contingencia de las cosas materiales, y termina en Dios como Ser necesario. La cuarta vía, que se eleva a una metafísica altísima, empieza por la consideración de los diversos grados de perfección que ofrecen los seres del mundo visible. El quinto camino, en fin, llamado argumento teleológico, se basa en la evidencia del orden finalístico en el cosmos... ¿Qué juzga Klaus acerca del valor de estos argumentos? «Hay que decir resueltamente —responde— que los famosos cinco caminos para Dios de Santo Tomás de Aquino descansan todos sobre paralogsismos» (171).

Primer camino. Así lo expone Klaus: «Tomás de Aquino parte del hecho de experiencia del movimiento. Indica que todo lo que está en movimiento debe ser movido por otro: *omne quod movetur, ab alio movetur*. Ahora bien, el enlace entre movido y motor no se puede prolongar infinitamente hacia atrás. Si —tal es el sentir del Aquinense— no existe un primer motor, tampoco existe un segundo. Si no existe un segundo, tampoco existe un tercero, y así sucesivamente: Hay, pues, que admitir un *Primus Motor*, el cual no es movido por otro, y este es Dios» (171). ¿Cómo trata nuestro autor de debilitar y anular este argumento? Añade a continuación: «La afirmación de que toda serie debe tener un primer miembro es, naturalmente, falsa.

Esto se manifiesta ya en un hecho tan sencillo como los números enteros de la matemática. Aquí no se puede hablar de un primer miembro, pues que los números enteros se extienden en dirección positiva y negativa hasta lo infinito. La argumentación de Tomás de Aquino es, en consecuencia, un grosero paralogismo lógico».

A esto se responde, en primer lugar, que es falso que el Santo Doctor afirme que *toda* serie deba tener un primer miembro, sino que habla explícita y únicamente de la serie de los motores y de los movidos. Expresamente nos dice en la misma *Summa* (I. q. 46, a. 2): «Tratándose de causas eficientes es imposible adelantar *in infinitum*, *per se*: como, por ejemplo, si las causas que se requieren para un efecto, se multiplicasen hasta lo infinito; como si la piedra fuese movida por el bastón, y el bastón por la mano, y esto sin fin. Pero, *per accidens*, no se juzga imposible avanzar en las causas operantes hasta lo infinito». Y la razón de que no se pueda admitir una serie de causas motrices sin un *primer motor*, parece clara y sencilla. Como —según la hipótesis establecida— cada elemento de la cadena infinita es movido por otro, y esto vale para todos, que constituyen una colectividad existente, no se da razón suficiente para el movimiento de cada uno de los elementos, si no se supone un elemento motor y no movido; del mismo modo que si suponemos una cadena de infinitos eslabones, cada uno sostenido por el precedente, no quedará la cadena sostenida en su totalidad, por el solo hecho de ser infinitos los anillos o eslabones. Por lo demás, no parece muy afortunado el recurso a la serie de los números enteros, no sólo porque en ellos se trata de seres ideales, de entes de razón que sólo existen en el entendimiento, como resultado de comparar la cantidad real o posible con la unidad, mientras en el argumento en cuestión se trata de causas y efectos reales; sino también porque la serie de los números enteros no debe ser considerada como infinita con infinitud actual, sino sólo con infinitud potencial: no puede señalarse un número tan grande, que no pueda formarse otro mayor... ¿Dónde está el paralogismo o los paralogismos sobre que descansaría este *primer camino* para llegar a Dios?..

¿Será más afortunado el científico alemán al impugnar a Pío XII? Copiemos sus palabras: «Bajo el epígrafe *El eternamente inmutable* escribe Pío XII en su discurso sobre *Las pruebas de la existencia de Dios a la luz de la ciencia natural moderna* (22-XI-51): El científico de hoy, haciendo penetrar su mirada hasta el interior de la naturaleza, más profundamente que sus predecesores de hace cien años, sabe, pues, que la materia anorgánica en su más íntimo meollo, por así decirlo, está marcada con el sello de la mutabilidad, y que por esto, así su ser como su subsistir, exigen una realidad enteramente diversa e inmutable por su misma naturaleza». Y comenta Klaus: «Precisamente esta afirmación del Papa muestra todo lo absurdo de la argumentación que se nos ofrece en este pasaje. Si —y en esto el Papa tiene toda la razón— la moderna ciencia natural demuestra que

todo, sin excepción, se halla en movimiento, cambio y evolución, nada hay que haga ver que de aquí se debe seguir que el ser y la substancia de la naturaleza disimulen un carácter enteramente distinto. La lógica más elemental debe concluir precisamente lo contrario. Si en todas partes, en todo plano óptico y en toda región cósmica, topamos con el cambio, síguese de ello —según los principios básicos de la lógica inductiva— que el cambio y la evolución constituyen precisamente la esencia del cosmos, y que movimiento y mutación son precisamente universales y eternos» (161).

Mucho confusionismo se revela, a decir verdad, en estas líneas. El reconocimiento de que la ciencia actual ha puesto de relieve la mutabilidad en todos los planos y elementos del mundo *anorgánico* —de este habla el Papa—, permitirá concluir lógicamente, en el caso más favorable a los materialistas, que el cambio y la evolución son *caracteres esenciales* de nuestro cosmos, y no precisamente que constituyan su *esencia*. El paso siguiente, a saber, que el movimiento y el cambio sean precisamente universales y *eternos*, presupone uno de los postulados fundamentales de todo materialismo, a saber, la eternidad de la materia. Pero esto es un mero postulado, tan gratuito como la afirmación de que la argumentación de Pío XII conduzca a que «el ser y la substancia de la naturaleza *disimulen* un carácter del todo diferente». Según el gran Pontífice, así el ser como el subsistir del cosmos mudable *exigen* una realidad enteramente diversa e inmutable por su misma naturaleza. Luego en modo alguno existe contradicción ninguna, como la hay en la afirmación de que la supuesta eternidad de la materia y del movimiento no exigiría una causa eficiente de entrambos, la cual revistiría el carácter de *Primer Motor*, no en sentido temporal sino en sentido óptico.

Como puede verse, además de la doctrina fundamentalísima de la eternidad y necesidad de la materia, *dos* son las *tesis básicas* aducidas por el materialismo dialéctico para socavar la fuerza del argumento tomístico que de la mutabilidad del mundo material conduce a la existencia de Dios. Es la primera, el *principio de la inseparabilidad de la materia y del movimiento* —entendido éste, no en el sentido de cambio de lugar, al que sólo atendía el materialismo clásico, sino en el sentido aristotélico de cambio en general—. La eternidad del movimiento se pretende que haría innecesario un *Primus Motor*, conclusión filosóficamente falsa, pues que este se requeriría también entonces, no como quien hubiese dado al mecanismo cósmico existente un primer impulso, y así lo hubiese puesto en marcha, sino como Ser necesariamente existente, que tiene en sí la razón de su existencia, y así hace inteligible el ser del universo, el cual en su movimiento y mutabilidad se muestra contingente. La segunda tesis es el *principio de la evolución*, considerada como lucha de contrarios, el cual debe justificar filosóficamente la autosuficiencia del cosmos, al probar que, para la explicación de los cambios que tienen lugar en el universo no es necesaria ninguna causa extramundana, ningún

Primer Motor. Empero semejante justificación no sólo no se ofrece, sino que es del todo imposible, por lo menos con la amplitud universal con que es aseverada. Si en el campo de la actividad humana —industria, técnica, etc.— la *posibilidad* es distinta de la *actualidad*, y se requiere la intervención del hombre para pasar de aquella a ésta; en el ámbito del acontecer natural debe ser asimismo admitida la acción de un factor propio, para que la *posibilidad* pase a *actualidad*, si entrambas categorías han de quedar distintas y no identificadas. Esto es evidente cuando hay que explicar los grandes cambios de la materia anorgánica a la viviente, de la vida vegetativa a la sensitiva, de la sensibilidad a la conciencia, y otros parecidos, considerados por la filosofía soviética como cualitativos o esenciales. Si este factor, este *otro* está a su vez sujeto a alguna evolución, es en cierto sentido *posibilidad*, que pasa a *actualidad*, exigirá a su vez *otro*, y pues no se puede proceder de esta manera sin límites —si el movimiento total de los miembros todos no ha de colgar en el aire—, hay que llegar por fin a un *Otro*, en el que *posibilidad* y *actualidad* coincidan en el *Ser necesario*, el cual por tanto pone en movimiento todo el proceso de la evolución cósmica. Así la misma afirmación de Stalin «*posibilidad no es realidad*» conduce finalmente a aquel *Primer Motor*, al cual el materialismo dialéctico con tanta pasión intenta quitar de enmedio.

Segundo camino. La segunda vía *ad Deum*, propuesta por el Doctor Angélico, parte de la existencia en el orden sensible, plenamente reconocida por el sentido común y por la sana filosofía, de un orden de *causas eficientes*, y de la imposibilidad de que algo sea causa eficiente de sí mismo, y de que exista una serie infinita de causas eficientes, sin una *Causa primera* incausada. Esta se llama Dios: *quam omnes Deum nominant*. Sólo en un pasaje de su libro se ocupa Klaus de este camino, y es al defender contra Wetter el postulado —típico del materialismo dialéctico— de que la causa principal de la evolución de las cosas son las internas contradicciones que en lo íntimo de ellas existen. «Wetter defiende la opinión de que todo lo que se mueve y cambia es movido por algo que obra desde fuera sobre ello, y así, que la causa del cambio o movimiento hay que buscarla siempre en las llamadas *causas eficientes*... Estas explicaciones significan de nuevo un apuntar a la prueba de la existencia de Dios de Tomás de Aquino. El segundo camino de este para Dios —*ex ratione causae efficientis*— parte de que todo es producido por una causa eficiente. toda causa a su vez es asimismo producida, pues que nada puede causarse a sí mismo. El Aquinense cree que de esto se infiere que debe darse una causa primera, pues de lo contrario no se daría causa intermedia ni causa última. La primera causa lleva a Dios... Sólo mencionaremos aquí que toda la argumentación es falsa lógicamente. Contra ella se pueden presentar poco más o menos las mismas objeciones que se adujeron contra la prueba del *Primer Motor*. Señalamos ya, que en pura matemática no se echa de ver que una serie

deba tener un primer miembro. La matemática aplica continuamente series que no comienzan con un elemento determinado. Ya la serie de los números enteros ni empieza ni acaba» (298).

Antes respondimos ya suficientemente a estas falacias. La serie matemática —v. g. la de los números enteros— pertenece al orden ideal, en tanto que la serie de las causas eficientes pertenece al orden real. Además, en una serie de causas eficientes, cada una es producida por la precedente, y si no se da una *Primera Causa* eficiente no producida, toda la serie será producida. El que la serie sea infinita no altera el predicado esencial de cada miembro —es decir, el ser producido por otro—, y así no se daría razón suficiente de la existencia de la serie, toda ella producida. Ningún miembro tiene en sí la razón de su existencia, ni plenamente ni incoactivamente; luego tampoco se halla en toda la serie. Además de que «no es posible —escribe el Santo Doctor— que en las causas eficientes se proceda sin límites —*in infinitum*—; porque en todas las causas eficientes ordenadas —es decir, que forman una serie— lo primero es causa de lo intermedio, y lo intermedio de lo último, ora los intermedios sean muchos o uno solo; ahora bien, quitada la causa se quita el efecto; luego si no existiese lo primero en las causas eficientes, no se daría lo último, ni lo intermedio» (S. Th. I, q. 2, a. 3). Salta a la vista que para un sistema filosófico que establezca como axiomas básicos la necesidad y la eternidad de la materia, la inseparabilidad de la materia y del movimiento o cambio, y la lucha de los opuestos que se hallan en el interior de los seres como causa principal de su evolución, no puede tener sentido ni el punto de partida, ni el proceso, ni el término de la argumentación del Doctor de Aquino.

Quinto camino. En toda la obra de Klaus no hemos topado ni siquiera con una referencia o alusión a la *tercera vía ad Deum*, que procede a partir de la *contingencia* de las cosas materiales, ni a la *cuarta* que atiende a los *diversos grados de perfección* de los seres del mundo sensible. La razón de lo primero debe buscarse en el postulado fundamental de la *necesidad* de la materia; mientras que la cuarta vía, por su carácter singularmente metafísico, no tiene punto de contacto con las consideraciones que integran la filosofía soviética.

En cambio, trata con extensión lo tocante al *quinto camino*, en el capítulo «Causalidad y Teleología» —*Kausalität und Teleologie*—. «Como afirman Tomás de Aquino y Wetter —escribe—, se da sí conducta *finalística* de las cosas naturales, pero no conciencia de estos fines. Y pues las cosas naturales nada saben de los fines hacia los cuales se dirigen con su actividad, este fin debe haberles sido señalado por un *Ser* que está por encima de ellos. En otras palabras, la existencia de fines en la naturaleza no consciente debe asimismo conducir a Dios... La teoría tomística de las causas finales en la naturaleza, representa muy bien la naturaleza de la religión. Así como Dios mismo —lo que ya sabía Feuerbach— no es otra cosa que el hombre elevado a lo sobrenatural, así también la posición divina de

finés a la naturaleza inanimada no es sino el traspaso de los fines humanos al universo» (320). Y unas páginas más adelante formula así su modo de pensar: «En adhesión a estos pensamientos bosqueja Tomás de Aquino también la *quinta vía* para Dios —*ex gubernatione mundi*—, la prueba teleológica de la existencia de Dios. Puesto que en el mundo existe orden y *finalidad*, debe estar presente una *Inteligencia suprema*, por la cual esta finalidad puede explicarse. Toda cosa tiene un fin, el cual está fuera de ella misma. El fin del universo, considerado como un todo, no puede buscarse en el mismo cosmos; luego debe ser buscado en Dios. La estructura matemática del mundo, de que habla Wetter, señala al divino Matemático... A esto hay que responder —así Klaus— ante todo, que todo el esbozo de prueba no está en orden, ya desde el punto de vista lógico-formal. Para ella vale lo mismo que se dijo ya con ocasión de nuestras reflexiones sobre Dios Primer Motor, y sobre Dios Causa Primera. En los tres casos se atribuye a *todas* las cosas una determinada propiedad. *Todo* lo movido es movido por algo situado fuera de ello; *todo* lo existente es causado por algo existente fuera de ello; *todo* tiene un fin situado fuera de ello. De aquí se saca cada vez, que debe existir algo que no tiene dicha propiedad: algo que no es movido por otro, algo que no es causado por otro, algo que no tiene su fin fuera de sí. En el riguroso cálculo de predicados de la lógica vale la ley: $x F(x) \rightarrow F(y)$. Los tomistas sustituyen esta ley en los casos citados por otra: $x F(x) \rightarrow \overline{F(y)}$. En el presupuesto de que $x F(x)$ es verdadero, lleva la simultánea existencia de entrambos juicios a una contradicción lógica» (324).

Empezando por lo último, no existe en parte alguna la contradicción lógica señalada por el autor. Es falso que la doctrina tomística afirme que *todo* tiene un fin situado fuera de sí —que es lo que Klaus con Hilbert-Ackermann simboliza con la expresión $x F(x)$, es decir, de todo x vale que x tiene el predicado F —; sólo lo asevera, de todo lo contingente y finito, y consiguientemente de todo lo material, y esto tratándose del fin último, pues es claro que por lo menos en los vivientes el fin inmediato es su propia perfección. Pero en modo alguno lo establece del espíritu necesario e infinito, Dios, el cual como existe *por sí mismo*, existe también *para sí*, y así no hay ninguna contradicción lógica al llegar a $F(y)$, es decir, a que un ser y , no incluido en el todo ser x , tiene su fin último en sí mismo. Se daría la contradicción pretendida, en la posición materialista, tanto mecanicista como dialéctica, la cual no admite ser alguno fuera de la materia, necesaria y eterna; en semejante doctrina no podría admitirse como cosa natural alguna que tuviese su fin fuera de sí. Para la filosofía soviética, afirma Klaus, «las categorías del objetivo y del fin son categorías humanas, que sólo tienen sentido en la sociedad humana. Por lo que hace a la conducta teleológica de las cosas naturales, hay que decir que la acción mutua de un sistema material que posee internos estados sistemáticos, sobre una causa que obra desde fuera, con frecuencia produce la apariencia como si existiese

algo parecido al obrar teleológico humano» (322). Y poco después se repite: «Si se quiere hablar de finalidades de la naturaleza en sentido figurado, se puede entender con esta designación tan sólo la manera como se portan los sistemas materiales por razón de sus condiciones internas frente a la acción de causas externas. Este reaccionar de un sistema con interiores estados sistemáticos sobre intervenciones externas presenta en el mundo orgánico formas especiales, que simulan la semejanza con las finalidades puestas por el hombre» (324)... Es obvio que quien reconoce sólo la existencia de la materia, deberá admitir únicamente la causalidad eficiente en la actividad de los seres del mundo no humano, y así negar toda conducta teleológica fuera del hombre. El problema está en si las invocadas interacciones pueden explicar los hechos observados, y la respuesta resulta negativa, por lo menos en muchísimos casos en los que la actividad ofrece un orden grande, complicado y constante, del todo irreductible al acaso. Recuérdense los ejemplos innumerables aducidos por los autores finalistas, confirmados y acrecentados cada día por la observación y la experiencia científica. De estos casos es lícito pasar a la generalización absoluta de toda actividad natural, o por el principio metafísico de finalidad, o —probada ya la existencia de Dios Creador— por ser El el autor de todas las naturalezas, infinitamente inteligente, y así establecedor de fines en todas las cosas naturales. Así aparece lo ridículo de la aserción de Klaus: «La doctrina tomística de las causas formales y finales es un fragmento de primitividad precientífica en la filosofía, la cual en lo esencial retrotrae a Platón» (325).

Como muestra de la confusión de ideas y de la ignorancia de la materia, en el problema de que tratamos, sopiaremos unas líneas del profesor comunista: «El traslado de las categorías objetivo y fin al universo entero, no le resulta bien al tomismo, aun desde el punto de vista puramente lógico. Tomás de Aquino, el cual —como ya repetidas veces hemos notado— era un lógico de mayor categoría que los sucesores espirituales que le siguieron, ha sentido evidentemente el punto débil en la doctrina católica de las causas finales, pues escribe: —Obrar por un fin parece ser propio de alguien que necesita de él; pero Dios nada necesita; luego no le compete obrar por causa de un fin (S. Th. I, q. 44, a. 4). Tomás cree, es verdad, poder deshacer esta objeción que él mismo ha formulado. Afirma, en efecto, que la intención de Dios se ha de buscar en la comunicación de su perfección, que es su bondad. El poner fines —sigue Klaus— sólo allí tiene sentido donde algo no se ha alcanzado todavía. Por tanto, el mundo debe hallarse en un estado, en el que no ha alcanzado la perfección. Puesto que, según la doctrina católica, Dios es la Causa Primera, también este estado de imperfección ha de ser reducido a El; más aún, hay que darle la culpa del mismo. Si, empero, quisiese alguno por el contrario, impugnar que el mundo sea imperfecto, y decir que posee ya el estado de la perfección, sería superfluo el concepto del fin y del objetivo. En otras palabras, aun en el campo de la fantasía

no se puede arbitrariamente jugar con la lógica, mientras a esta se da todavía algún valor» (321).

Quien juega con la lógica y pierde tiempo y energía por ignorar o interpretar mal la mente del Angélico es el científico alemán. El fin de Dios en la producción de las cosas por El creadas es comunicarles una participación de sus atributos, aquella que corresponde a la naturaleza de los mismos seres, y según el grado que El ha libremente elegido y decretado. «Y cada criatura —dice el Santo Doctor en el lugar citado— intenta conseguir su perfección, que es una semejanza de la perfección y bondad de Dios, y así la divina bondad es el fin de todas las cosas». ¿Qué dificultad puede señalarse en que Dios haya puesto el mundo en un estado de imperfección, no en el sentido de que no refleje y no tienda a reflejar eficazmente la bondad divina en el grado que El ha querido, sino en cuanto podía haber tenido una perfección mayor? Sólo quien defiende a ultranza el optimismo filosófico, —incompatible con la perfección infinita de Dios, que de nada necesita y de nada depende, antes bien es *sibi sufficientissimus*, y en consecuencia libre en sus operaciones *ad extra*—, podrá hallar dificultad en admitir que el mundo se halle en un estado de imperfección relativa. La sana doctrina que desentraña el contenido del concepto de *Ens a se*, no sólo no halla dificultad, sino que rechaza decidida que el mundo posea toda la perfección posible. Y si alguno dijese que el mundo posee ya el estado de perfección, no por ello quedaría superfluo el concepto de fin, ya que además del fin intrínseco de los seres mundanos, puede concebirse —y de hecho se da— un fin extrínseco en orden a un Ser supramundano, la glorificación de Dios. Es claro que para el materialista la proposición de Klaus tiene sentido pleno.

FRENTE A LA CREACION POR DIOS. — Si el materialismo filosófico de los antiguos — griegos, romanos, orientales — ignoraba el concepto mismo de creación, como producción a partir de la nada, así de la cosa misma como de su sujeto; el materialismo nacido y crecido en el seno de la sociedad ya cristiana, ha profesado siempre una verdadera inquina y odio mortal a la doctrina del *Dios-Creador*. Y así debía ser. La negación del hecho y de la posibilidad misma de la creación no es para el materialista una aplicación más — si bien la principal — del principio de la causalidad cerrada de la naturaleza, invocado también por los agnósticos y los positivistas de los más diversos matices, sino que es una actitud básica, fundada en el dogma inconvencible de la necesidad de la materia, y de la negación de todo ser fuera de ella. Así Haeckel, pontífice máximo del monismo materialista de fines del pasado siglo, establece como principio supremo de su sistema la llamada *ley de la substancia*, cuya primera aserción es que «nada existe fuera de la substancia única — es decir de la materia —, eterna, increada, indeleble, incapaz de aumento y de disminución». También el materialismo dialéctico, en tantos puntos

distanciado del mecanicista, se muestra —y debe mostrarse— adversario fanático de la creación. Para este sistema toda la realidad existente es materia, y esta es eterna según el tiempo, e infinita en la dimensión espacial; ni desaparece ni es de nuevo creada; sólo cambian sus formas. Adviértase desde ahora que para el materialista la eternidad de la materia excluye absolutamente su creación.

Al aspecto filosófico del problema se refiere Klaus al escribir: «En realidad los tomistas son *idealistas*, en el sentido de la definición de Engels, porque para ellos el ser no es idéntico con la materia, sino que en el mundo material ven ellos tan sólo una región parcial del ser, y, por otra parte, el mundo es *creado por Dios*. Esto resulta del concepto tomista de Dios. Dios es actualidad simplemente, y, como tal, causa de todo. Por tanto, el universo debe haber sido creado de la nada. Si no solamente Dios, sino también la materia hubiese existido eternamente, ya Dios no sería la causa de todo. Ciertamente Tomás de Aquino fué más prudente que el Papa Pío XII. Mientras que este quiso probar una creación del mundo en el tiempo, abusando de ciertas lagunas de nuestros conocimientos cosmogónicos actuales, Tomás fué suficientemente previsor para declarar que la eternidad del mundo no se puede probar ni refutar, y que la doctrina de una creación del mundo en el tiempo debe ser aceptada simplemente por razones de fe» (134).

Pasando por alto la gratuidad y la falsedad del aserto que llama concepto *tomista* de Dios, al que es concepto de toda la *philosophia perennis*, por ser el único verdadero, negamos que según el *Doctor communis* la eternidad de la materia excluyese la creación. En su opúsculo *De potentia* leemos: «Hay que decir que del concepto de eterno es no tener principio de duración, mientras del concepto de duración es tener principio de origen y nada dice sobre la duración, a no ser que se tome la creación como la toma la fe». La idea de creación es esencialmente una cuestión de dependencia del ser, y si se añade a esto la idea de novedad es para referirse al hecho admitido por los cristianos, no a un derecho que toque a la esencia misma de la creación. Sea cual sea su duración *a parte ante*, perpetua o temporal, la criatura merece realmente este nombre si, según la totalidad de su ser, ha sido producida sin el concurso de ninguna causa material preexistente: tal es el concepto adecuado de *creación*. Semejante doctrina echa por el suelo el edificio materialista anticreacionista, levantado sobre la plataforma de que el concepto de creación y el de eternidad se opone entre sí contradictoriamente, y de que la materia es eterna.

No es menos infundada la acusación lanzada contra Pío XII, de gloriosa memoria, de haber querido *demostrar* una creación del mundo *en el tiempo*, en su memorable discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias, del 22 de noviembre de 1951. Oigamos sus palabras: «Es verdad que de la creación en el tiempo no son argumentos decisivos los hechos hasta ahora mencionados, como lo son, por el con-

trario, los tomados de la metafísica y de la revelación en cuanto a la simple creación, y de la revelación, si se trata de la creación en el tiempo. Los hechos pertenecientes a las ciencias naturales, a que nos hemos referido, esperan todavía mayores investigaciones y confirmaciones, y las teorías sobre ellos fundadas necesitan nuevos desarrollos y pruebas, para ofrecer una base segura a una argumentación, que de suyo está fuera del campo de las ciencias naturales». En la conclusión del citado discurso se dice: «La ciencia ha seguido el curso y la dirección de las evoluciones cósmicas, y así como ha vislumbrado su término fatal, así también ha señalado su principio en un tiempo de hace unos cinco mil millones de años, confirmando con la concreción propia de las pruebas físicas la contingencia del universo, y la fundada deducción de que el cosmos haya salido de las manos del Creador alrededor de aquella época. Por tanto la *creación en el tiempo*, y por eso mismo un Creador; luego Dios. Esta es la voz, si bien ni explícita ni completa, que Nos pedíamos a la ciencia, y que la actual generación humana espera de ella»... En realidad, las ciencias de la naturaleza conducirán a lo más a una época lejana en que las condiciones de la materia, totalmente diversas de las presentes, no permitían la aplicación de las leyes y teorías que rigen actualmente el cosmos. Más no puede dar la ciencia basada en la observación y la experiencia. Toda la argumentación ulterior, hasta llegar a la creación temporal y al Dios Creador, deberá ser —en caso de ser posible— obra de la razón filosófica.

Treinta páginas más adelante se insiste en impugnar a Pío XII, presentándolo como en oposición al Aquinatense: «Repetidas veces hemos acentuado que Tomás de Aquino era manifiestamente más prudente que los Papas actuales, y en cierta medida sabía lo que se puede probar, y lo que sólo se puede afirmar. Del todo en oposición a Pío XII, opina acerca de la cuestión de la eternidad del movimiento: —Dos cosas, escribe, parecen debilitar estas argumentaciones. La primera es, que parten del supuesto de la eternidad del movimiento, lo cual entre los católicos se establece como falso. A esto hay que decir, que el camino más eficaz para probar la existencia de Dios es el que parte del supuesto de la novedad, esto es, de la temporalidad del mundo, y no el que supone la eternidad del mismo: supuesta esta última, parece ser menos manifiesto que Dios existe—. En este texto se enuncia mucho más claramente que en el discurso del Papa, que se trata de la fe y no de pruebas científicas» (162)... En realidad, ni en Santo Tomás ni en Pío XII se trata de la fe ni de pruebas científicas, sino de argumentos filosóficos: el segundo parte de la mutabilidad, que la ciencia moderna muestra aun en lo más profundo del mundo anorgánico, atómico y subatómico; mientras el Angélico tomaba como punto de arranque la observación vulgar y precientífica de los cambios que se observan en el cosmos. Es cierto que la prueba que supone un origen de la materia en el tiempo es de mayor eficacia, en el sentido de que se presenta más obvia y fácil a todas las

inteligencias la necesidad de un *Primer Motor* y *Causa Creadora*: «Porque si el mundo y el movimiento comenzó de nuevo —prosigue el Santo— es evidente que es necesario admitir una causa, que de la nada produjo el mundo y el movimiento; pues que todo lo que se hace de nuevo, es necesario que tenga origen de alguna causa externa, como quiera que nada se hace pasar a sí mismo de potencia a acto, o del no ser al ser» (*Contra Gentiles*, l. 1, c. 13). Empero, el argumento que parte de la base de la eternidad supuesta del movimiento, es también eficaz y válido, aunque no tan perspicuo al común de los hombres. Este es el sentido del texto, y no el que pretende darle el autor, como si Tomás partiese de lo que la fe nos dice de la temporalidad del mundo, para llegar a la existencia de Dios. Nótese que en la Edición Leonina de la *Summa contra Gentiles* se ha corregido el texto de la Edición Parmense, y así leemos: «...el camino más eficaz para probar que Dios existe es partiendo de la suposición de la eternidad del mundo, la cual establecida, parece menos manifiesto que Dios existe». Así, pues, el argumento resulta menos perspicuo, pero es más eficaz. La legitimidad y la ventaja de esta lección fueron expuestas y defendidas por el P. Suerdmondt, O. P., director de la Edición Leonina, en la revista *Angelicum* (1930, p. 253).

Después de lo dicho, no podrá maravillar el interés que ponen los defensores del materialismo dialéctico en debilitar o refutar todos los resultados de la ciencia que puedan sugerir un comienzo del curso o de la existencia del cosmos, y en robustecer los principios que —según ellos— conducen a la eternidad de la materia. Así quedaría —tal es su opinión— eliminada la *creación*. De todos es conocida la machacona insistencia con que presentan los dos grandes principios básicos de la física, el de la conservación de la materia y el de la conservación de la energía, como columnas incommovibles del materialismo. En realidad, como quiera que no son principios evidentes *a priori*, tanto valen, cuanto lo muestran la observación y la experiencias; estas, empero, nada pueden decirnos acerca de los orígenes, sino únicamente acerca de los procesos que tienen lugar en el cosmos ya existente. Sólo se podría negar la creación sobre la base de estos principios, afirmando que no existe ser alguno fuera de la materia capaz de sacarla de la nada; pero esto los adversarios no lo demuestran, sino que gratuitamente lo establecen.

¿Qué decir, pues, acerca del argumento en favor de un origen temporal del cosmos y de su materia, estructurado sobre la base del *segundo principio de la termodinámica*? En más de una ocasión hemos enterorizado nuestro juicio, de palabra y por escrito, después de exponer y analizar los anillos todos que constituyen la cadena probatoria. A nuestro parecer, no se trata de un argumento apodíctico, sino tan sólo de una demostración que goza de sólida probabilidad, y que es en alto grado provechosa en la apologética por su valor *ad hominem*, que a muchas inteligencias científicas puede preparar el camino para la demostración metafísica —única realmente

perentoria— de la existencia de Dios. En su ataque a Wetter y a Pío XII, que proponen el argumento en su forma ordinaria, replica Klaus: «No se puede hablar de ningún modo de que el llamado segundo principio fundamental de la termodinámica permita concluir a una *muerte térmica del universo*. Semejantes conclusiones pueden sacarse únicamente si se le da un contenido que nada tiene que ver con hechos físicos. La formulación más conocida de dicho principio enuncia que todo sistema cerrado tiende a un máximo de la probabilidad de su estado. Ahora bien, la moderna mecánica estadística soviética ha probado que existen sistemas que no poseen un máximo semejante de probabilidad, esto es, en los cuales para cada estado arbitrariamente probable existe siempre otro de mayor probabilidad. Tales sistemas son precisamente los sistemas cósmicos» (174). No podemos entrar aquí en la discusión de las consideraciones científicas aducidas por el autor, las cuales en el caso más favorable podrían aspirar a la probabilidad, y valdrían sólo para quienes pretendiesen presentar el argumento entropológico como cierto. Por lo demás recuérdese que científicos de nota lo han presentado y reconocido su valor.

Contra la prueba en favor de la creación en el tiempo, apoyada en la teoría de la *expansión del universo*, así se expresa el autor de *Jesuiten, Gott, Materie*: «No puede hablarse —como Pío XII y Wetter quieren hacernos creer— de que las más variadas teorías de los campos de la astronomía, de la física nuclear, de la geofísica, etc., conduzcan a la misma *edad del cosmos*. Por razones múltiples y diversas debemos antes bien concluir que existen determinados cuerpos en nuestro sistema solar que son más antiguos de cinco o seis mil millones de años» (180). Y luego de aducir algunas opiniones de científicos contrarios a la expansión, añade: «No negamos que el universo hace algunos mil millones de años se hallase en un estado esencialmente diferente del actual. Esta concepción corresponde a los principios básicos del materialismo dialéctico, según los cuales el movimiento y la evolución de la materia no representan un curso circular, sino que progresan de lo inferior a lo superior... Una serie evolutiva no requiere tener un comienzo, sino que puede extenderse temporalmente hasta lo infinito, así en lo pasado como en lo porvenir. Filosóficamente puede concebirse muy bien que los indicios de un estado, desde el punto de vista cualitativo esencialmente diverso de la materia, hace algunos mil millones de años —como podemos admitirlo por diversos hechos astronómicos y fisioconucleares—, señalen un salto dialéctico grande en la evolución de la materia» (183). Y en otra parte dice: «Al pensar metafísico le es inconcebible la ley de la evolución progresiva. La metafísica puede representarse el cosmos sólo bajo dos formas evolutivas: o bien como una evolución limitada en el tiempo, que comienza con una creación del mundo y termina en un ocaso cósmico —es la concepción de la religión cristiana y de muchas otras religiones—; o bien como un curso circular eterno, y un

eterno retorno de lo mismo— es la concepción del materialismo clásico, y el principio fundamental de la teoría circular de la cultura de Spengler—» (287). Lo filosófico que aquí se dice, pertenece a los asertos básicos axiomáticos —y por tanto ni demostrados ni demostrables— del materialismo dialéctico. La impugnación insinuada de la teoría de la escala corta de la edad del cosmos, se opone a las ideas corrientes entre gran parte de los científicos occidentales. En todo caso, no creemos que se pueda atribuir certeza a la hipótesis que para no pocos serviría de buena plataforma para demostrar la existencia de Dios Creador.

El mismo Klaus nos descubre abiertamente la razón de su actitud pseudocientífica en este pasaje: «Afirman los ideólogos de la burguesía que la evolución cósmica ha tenido un principio, esto es, que al comienzo de la historia del universo ha tenido lugar un *acto de creación*. Si así fuese, las leyes cósmicas deberían en último término ser leyes puestas por algún misterioso *Creador*. Con lo cual habría este a la vez señalado un objetivo, al que el universo debe tender. Semejante teoría es absurda y anticientífica. O bien, conforme a esta opinión, procedió este cosmos de otro estado anterior a él. Pero contra esto hay que objetar que el universo no es tan sólo el universo, tal como existe hoy, sino también como era antes; el mencionado estado anterior pertenecía igualmente al cosmos, y la afirmación del origen del cosmos carecería de sentido. O bien el mundo salió de la nada. Esto es fe primitiva en el milagro, la cual destruye toda la ciencia, y para la cual no hay ningún punto de apoyo científico. El progreso de la ciencia ha ido eliminando un milagro tras otro. Precisamente la ciencia debe sus mayores éxitos a su principio de explicarlo todo de modo natural. Dondequiera que la ciencia no estuvo en disposición de acabar con semejante fe en el milagro, se vió decididamente impedida en su progreso» (248). Es claro que el escritor no ofrece prueba alguna de sus afirmaciones, que tan fácilmente pueden refutarse con el establecimiento firme de la existencia de un saber filosófico que trasciende al saber científico, basado tan solo en los datos de la experiencia y de la observación. Echa en cara a Wetter que «resta totalmente deudor de la prueba en favor de la libre intervención de una causa sobrehumana aun en un solo caso» (338), siendo así que es él quien no ofrece jamás la demostración de su tesis de la eternidad de la materia. El mismo parece reconocerlo cuando escribe: «Naturalmente es exacto que la afirmación del materialismo dialéctico sobre la eternidad de la materia no puede ser demostrada como un teorema matemático. Pero con todo existe entre las dos hipótesis, teológica y materialista, una diferencia fundamental. La primera necesita del milagro. La aparición de milagros contradice a toda la experiencia de la humanidad hasta el presente, y en especial de la ciencia. La hipótesis materialista, en cambio, puede invocar en su favor un principio fundamental de la física, el de la conservación de la materia, el cual jamás ni en parte alguna ha sido quebranta-

do... Tampoco aquí se trata, por consiguiente de fé contra fé, sino de ciencia contra fe» (165). Y prosigue más tarde: «Hace ya tiempo que la religión se ha desenmascarado como no-científica e irracional. Frente a ella está, no ya una fé materialista, sino el materialismo científico, levantado sobre los resultados de las ciencias naturales y sociales. Esto explica también el intento de la Iglesia, de aducir los resultados de las ciencias naturales para prueba de sus especulaciones teológicas. Porque sólo así es posible salir al paso del influjo siempre creciente del materialismo dialéctico» (179). No vale la pena insistir en poner de relieve la vacuidad y la gratuidad de tales proposiciones, de valor puramente propagandístico, tan sólo eficaz para un público ignorante de la doctrina católica y de la sana filosofía.

Esta misma hipótesis materialista de la imposibilidad del milagro, es decir —según el concepto de Klaus—, de la imposibilidad de la intervención en el cosmos de todo ser extramundano, negado ya explícitamente en el punto de partida del sistema, obliga a nuestro autor a rechazar toda acción de Dios en la *evolución de los seres*. «Si se impugna —dice— la procedencia genética de los grados superiores a partir de los inferiores, requiérese un acto creativo para cada uno de estos grados. Dios debe crear ante todo el mundo de la *materia inanimada*, después debe intervenir segunda vez para crear la *vida*, y finalmente, por tercera vez en la aparición del *hombre*. El problema es en realidad todavía más complicado, ya que dentro de estos grandes grados supremos de la *evolución*, se presenta de nuevo la misma problemática. Las leyes, por ejemplo, de las moléculas muy complicadas, no se pueden reducir sencillamente a las de la mecánica cuántica. Las diferencias cualitativas dentro de los grandes grados de *evolución* de la realidad, exigieron por tanto ulteriores actos creadores adicionales». Y después de señalar que Wetter pertenece también a los metafísicos que deben molestar repetidas veces a Dios, y que así él como Santo Tomás necesitan para los seres vivientes materiales un principio adicional —alma vegetativa, alma sensitiva, alma racional—, añade: «Habida cuenta de los conocimientos de la ciencia moderna, resultaría la conclusión de que Dios por lo menos dos veces debió intervenir en la creación, y precisamente en la aparición de la *vida* y en la aparición del *hombre*». Refiriéndose a esta última, aprovecha la oportunidad para enaltecer la ciencia soviética: «La ciencia no tiene ya necesidad de semejantes cuentos fantásticos. Las investigaciones de Pawlow sobre la actividad nerviosa superior muestran científicamente comprobable la aparición del pensamiento a partir de condiciones materiales» (155). Prescindamos de la impropiedad con que abusa de las palabras *creación*, *creacional*, etc., al tratarse de acciones que serían meramenteeductivas —en el origen de la vida vegetal y de la vida animal—, y subrayemos que los saltos dialécticos de carácter cualitativo, con que el materialismo dialéctico quiere explicar la ascensión en las categorías del ser, no son menos misteriosos, antes mucho más, que la creación escolástica,

como que contradice al principio de razón suficiente. Además, lo que Pawlow y demás investigadores del papel de la actividad orgánica superior en el conocimiento intelectual han reconocido y comprobado, es —a lo sumo— lo mismo que la Escuela significaba al decir que el alma en sus operaciones intelectuales depende extrínsecamente de la materia. También es patente la falsedad de la frase final: «Las afirmaciones de Tomás de Aquino y de Wetter no están probadas por ningún camino, y edificar una imagen del cosmos acudiendo al milagro, no es ciertamente una obra de arte: semejante imagen tiene el único inconveniente de ser falsa» (157). En el manual más elemental de filosofía escolástica habría podido el profesor de Jena ver expuestos los argumentos en favor de la necesidad de un principio vital, para explicar las propiedades de la actividad inmanente característica de las plantas, de los brutos, del hombre.

* * *

Para terminar, permítasenos una observación. Muy equivocado andaría ciertamente quien tomase en serio las huecas declaraciones de los escritores soviéticos —en nuestro caso de Georg Klaus— contra la metafísica, la religión, el misticismo de la mentalidad idealista, y en especial cristiana. En realidad de verdad —como observa Wetter— una razón decisiva del poder del materialismo dialéctico parece radicar en el hecho de que ha convertido el movimiento social y político por él informado, en una especie de *pseudoreligión* o *sucedáneo de la religión*. Bien examinada la cosa, resulta que en el materialismo dialéctico sólo es negado el verdadero Dios, el Dios Creador trascendente; pero al mismo tiempo se intenta poner en su lugar una nueva divinidad, un nuevo absoluto, y por cierto el más pobre ónticamente en el ámbito de toda la realidad: la *materia*. Esta, en efecto, se nos presenta dotada de atributos no sólo espirituales, sino divinos: es necesaria, eterna, infinita, y por cierto no sólo infinita en el espacio y en el tiempo, sino también —como Lenin se expresa— en la profundidad, esto es, infinita en poder óntico interior. En virtud de la fuerza creadora que en sí encierra, se eleva, en un determinado punto de su evolución, al plano de lo espiritual, se hace hombre, para luego en el hombre seguir desarrollándose a una perfección siempre más elevada en un proceso de perfeccionamiento ilimitado.

Más todavía, podemos ver en el comunismo —cuya base ideológica es el materialismo dialéctico— no sólo una pseudoreligión simplemente, sino precisamente un *pseudocristianismo*, una perversión del cristianismo... Porque, ¿qué es éste en su más íntima esencia? Es la religión de la redención del hombre, cuyo fruto es la glorificación y la divinización del mismo, en la que también debe participar la creación material: pero todo ello como efecto del precedente descenso de Dios al mundo, en la obra de la Encarnación del Hijo de Dios, y

